

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANIEL RODRIGUES DE ASSIS MARTINS

**A COSMOLOGIA DE JUDÁ ABRAVANEL (LEÃO HEBREU)**

Guarulhos

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A COSMOLOGIA DE JUDÁ ABRAVANEL (LEÃO HEBREU)**

Daniel Rodrigues de Assis Martins

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para o título de Mestre em Filosofia

Orientadora: Prof. Dr. Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

Guarulhos

2019

Martins, Daniel Rodrigues de Assis.

A cosmologia de Judá Abravanel (Leão Hebreu) / Daniel Rodrigues de Assis Martins . - 2019.

126 f.

Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Humanas, 2019.

Orientador: Prof. Dr. Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

Título em inglês: The cosmology of Judah Abravanel (Leone Ebreu).

1. Leão Hebreu 2. Cosmologia. 3. Filosofia Judaica. 4. Renascimento. 5. Amor. I. Título

**DANIEL RODRIGUES DE ASSIS MARTINS**

**A COSMOLOGIA DE JUDÁ ABRAVANEL (LEÃO HEBREU)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para o título de Mestre em Filosofia

Aprovado em: 22/03/2019

---

Prof. Dr. Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo

---

Prof. Dr. Claudemir Roque Tossato

---

Prof. Dr. Fran de Oliveira Alavina

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a minha orientadora Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo por me mostrar um horizonte de possibilidades no campo da filosofia, que estavam muita além do que eu poderia supor quando a procurei em busca de orientação. Aos professores do departamento de filosofia da Universidade Federal de São Paulo por suas grandes aulas, que me formaram tanto na graduação quanto na pós-graduação. A atuação de muitos destes mestres transformaram meu olhar sobre mim e sobre o mundo. Contribuíram mais especificamente para este trabalho os conselhos dos professores Eduardo Henrique Peiruque Kickhöfel, Claudemir Roque Tossato e Jamil Ibrahim Iskandar. Gradeço também aos aconselhamentos de professores de outras instituições Fran de Oliveira Alavina e Beatriz Barcellos Machado. A CAPES, que tornou possível este projeto através do financiamento. Ao NUR – Núcleo de Pesquisas em Filosofia Islâmica, Judaica e Oriental, que congrega pesquisadores em torno de discussões tão importantes. Sou também muito grato a minha companheira, Thaís Cristina de Vianna Miranda e aos nossos familiares pelo apoio e pela compreensão que tiveram em momentos que me ausentei.

## RESUMO

Este trabalho é decorrente de uma leitura dos *Diálogos de Amor* de Judá Abravanel (Leão Hebreu) que busca interpretar sua filosofia pelo viés cosmológico. A obra foi escrita na Itália renascentista do século XVI e ganhou grande popularidade na época. Porém, o autor teve sua formação intelectual na Península Ibérica, seu lugar de nascimento. Sabendo sobre a riqueza cultural da península e seu papel na transmissão da filosofia grega e medieval para a Europa Cristã, somos obrigados a considerar as raízes desse filósofo como fundamentais na arquitetura de sua obra. Este trabalho visa a exposição da noção cósmica dos *Diálogos*, buscando uma percepção sobre a grande relevância dessa noção para compreensão da obra. Além disso, também ambicionamos uma interpretação de sua cosmologia como uma herança do mundo árabe-judaico. Esta visão é corroborada pelo uso que Judá Abravanel faz do sistema emanacionista de Al-Farabi e Avicena, uma das grandes preciosidades desenvolvidas pela filosofia medieval escrita em árabe.

**Palavras chave:** Leão Hebreu, Cosmologia, Filosofia Judaica, Renascimento, Amor.

## ABSTRACT

This work is due to a reading of the Dialogues of Love of Judah Abravanel (Hebrew Lion) that seeks to interpret his philosophy by the cosmological bias. The work was written in Renaissance Italy of the sixteenth century and gained great popularity at the time. However, the author had his intellectual formation in the Iberian Peninsula, his birthplace. Knowing about the cultural wealth of the peninsula and its role in the transmission of Greek and medieval philosophy to Christian Europe, we are obliged to consider the philosopher's roots as fundamental in the architecture of his work. This work aims at exposing the cosmic notion of Dialogues, seeking a perception about the great relevance of this notion to understanding the work. In addition, we also aspire to an interpretation of its cosmology as a direct inheritance of the Arab-Jewish world. This view is corroborated by Judah Abravanel's use of the emanationist system of Al-Farabi and Avicenna, one of the great gems developed by medieval philosophy written in Arabic.

**Keywords:** Leone Ebreo, Cosmology, Jewish Philosophy, Renaissance, Love.

## SUMÁRIO

|   |     |
|---|-----|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....   | 6   |
| <b>1. LEÃO HEBREU, UM HOMEM DE SEU TEMPO</b> .....                                    | 9   |
| 1.1 VIDA .....  | 9   |
| 1.2 OBRA .....  | 14  |
| 1.2.1 Primeiro Diálogo .....  | 19  |
| 1.2.2 Segundo Diálogo .....   | 22  |
| 1.2.3 Terceiro Diálogo .....  | 27  |
| 1.3 CONTEXTO E RELAÇÃO COM O RENASCIMENTO .....                                       | 34  |
| <b>2. UM UNIVERSO DESCRITO A PARTIR DO AMOR</b> .....                                 | 41  |
| 2.1 – O AMOR COMO FORÇA MOTRIZ DO UNIVERSO .....                                      | 41  |
| 2.1.1 – A origem do amor .....  | 42  |
| 2.1.2 – A influência platônica: Uma discussão com o <i>Banquete</i> .....             | 45  |
| 2.2 – O AMOR NOS SERES.....   | 48  |
| 2.2.1 – O amor nos seres inanimados e nos seres não humanos do mundo sublunar . ....  | 48  |
| 2.2.2 – O amor nos seres humanos .....  | 50  |
| 2.2.3 – O amor nos seres celestes .....   | 59  |
| 2.2.4 – O amor nos seres inteligíveis .....   | 61  |
| 2.2.5 – O amor divino .....   | 63  |
| 2.3 A INTENSIDADE DO AMOR .....   | 67  |
| <b>3. A COSMOLOGIA DOS DIÁLOGOS DE AMOR</b> .....                                     | 70  |
| 3.1 – O MODELO COSMOLÓGICO DE LEÃO HEBREU .....                                       | 70  |
| 3.2 – A ORIGEM E O RETORNO .....  | 72  |
| 3.3 – A INFLUÊNCIA DOS MODELOS ANTERIORES VIGENTES EM SEU<br>TEMPO.....               | 75  |
| 3.3.1 – Entre o Platonismo e o Aristotelismo: Leão Hebreu e a questão da beleza ..... | 75  |
| 3.3.2 – O modelo medieval árabe-judaico das inteligências .....                       | 80  |
| 3.3.3 – A <i>Falsafa</i> entre os Judeus .....  | 98  |
| 3.3.4 – Leão Hebreu e a tradição da <i>Falsafa</i> .....                              | 108 |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....   | 117 |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....   | 124 |



## Introdução

Judá Abravanel, o filósofo que ficou conhecido como Leão Hebreu, escreveu um “best-seller” da Itália renascentista. Traduzida para diversas línguas, sua obra *Diálogos de Amor*, teve grande contribuição para a proposição de uma filosofia moderna e foi uma das primeiras obras europeias a se espalhar para muito além dos círculos universitários, clericais e humanistas<sup>1</sup>. Além disso, sua influência em Giordano Bruno e Espinosa<sup>2</sup> já foi rastreada, o que torna ainda mais incompreensível o pouco conhecimento que se tem deste autor, mesmo no âmbito acadêmico.

A obra trata de temas caros ao renascimento italiano, e uma característica que está entre as mais relevantes do texto é a abrangência cósmica de seu conceito de amor. Os *Diálogos* foram escritos no início do século XVI, portanto, depois das publicações de Nicolau de Cuza e contemporaneamente às investigações de Copérnico<sup>3</sup>. Estes dois pensadores trazem noções cosmológicas que apresentam divergências do cosmos medieval. Deste modo, considerando o período em que foi formulada, a cosmologia de Abravanel é bastante conservadora e seu estudo não tem relevância no quadro da virada científica que estava em andamento na época. Por outro lado, o caráter cósmico que o conceito de amor alcança em sua teoria, o que aliás pode ser uma das causas de sua grande fama no período, é justificativa suficiente para uma interpretação dos *Diálogos de Amor* que privilegie a cosmologia.

Mas além de ser uma abordagem de grande importância para a compreensão geral da obra, acreditamos que uma leitura dos *Diálogos* sob o recorte da cosmologia traz elementos relevantes para pensarmos a conexão da obra com a origem do autor. O apelido Leão Hebreu, que designa sua descendência judia, provavelmente foi uma denominação cunhada e usada por cristãos. A obra *Diálogos de Amor* tem um formato que corresponde ao renascimento, que se deu na cultura cristã europeia. Além disso, os temas abordados na obra também apresentam essa correspondência, sendo muitos os motivos que nos levam a ler esse texto como uma produção da renascença italiana. Outra característica renascentista é a de citar diversos autores e discutir diversas filosofias. Nesse sentido, de acordo com o lugar e o formato dos *Diálogos*, vemos com estranheza o fato de Leão Hebreu não citar nenhum autor cristão.

---

<sup>1</sup> PINES, Shlomo, “Medieval Doctrines in renaissance garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone ebreo’s *Dialoghi d’amore*”, in *Jewish Thought in the Sixteenth century*. ed. Bernard Dov Cooperman. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1983. p 391

<sup>2</sup> Ver ALAVINA, Fran O. *Espinosa, leitor de Leão Hebreu: um estudo sobre o Breve Tratado*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018, ver também VILA-CHÃ, J. J. *Amor intellectualis? : Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the intelligibility of love*. Braga: Publicações da Faculdade De Filosofia de Braga, 2006. p. 971 – 999.

<sup>3</sup> Ver: KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo Fechado ao Universo Infinito*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

Abravanel nasceu em uma família judia de bastante influência na Península Ibérica, região onde nasceu e viveu até cerca de trinta anos de idade. Devido a nomes como Averróis, Maimônides e Ibn Gabirol que produziram suas obras neste solo, a grande relevância da Península Ibérica para a história da filosofia é inquestionável. Entendemos que uma leitura focada na cosmologia dos *Diálogos de Amor* nos proporciona um olhar sobre o texto que enriquece o debate, tanto em relação às distinções da obra com o renascimento quanto a sua filiação com a tradição filosófica da Península Ibérica.

Escrito em formato de diálogo, este texto de Abravanel reproduz uma conversa de dois personagens que se encontram, aparentemente, ao acaso. Tendo suas falas reproduzidas sem nenhuma descrição de cenário, os interlocutores conversam sobre diversos assuntos, os quais mudam muitas vezes, ao sabor da curiosidade da personagem feminina Sofia. Como outros temas da obra, a cosmologia aparece em muitos momentos diferentes do texto. Assim, foi necessário juntar os diversos pontos em que o tema aparece e considerá-los com algum distanciamento dos outros temas.

Em primeiro lugar, buscamos entender como a noção cosmológica de Leão Hebreu foi construída. Isto nos leva à evidência inicial de que, na obra, esse tema é indissociável da noção de amor, visto que Abravanel descreve os diversos níveis do cosmos através da afirmação da presença do amor em cada um deles. Deste modo, após uma necessária contextualização de autor e obra, no primeiro capítulo, passamos a explicações da cosmologia de modo similar ao usado nos *Diálogos*. O segundo capítulo busca, assim como fez o personagem Fílon, mostrar como o amor está presente em todos os níveis do cosmos e em todos os seres de cada nível.

No primeiro capítulo iniciamos com uma perspectiva da vida do autor. Esta introdução é necessária não só por tratar-se de um pensador pouco conhecido, mas acreditamos que a exposição das origens de Judá Abravanel é fundamental para compreendermos aspectos que tornam sua obra bastante peculiar no contexto em que foi escrita. Após uma explanação sobre obra e contexto, ainda no primeiro capítulo, trazemos um resumo de cada um dos três diálogos, que comenta superficialmente os assuntos tratados, na ordem em que foram apresentados pelo autor.

É no segundo capítulo que a cosmologia dos *Diálogos de Amor* é explicada de modo mais aprofundado. Iniciamos com uma exposição sobre como amor surge no cosmos, passando brevemente por uma comparação com o conceito de amor exposto no *Banquete* de Platão. A partir de então, expomos o percurso feito nos *Diálogos*, que afirma a presença do amor nos diversos níveis de seres do cosmos, iniciando nos seres inferiores e finalizando no amor divino.

A teoria emanacionista das inteligências separadas da matéria, que foi usada por Abravanel para explicar como o amor passa do mundo angélico para os dois outros mundos, é o tema central do terceiro capítulo. Por meio desta teoria Abravanel pôde fundamentar sua afirmação de que o amor surge no que há de mais sublime no cosmos e é “compartilhado” com tudo que existe.

Finalizamos a exposição da cosmologia de Judá Abravanel expondo sua visão de retorno do cosmos ao Criador. A partir de então, buscamos um aprofundamento sobre a teoria das emanções e a relação de suas origens com a fundação da biblioteca de Bagdá, no século IX. Os últimos desenvolvimentos desse capítulo buscam expor as relações entre a filosofia judaica medieval e a consolidada tradição da filosofia do mundo islâmico. Além disso, buscamos afirmar a filiação da obra de Judá Abravanel a esta poderosa tradição, que tem seu grande marco de fundação na Bagdá do século IX. A filiação dos *Diálogos de Amor* a esta tradição já foi afirmada por Shlomo Pines, quando identificou nas páginas da obra os traços dos grandes sistemas filosóficos produzidos tanto na Península Ibérica quanto em outras partes do mundo islâmico.

Concluímos este trabalho com algumas considerações e uma explanação geral da cosmologia dos *Diálogos de Amor*. Nossas considerações visam afirmar que a interpretação da obra como um produto da filosofia medieval judaica e, portanto, do mundo islâmico pode ser uma caminho seguro para a explicação das distinções que os *Diálogos* têm em relação aos textos da renascença italiana.

## 1. LEÃO HEBREU, UM HOMEM DE SEU TEMPO:

### 1.1 VIDA

Judá Abravanel nasceu em Portugal, em meados da década de 1460, sua família judia tinha origem castelhana que reivindicava ascendência davídica.<sup>4</sup> Foi um homem bastante influente e seu reconhecimento não se devia apenas a sua grande erudição, mas também por ser um médico muito prestigiado. Suas habilidades médicas eram requisitadas por reis de Espanha e Itália e mesmo pelo alto clero de Roma. Um exemplo de sua influência política ocorreu em Nápoles, no ano de 1521, quando conseguiu reverter um decreto antissemita por meio de sua proximidade ao vice-rei. A lei em questão já havia sido aprovada em instâncias inferiores, tendo por objetivo acirrar a discriminação e a perseguição de judeus. Seu maior incentivador, Fra Francesco di l'Angelina, fazia pregações antijudaicas. Devido a atuação de Abravanel, além de vetar a lei, o vice-rei proibiu o franciscano de continuar a fazer pregações contra os judeus<sup>5</sup>.

A grande bagagem erudita de Judá Abravanel, demonstrada na exposição de inúmeras influências em *Diálogos de Amor*, deve-se certamente ao costume judeu de se prezar por rigorosa formação intelectual dos filhos homens. Em sua infância e juventude, Leão Hebreu provavelmente teve ambicioso programa de estudos, visto que seu pai, Isaac Abravanel, foi um grande exegeta da tradição judaica na Península Ibérica e também um importante conselheiro de Don Alfonso V. Acredita-se que Isaac, comentador de Maimônides na sinagoga, tenha sido o principal iniciador de Judá nos conhecimentos da Cabala, de filosofia e da teologia judaica, mas certamente o jovem Abravanel teve contato com outros mestres da sinagoga de Lisboa. No final do século XV, a comunidade judaica de Lisboa era uma das que mais se destacava culturalmente em toda a Península Ibérica. Como nos mostra João Vila-chã:

Sendo o pai homem de grande prestígio em todo o mundo judaico, um dos grandes membros intelectualmente mais distintos da comunidade hebraica, da residente em Portugal e não só, não devemos ter dúvidas em aceitar ter sido Judá Abravanel desde muito cedo iniciado nos meandros mais recônditos da multissecular sabedoria do Talmude, assim como em todos os outros aspectos, tanto teóricos como práticos, referentes à da lei judaica.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> GUIDI, Angela. “Chokmà e Filosofia: I Dialoghi d’amore di Yehudà Abravanel nella Cultura del Rinascimento”. In. *La Rassegna Mensile di Israel*, Vol. 73, No. 3, 2007, p. 3

<sup>5</sup> VILA-CHÃ, J. J. “Leão Hebreu e o significado da sua obra”. In: HEBREU, Leão. *Diálogos de Amor*. Tradução de Giacinto Manuppella. Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001, p. 38.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 10.

A posição em que se encontrava o pai de Judá Abravanel certamente proporcionou a ele um precioso contato “tanto com as grandes fontes de sabedoria árabe e, sobretudo, hebraica, como mesmo as grandes manifestações clássicas, gregas ou latinas, do saber ocidental.”<sup>7</sup> Entre os mestres que ensinavam na sinagoga de Lisboa, encontrava-se o rabbi Yosef ben Avraham Hayun, que era conhecido nesse tempo por seus comentários a *Jeremias*, aos *Salmos*, aos *Provérbios* e aos *Profetas*. Foi Yosef Hayun que ensinou assuntos relacionados à religião para Judá e seus irmãos. Este rabino escreveu uma dedicatória pessoal a Judá Abravanel em um exemplar de sua obra *Comentário aos Salmos*. Há também probabilidade de ter sido João de Sezira, médico renomado e conselheiro de D. Afonso V, o iniciador de Judá nas ciências de astronomia e medicina. Ambas ciências que ocupam grande importância na obra *Diálogos de Amor*, onde são usados diversos conhecimentos sobre anatomia, astronomia e geologia na formação de sua teoria sobre as relações amorosas entre todos os seres do universo. “Quanto ao estudo de obras de fora do judaísmo, assim como a maioria dos judeus de elite do século XV, Judá teria sido instruído tanto na tradição árabe-judaica medieval (ex: Maimonides, Averrois), quanto em estudos humanísticos importados da Itália”<sup>8</sup>.

É muito provável que a formação intelectual mais importante de Judá Abravanel tenha ocorrido em Portugal, no período anterior às grandes manifestações de intolerância religiosa por parte do poder político. Assim, é possível afirmar que foi em sua terra natal:

Onde se lançaram as grandes bases de seu sistema sincrético, muito antes de o mesmo poder florir no contexto do Renascimento Italiano, ou seja, aí mesmo onde seus conhecimentos seminais de Platão, Aristóteles e Plotino, para lá dos filósofos judeus e árabes, e até mesmo cristãos, da Idade Média, haveriam de desembocar na produção de *Diálogos de Amor*; obra hoje tida por uma das mais significativas e importantes de todas quantas, em termos de filosofia, se produziram durante o Renascimento.<sup>9</sup>

Após a morte de Don Afonso V, em 1481, e a subida ao trono de Don João II, o pai de Judá Abravanel teve que fugir de Portugal em 1483, deixando para trás sua reputação e sua fortuna. Don Isaac estava implicado em uma conspiração política contra João II, o duque de Bragança, e foi forçado a fugir para Sevilha, na Espanha.<sup>10</sup> Como mostra a citação abaixo, Dom Isaac corria perigo se ficasse em Portugal:

---

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> HUGHES, Aaron, W. “Judah Abravanel”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published Fri Dec 2, 200105; substantive revision Mon Sep 10, 2012.- Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/abravanel/> . Acesso em Março 2018.

<sup>9</sup> VILA-CHÃ, J. J. “Leão Hebreu e o significado da sua obra”... op. cit., p. 12.

<sup>10</sup> HUGHES, Aaron, W. “Judah Abravanel”... op. cit., - Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/abravanel/> . Acesso em Março 2018.

Julgado à revelia, dois anos depois da fuga, é condenado à morte em 30 de Maio de 1485 e todos os seus bens, que já não deveriam ser muitos, confiscados; mas a família, que o rei por vingança ou arдил podia reter em Portugal, nada sofreu, indo livremente juntar-se ao emigrado. Por isso, em 1483, nos aparece Leão Hebreu em Espanha (Toledo?), onde, muito provavelmente, continuou os estudos.<sup>11</sup>

Com uma reputação que se estendia para além das terras de Portugal, Isaac Abravanel dispunha de boas conexões e habilidades diplomáticas. Em pouco tempo foi convocado para corte de Ferdinando e Isabel, onde se tornaria conselheiro financeiro da família real.<sup>12</sup> Judá Abravanel, neste momento já adulto e médico prestigiado, tornou-se médico dos Reis Católicos da Espanha. Foi nesse período que o nosso filósofo se casou e teve seu primeiro filho, desfrutando uma vida confortável na Espanha até 1492, ano da promulgação do Decreto de Alhambra, que determinava a conversão dos judeus ao cristianismo ou a expulsão das terras Espanholas. Houve grande esforço por parte da nobreza em convencer a família Abravanel a se converter ao cristianismo, visto que os serviços de Isaac e Judá Abravanel eram muito estimados. Na ocasião foi proibida a retirada de ouro e joias da Espanha, mas Isaac conseguiu uma licença especial do rei Fernando para que ele e seu genro pudessem levar consigo 2000 ducados cada um. Outros judeus como Abraão Senior e Meir Melamed, também fundamentais para o funcionamento da administração financeira do reino, cederam aos apelos do rei e da rainha para converterem-se. Judá Abravanel teve que enviar seu filho mais velho para Portugal quando soube de uma tentativa de rapto, que aparentemente fora sancionada pelo Estado. O plano era educar o menino na fé cristã e fazer com que Judá se convertesse ao cristianismo. Quando soube do plano, Judá fez com que seu filho saísse da Espanha junto com sua babá cristã. O plano era resgatá-lo posteriormente, mas acabou com tendo um fim trágico, pois a criança tornou-se vítima dos batismos forçados decretados por Manuel I em 1497.<sup>13</sup>

A nova morada da família Abravanel seria Nápoles, que recebeu grande número de famílias judias. Na época, quem governava era o rei Ferrante I, que tinha forte tendência humanista. Ele não só incentivou a vinda de judeus para seu reino, mas também os ajudou com recursos financeiros em sua chegada. Com isso atraiu judeus de grande renome no contexto do Renascimento. Em Nápoles Judá Abravanel teve contato muito mais intenso com uma filosofia influenciada pelas interpretações da Cabala. A grande influência da Cabala é uma característica marcante da comunidade judaica de toda a Itália neste período, e seu estudo não se restringia aos judeus, visto que grandes intelectuais cristãos também buscavam seu conhecimento como, por exemplo, Pico Della Mirandola e Egidio da

<sup>11</sup> CARVALHO, Joaquim. *Historia e Historia da Filosofia*. Disponível em:

<http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/21-Capitulo-I-Biografia-de-Leao-Hebreu--> Acesso em: Março 2017.

<sup>12</sup> HUGHES, Aaron, W. “*Judah Abravanel*”... op. cit., - Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/abrabanel/> . Acesso em Março 2018.

<sup>13</sup> GUIDI, Angela. “Chokmà e Filosofia: I Dialoghi d’amore di Yehudà Abravanel nella Cultura del Rinascimento”... op. cit., p. 3.

Viterbo. Além disso, a influência dos judeus na Itália não se restringia à riqueza de suas interpretações bíblicas, pois exerciam diversas profissões com competência. No ambiente favorável de Nápoles a família Abravanel novamente passa a prosperar e Judá passa a aprofundar-se nas questões intelectuais de seu interesse. Em sua nova morada o filósofo pode desfrutar de um ambiente intelectual efervescente. De acordo com Vila-Chã:

O contexto napolitano estava marcado por uma cultura judaica muito próspera a qual se aliava à presença constante de intelectuais de grande renome no contexto italiano do Renascimento. Em Nápoles, com efeito, residiam nessa altura algumas das mais importantes figuras de cultura, quer judaica quer renascentista.<sup>14</sup>

Segundo Vila-Chã, Nápoles contava com uma cultura muito próspera e diversa daquela que Judá vivenciara na Península Ibérica, onde a filosofia judaica estava muito mais próxima do método escolástico de se pensar, influenciada principalmente por autores como Maimônides e Aristóteles. A tendência entre os judeus que residiam em Itália era de serem muito mais influenciados pelas interpretações de fontes cabalísticas.

Ao chegar na cidade italiana Abravanel familiarizou-se com círculos judaicos de maior relevância, pois a cidade contava com intelectuais judeus de grande renome no contexto italiano do Renascimento como, por exemplo, Judá bem Yehiel, Elia del Medigo e Jochanan Alemanno. O grande filósofo florentino, Pico Della Mirandola, recebeu ensinamentos tanto de Jochanan Alemanno quanto de Elia del Medigo. Mas Abravanel não frequentou apenas os círculos judaicos em Nápoles. Na mesma cidade, ele também participou de um dos círculos intelectuais mais importantes de todo o movimento humanista do Renascimento que tinha o grande humanista Giovanni Portano como aglutinador. Este período de intensa atividade intelectual de Judá Abravanel deu-se até 1495, quando Nápoles foi invadida por tropas francesas.

Nesse ínterim Abravanel deslocou-se para Gênova, possivelmente porque esta cidade oferecia boas oportunidades para profissionais cujo ofício exigia qualificação, como o da medicina. Foi Gênova a cidade que mais recebeu refugiados na ocasião do decreto de Alhambra em 1492, também contando com ambiente intelectual efervescente e presença de diversos humanistas importantes para o Renascimento italiano. É possível que Judá Abravanel tenha feito avanços importantes nos *Diálogos de Amor* neste momento. Mas este período de tolerância à fé judaica não durou muito em Gênova e as mudanças de humores do poder político em relação aos judeus fez com que Abravanel se deslocasse para outras cidades da Itália. Primeiro para Barletta e depois para

---

<sup>14</sup> VILA-CHÃ, J. J. “Leão Hebreu e o significado da sua obra”... op. cit., p.18.

Veneza. Existem especulações sobre a possibilidade de que ele tenha também viajado para Toscana, onde poderia ter-se encontrado com Giovanni Pico della Mirandola. Uma situação pouco provável.<sup>15</sup>

Após a derrota dos franceses em Nápoles no ano de 1501, Abravanel recebeu uma proposta do então rei de Nápoles para voltar à cidade que o recebera ao chegar em terras italianas, onde novamente estabeleceu moradia. O momento conturbado para o povo judeu no início do século XVI fez com que Judá fizesse mais alguns deslocamentos. O último dado documental que se tem do filósofo é de 1521, quando foi convidado a prestar atenção médica ao cardeal San Giorgio<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> HUGHES, Aaron, W. “*Judah Abravanel*”... op. cit., - Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/abrabanel/> . Acesso em Março 2018.

<sup>16</sup> Ibidem.



## 1.2. OBRA

Além dos *Diálogos de Amor*, Judá Abravanel também escreveu um poema autobiográfico de 137 versos em hebraico chamado *Telunah*, ou *Lamentações sobre o Destino*. Ele também escreveu poemas destinados a servir como dedicatórias a algumas obras de exegese do pai, Dom Isaac Abravanel. Outro escrito que se tem conhecimento é *De Coeli Harmonia*, do qual restou apenas o título, pois a obra foi perdida.

Já sua obra central, *Diálogos de Amor*, teve grande popularidade no período da Renascença. Considerada uma das obras filosóficas mais importantes do período, foi traduzida para praticamente todos os vernáculos da época<sup>17</sup>. Segundo o estudioso português Joaquim de Carvalho, o texto só caiu no esquecimento porque teve sua tradução espanhola, de 1590, incluída no *Index* da Contrarreforma<sup>18</sup>. A obra foi escrita em italiano e existem controvérsias sobre o período de sua produção. Alguns comentadores apontam para o ano de 1501-1502 devido a um trecho dos *Diálogos* em que um dos interlocutores diz estar no ano de 5262 do calendário judaico. De acordo com esta data o ano em questão seria o de 1501 no calendário gregoriano. O problema em relação a esta interpretação é que no ano em questão Abravanel ainda não poderia ter alcançado o domínio necessário da língua italiana para escrever a obra. Outra interpretação, baseada em manuscritos diversos, avança a data citada nos *Diálogos* para o ano de 5272, no calendário gregoriano a data corresponderia então ao ano de 1511-1512. Esta é uma data mais plausível, pois implica que Abravanel já estava na Itália por quase vinte anos quando escreveu a obra.<sup>19</sup>

Os *Diálogos de Amor* seguem tendências de textos filosóficos do período renascentista italiano desenvolvidos sob a influência da Academia de Florença. É comum nestes textos a presença de diversas correntes filosóficas. Abravanel foi influenciado por Pico della Mirandola e Marsílio Ficino. Segundo comentadores, especialmente Joaquim de Carvalho, nosso filósofo não apresenta em sua obra tanta erudição quanto os dois precursores.<sup>20</sup> Com relação a distinção entre Abravanel e os autores da academia florentina, João Vila-Chã afirma:

---

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> “A inclusão no *Index* da tradução espanhola de 1590 e o sabor acentuado da época foram causa do esquecimento em que caiu esta obra”. CARVALHO, Joaquim. *Historia e Historia da Filosofia*. Disponível em: <http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/22-Capitulo-II-A-obra-de-Leao-Hebreu-> - Acesso em: Março 2014.

<sup>19</sup> HUGHES, Aaron, W. “*Judah Abravanel*”... op. cit., - Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/abrabanel/> . Acesso em Março 2018.

<sup>20</sup> Afirmção que não encontra unanimidade entre comentadores.

Podemos dizer que Leão Hebreu partilha claramente quer do seu espírito quer da sua atitude, ainda que, por outro lado, se possa igualmente dizer que uma das coisas que distingue o nosso autor em relação a pensadores como Marsílio Ficino e Pico della Mirandola seja aquilo que de fato nele parece ser uma certa pobreza de erudição. Mas o mais interessante seria aqui sublinhar o facto de que, tal como Ficino e Pico della Mirandola se esforçaram por conciliar o seu cristianismo com a Academia (de Platão), assim também Leão Hebreu, o judeu de Portugal, tentou conciliar o seu judaísmo com a sabedoria platônica.<sup>21</sup>

Segundo João Vila-Chã, mesmo não tendo a mesma erudição que seus antecessores, Abravanel tem o mérito inegável de integrar de forma bastante harmoniosa temas filosóficos de origem não só gregos como também árabe e judaica. Outra característica surpreendente dos *Diálogos de Amor*, apontada por diversos pesquisadores, é que a obra tornou-se uma espécie de *best-seller* entre o público não-judeu. Esta grande popularidade levou a alguns interpretes a ver os *Diálogos* como uma obra epigônica<sup>22</sup>, que teria sido responsável pela disseminação das filosofias de Ficino e Pico. Tal interpretação, porém, não faz jus à importância e originalidade da obra.<sup>23</sup> O que é destacado por diversos comentadores como uma peculiaridade importante do texto de Abravanel, é a dimensão cósmica em que ele coloca o amor. Esse traço o diferencia de outras obras do período e lhe dá “um carácter verdadeiramente excepcional dentro da tradição dos tratados sobre amor que tanta importância tem para o contexto do Renascimento”<sup>24</sup>. O objetivo central da obra parece ser o de demonstrar que o amor está em todas as partes do cosmos. Assim, a “originalidade de Leão Hebreu (...) tem a ver com sua intenção explícita de desenvolver o que mais tarde haveria de ser designado uma filografia universal do amor”<sup>25</sup>. Segundo João Vila-Chã o que marca a originalidade dos *Diálogos de Amor* é a identidade entre o amor humano e o amor divino:

Os traços mais importantes de originalidade em Leão Hebreu têm sobretudo a ver com o facto de o nosso autor, numa abordagem que é claramente diferente da desenvolvida por Giovanni Pico della Mirandola, colocar sob um único conjunto de relações fundamentais tanto a dimensão horizontal do amor humano como o impulso vertical próprio do amor divino, o qual liga Deus as criaturas.<sup>26</sup>

A escrita no formato de diálogo era bastante apreciada na Itália do início do século XVI, além de ser o formato do próprio *Banquete* de Platão, mas o texto de Leão Hebreu tem a característica bastante incomum de tratar-se de um diálogo entre apenas duas pessoas. Nesta perspectiva, a relação entre os dois personagens, Fílon e Sofia, pode ser interpretada

<sup>21</sup> VILA-CHÃ, J. J. “Leão Hebreu e o significado da sua obra”... op. cit., p. 44.

<sup>22</sup> HUGHES, Aaron, W. “*Judah Abravanel*”... op. cit., - Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/abravanel/> . Acesso em Março 2018.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> VILA-CHÃ, J. J. “Leão Hebreu e o significado da sua obra”... op. cit., p. 45.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibidem.

simbolicamente como a relação entre Deus e a Criação. Esta peculiaridade de Abravanel também pode ser vista como uma consequência de sua filiação ao Judaísmo e da influência do texto bíblico *Cântico dos Cânticos* na filosofia judaica da Idade Média. No *Cântico dos Cânticos* a relação entre os locutores também é simbolizada como a relação entre Deus e a Criação. O texto de Abravanel oferece a transcrição de uma conversa de dois cortesãos que discordam sobre a natureza do amor. O personagem masculino Fílon, trata-se de um filósofo já consumado. Sofia, a personagem feminina, mesmo como uma estudante de filosofia, contribui significativamente para o desenvolvimento filosófico do trabalho. Fílon responde às perguntas e às críticas de Sofia ao mesmo tempo que a deseja fisicamente. Assim, esse desejo de Fílon por Sofia reflete o desejo de Deus em relação ao mundo, como o desejo de superior para inferior.<sup>27</sup>

Em *Diálogos de Amor*, Abravanel nos dá a ideia de um universo que é um organismo. Assim como entende que o homem é um indivíduo composto de três partes, o Universo é para ele também composto de três partes. O homem é um microcosmo, pois apresenta características fundamentais que são compartilhadas com o cosmos. Seguindo a tradição da cosmologia medieval, as três partes do Universo são três mundos dispostos hierarquicamente. O superior é o mundo inteligível ou mundo angélico, com as inteligências separadas da matéria. Abaixo deste está o mundo celeste que é composto pelos corpos do céu. Inferior aos dois primeiros está a terra, que é guardiã dos quatro elementos que formam toda a diversidade de seres existentes no mundo da geração e corrupção.

Aparentemente há pouca novidade no Universo apresentado por Leão Hebreu, mas a posição em que ele coloca o amor dá a sua obra bastante relevância. O amor é apresentado por ele como causa da união de todas as partes do Universo e dá unidade a ele. “Sendo Deus uno em unidade extremamente simples, é forçoso que o que procede d’Ele também o seja em total unidade; porque do uno, uno provém, e da pura unidade uma perfeita união<sup>28</sup>”. O amor é o que faz o mundo espiritual unir-se com o mundo material. As inteligências separadas não seriam as almas que dão vida aos corpos celestes se não os amassem. As almas intelectivas são obrigadas pelo amor a unirem-se aos corpos humanos e a alma do mundo, que é entendida por Judá Abravanel como o Intelecto Ativo, se une ao globo terrestre por amor.

A obra de Judá Abravanel também é inusitada com relação à tradição da filosofia judaica, isso é bastante perceptível ao observar sua cosmologia. A maioria dos filósofos judeus que o antecedem faz uma acomodação do modelo das esferas de Aristóteles com a fé judaica. Abravanel,

<sup>27</sup> HUGHES, Aaron, W. “*Judah Abravanel*”... op. cit., - Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/abrabanel/> . Acesso em Março 2018.

<sup>28</sup> HEBREU, Leão. *Diálogos de Amor*. Tradução de Giacinto Manuppella. Texto introdutório de João Vila-Chã S. J. Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa: 2001. p 209

por sua vez, estando no contexto renascentista e influenciado pelos círculos intelectuais italianos de tendências platônicas, desenvolve um verdadeiro debate entre interpretações filosóficas, religiosas, astrológicas e mitológicas. O que ele nos traz como resultado é uma cosmologia onde o universo é um ser vivo, como um animal provido de corpo. Além disso, todas as partes do universo estão ligadas entre si por uma relação de desejo e deleite. O amor é a causa da criação do Universo, da sua manutenção e de seu retorno ao Criador. Todo este esquema é mostrado sem deixar de afirmar os postulados mais essenciais do Judaísmo. Na história da filosofia judaica, Abravanel é indicado como uma importante figura de transição entre o medievo e a modernidade. Podendo ser contextualizado como o último dos medievais ou o primeiro dos modernos. Ele conversa com vários temas do platonismo e do renascimento, por outro lado, se inspira livremente na cosmologia e metafísica de seus predecessores medievais tanto judeus quanto islâmicos.<sup>29</sup>

Encontram-se duas diferenças que são bastante marcantes entre a obra de Abravanel e as de seus predecessores judeus. Tais diferenças também o aproximam dos seus contemporâneos. A primeira refere-se a sua quase total falta de preocupação com o antagonismo entre fé e razão que fora bastante trabalhado anteriormente entre os judeus, principalmente pelas discussões que se instauraram após a obra de Maimônides. Houve, nesse ínterim, grandes controvérsias entre aqueles que aceitavam ou não o ensino de obras filosóficas e não judaicas como válido no currículo dos judeus, sob a alegação de que tais estudos poderiam corromper a fé.<sup>30</sup> A segunda diferença em relação aos predecessores medievais é seu esforço em fazer comparações entre os mitos gregos e o Judaísmo. No esquema de Judá, há uma tentativa de afirmar uma identidade entre os mitos gregos e os ensinamentos da Torá. Além disso, Abravanel também postula a antecedência e a superioridade da sabedoria judaica nesta relação.

Os *Diálogos de Amor* são compostos por três diálogos, contextualizados em uma história de amor que acaba por não se realizar: o amor de Fílon por Sofia. Todos os três diálogos são o esforço de Fílon em conquistar sua amada, mas Sofia não cede às suas investidas. Versada em filosofia, ela busca saber se o amor que ele sente é verdadeiro e o que ele pensa sobre o amor e o Universo. Ela demonstra uma grande sede por conhecimento e Fílon responde suas questões com paciência.

O encadeamento dos argumentos do texto segue a orientação aristotélica de que o conhecimento deve se desenvolver do sensível em direção o inteligível. Em *Diálogos de Amor*, ele

---

<sup>29</sup> HUGHES, Aaron, W. “*Judah Abravanel*”... op. cit., - Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/abrabanel/> . Acesso em Março 2018.

<sup>30</sup> Ibidem.

explica primeiro a existência do amor no globo terrestre, iniciando com o âmbito psicológico de ligação entre amor e desejo. Em seguida, passa a explicar o amor em todo o mundo inferior, pois Filon entende que o amor está presente até mesmo na ligação dos elementos que estão na matéria primeira. Após explicar o amor no mundo inferior ele passa para o mundo celeste e depois para o mundo inteligível.

Buscando um entendimento mais abrangente da obra, iniciamos aqui com um resumo dos três diálogos:

### 1.2.1 Primeiro Diálogo

O primeiro diálogo começa com Fílon afirmando que conhecer Sofia o leva a sentir amor e desejo por ela. Esta primeira frase parece ter o propósito de já introduzir os temas centrais da obra, propondo uma conexão entre conhecimento, amor e desejo. Sofia vê contradição na proposição, visto que para ela não pode haver a coexistência do desejo e do amor na alma em relação ao mesmo objeto. Deste modo, o primeiro esforço argumentativo do texto é o de buscar definições para os conceitos de amor e desejo e analisar a possibilidade de identificação entre eles. Neste primeiro diálogo, admite-se alguma distinção entre os conceitos e afirma-se que as coisas podem ser amadas, mas não desejadas, o contrário sendo também possível. Uma questão importante a ser destacada neste início é que, como pressuposto tanto do amor quanto do desejo, é estabelecida a necessidade do conhecimento da coisa a ser desejada ou amada e o julgamento de que tal coisa é boa. Outro assunto que merece destaque são os três tipos de objetos de desejo ou amor: coisas úteis, coisas deleitáveis e coisas honestas. Quanto aos dois primeiros tipos, útil e deleitável, é necessária a moderação. Já o amor e o desejo das coisas honestas é chamada de virtude e seu excesso é elogiado.

As mudanças de direção tomadas no diálogo são quase sempre orientadas por Sofia. Quando está satisfeita com determinada explicação e não tem mais objeções a fazer sobre o tema que está sendo tratado, ela muda de assunto sem rodeios. Sendo ela a amada, Fílon acata seus pedidos com facilidade. Solicitado por Sofia, ele passa a tratar do tema da amizade entre os homens e o amor divino. Diz que a verdadeira amizade entre pessoas é vínculo de virtudes. O verdadeiro amigo vive sua própria vida e a vida da outra pessoa ao mesmo tempo. Assim, a verdadeira amizade honesta divide uma pessoa em duas e junta duas pessoas em uma. Já o amor divino é aquilo que reúne em si todos os objetos de amor honesto, pois a Divindade é o princípio o meio e o fim de todas as coisas honestas. É assim que podemos entender esta passagem:

O útil procura atingir o deleitável conveniente, e a necessária deleitação serve para a conservação da espécie humana com vista à perfeição da alma, a qual se torna perfeita primeiramente pelo hábito virtuoso, após este chegando à verdadeira sapiência, cujo fim é o conhecimento de Deus, suma sapiência, suma bondade e origem de todo o bem.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> HEBREU, Leão. *Diálogos de Amor...* op. cit., p. 87.

Assim, o conhecimento de Deus é definido, já no início do primeiro diálogo, como o fim último de todos os atos humanos. É neste momento que o texto começa a tratar de uma espécie de teoria do conhecimento. Pois o imenso Deus é amado na medida em que é conhecido. E sendo o Sumo Deus infinito, o conhecimento que o ser humano pode ter d'Ele não alcança sua incomensurável excelência. Aquele que conhece, compreende o conhecido na medida de seu poder cognoscitivo, e não segundo o poder do que é conhecido. Como a essência divina excede infinitamente o conhecimento humano o homem aspira à perpétua felicidade em um desejo ardoroso de aumentar cada vez mais seu conhecimento e amor divino.

Estabelecidas estas proposições, Sofia deseja saber em que consiste a beatitude humana. Fílon responde que a felicidade consiste nos hábitos da alma intelectual, mais especificamente a sapiência, pois só esta chega ao conhecimento mais alto das coisas espirituais. As virtudes morais são vias necessárias à felicidade, mas o próprio sujeito delas é a sapiência, que é o próprio lugar da felicidade. Desta maneira, é determinada a necessidade do conhecimento para alcançar a felicidade e o intelecto é colocado como aquilo que leva a beatitude.

Fílon passa a falar então, da natureza do intelecto, que potencialmente pode receber todas as coisas. A suprema perfeição e felicidade consiste na redução, de potência a ato, de todas as coisas que tem ser. A esta atualização última do intelecto dá-se o nome de copulação do intelecto possível com o intelecto agente. O que ocorre através de um único ato intelectual supremo, pois a possibilidade de se conhecer separadamente todas as coisas que tem ser é muito remota. No intelecto agente estão todas as coisas do universo, ao copular com ele todas se tornam conhecidas em conjunto, num único ato. Este conhecimento tem maior perfeição do que se fossem conhecidas cada uma das coisas do universo separadamente. O intelecto não tem uma natureza determinada, mas ele é todas as coisas. Quando em ato, o intelecto é puro ser e pura forma e contém em si todos os graus de ser, das formas e dos atos do universo. Mas enquanto for intelecto possível, é todas as coisas em potência e sua própria essência é o entendimento de todas as coisas potenciais. É apenas o ato copulativo que leva ao íntimo e coeso conhecimento de Deus.

Satisfeita com tais explicações, Sofia volta a falar sobre o amor que Fílon sente por ela. Caso ela conceda a satisfação do desejo dele, tal amor acabaria. A seu ver, quando um desejo é satisfeito o objeto de desejo torna-se desagradável. Fílon responde que nem todo o amor deleitável provoca fastio, mas apenas aqueles que contemplam os sentidos mais exteriores e materiais, a saber, o paladar e o tato. Aqueles amores que deleitam outros sentidos não levam ao fastio. Muito mais insaciável é o deleite da mente e do intelecto nos atos virtuosos e sábios. Na união entre homem e

mulher, após a satisfação do deleite que vem através do tato e do gosto, o amor dos corações não deixa de existir. Pelo contrário, reforça-se com a conversão do amante no outro, de modo que dois seres tornam-se um. Há dois tipos de amor entre homem e mulher, um que nasce do apetite e outro que nasce da razão. Este último, depois de engendrado pela razão cognoscitiva, não se deixa mais ser governado por ela. De tão desenfreado, este amor torna-se prejudicial ao amante. O amor desenfreado é característica de todo amor eficaz e grande, independente de ser lascivo ou não. Porém, quando o amor desenfreado é honesto, a virtude aumenta com o desenfreamento. Quando é desonesto, por outro lado, aumenta o erro.

Mesmo que o amor desenfreado não seja contido pela razão, ele não deixa de ter sua própria razão. Pois há no homem duas espécies de razão, a ordinária e a extraordinária. A primeira orienta o homem na vida honrada e o desvia de tudo que dificulta a compostura da vida humana. Por tais características, não pode regular o perfeito amor, visto que tal amor prejudica a própria pessoa quando segue a pessoa amada. A razão extraordinária, por sua vez, tem o intento de alcançar o objeto amado e não busca a conservação de suas coisas próprias, mas sim a união com o amado. Um amado que é mais nobre do que o amante. Assim, podemos afirmar que a razão ordinária nos faz buscar o útil e os prazeres honestos, já a extraordinária atormenta o ânimo e a pessoa com fim de alcançar algo que é mais nobre e digno.



### 1.2.2 Segundo Diálogo

Sem nenhuma descrição de cenário, o primeiro diálogo finaliza com a despedida dos interlocutores e o segundo se inicia com um novo encontro. Na conversa anterior, Fílon havia se referido à importância do amor em todo o universo, mas negou-se a demonstrá-la devido ao avanço do horário. Neste segundo encontro Sofia cobra dele que fale sobre a origem e genealogia do amor. Mas Fílon entende que antes que se fale do nascimento do amor é necessário falar da comunhão do seu ser e de sua ampla universalidade. Isso porque a comunhão do amor é mais evidente que sua origem e é das coisas conhecidas que se passa a conhecer aquelas que não se conhece. Inicialmente, Fílon define as causas de amor entre os animais e as causas de amor entre os homens. Também são discutidas as diferenças das causas de amor entre homens e animais.

Depois de falar sobre as causas de amor, Fílon passa a tratar do amor em seres vegetais e inanimados, o que é chamado por ele de amor natural. Os seres em questão são os quatro elementos, os corpos insensíveis e os vegetais. Mesmo que esses seres sejam inanimados e insensíveis, eles têm o conhecimento natural de seu fim e uma inclinação natural para ele. Os corpos graves são inclinados para descenderem e os leves para subirem. Movimentam-se desta forma como se buscassem seu lugar próprio, conhecido e desejado. Ainda que os corpos inanimados não tenham em si próprios o potencial cognoscitivo, eles são orientados pela Natureza ou Alma do Mundo com uma reta e infalível cognição. Esta orientação tem o fim de garantir a manutenção de suas naturezas e é entendida como o amor nesses seres.

Fílon deseja ser ainda mais abrangente e busca explicar o amor nos quatro elementos. Dentre eles a terra é o mais pesado e mais baixo, mesmo assim é nela que se geram uma multidão de espécies. Isso ocorre porque está compacta e no centro de tudo, o que faz com que ela receba as influências e os raios de estrelas, planetas e corpos celestes. De modo que a terra é a legítima mulher do corpo do céu. Nela, ele engendra toda ou a maior parte de sua geração. Os seres gerados pela terra a amam como uma mãe e ela cuida deles com dedicação e ternura.

Depois do elemento terra, Fílon fala da matéria que é comum aos quatro elementos, chamada de matéria primeira ou caos. É onde os quatro elementos estão em confusão e todas as coisas estão juntas e em potencial geração. Ela ama e deseja todas as formas das coisas geradas. Sem chegar a saciar-se com a presença atual de nenhuma das formas, ela sempre se enamora de outra forma que lhe falta, deixando uma e tomando outra. Não pode aguentar todas as formas em ato e recebe, sucessivamente, uma após outra. É o que Abravanel explica nesta passagem:

Assim como ela é a causa da contínua geração das formas que lhe faltam, assim ela própria é a causa da contínua corrupção das formas que possui. Por esse motivo alguns a apodam de 'meretriz', por não ter um único e firme amor a alguém, pois, quando o tem por um, deseja deixá-lo por outro. Apesar disso, com esse amor adúltero o mundo inferior se adorna de tantas e tão admiráveis diversidades assim belamente formadas.<sup>32</sup>

As causas de amor entre os elementos também são abordadas no texto. Por sua natureza eles se afastam uns dos outros, mas se juntam em amizade com a influência do Céu benigno. Mediante os movimentos e os raios do céu, os elementos se misturam e recebem formas mais sublimes, dependendo do grau de amizade. Quanto mais amizade e amor existe entre eles, em sua união, maior uniformidade alcançam e mais sublimes são as formas que recebem. Os graus vão desde os minerais até os seres humanos.

Convencida sobre a existência do amor em todos os corpos do mundo da geração e corrupção, Sofia ainda duvida que possa existir amor e desejo nos mundos celeste e inteligível, “não existindo neles alguma das paixões destes corpos geráveis”<sup>33</sup>. A primeira causa de amor no Céu apontada por Fílon é a geração. É por amor paterno que o Céu causa a geração na matéria primeira e na terra. É feita uma analogia entre a relação macho e fêmea com a relação Céu e terra, existindo uma copulação entre os dois.

Corroborando com a noção de homem como microcosmo, diversas analogias são feitas entre o corpo do Céu e o corpo humano: as estrelas fixas são os membros homogêneos, não organizados (nervos, veias etc). A carne é a substância do “corpo diáfano”<sup>34</sup>, que preenche os espaços vazios. Os sete planetas, por sua vez, são associados com sete órgãos vitais do corpo humano e com os órgãos de cognição da cabeça. Assim, cada um dos planetas é associado com duas partes do corpo humano. Esse maior número de partes no corpo humano ocorre porque o Céu é mais simples e espiritual, sendo capaz de gerar com os próprios membros e instrumentos de conhecimento. O homem e outros *animais perfeitos*<sup>35</sup> são imagem e simulacro do Céu, mas foi necessário separar neles os membros de geração e cognição por não terem a simplicidade e espiritualidade do Céu.

---

<sup>32</sup> Ibidem, p 129.

<sup>33</sup> Ibidem, p 132.

<sup>34</sup> Com a expressão *corpo diáfano*, Abravanel provavelmente desejou indicar aquilo que hoje chamamos de espaço entre os planetas.

<sup>35</sup> Com a expressão *animal perfeito* é possível que o autor desejou indicar aqueles que nós aconhecemos hoje como os mamíferos mais evoluídos.

Fílon explica que mesmo que ele tenha feito a analogia do céu como pai e a terra como mãe, isso não significa que os homens, todos os outros animais perfeitos e o próprio corpo do céu não possuam tanto o “*princípio*”<sup>36</sup> masculino quanto o feminino. O homem é simulacro do universo todo e por isso é chamado de microcosmo. Reforçando analogias entre os corpos de animais perfeitos e o corpo do céu, Fílon afirma que assim como nos corpos do mundo terrestre o corpo do céu também tem os seis lados: direita, esquerda, em cima, em baixo, frente e costas. O homem é simulacro do universo também em relação aos três mundos que compõem o cosmos: o mundo inferior da geração e corrupção, o mundo celeste e o mundo angélico. Esta analogia é feita dividindo o homem em três partes. A inferior é a da nutrição e geração que se estende desde os pés até o diafragma, correspondendo ao mundo inferior. Entre a parte inferior e a superior está a parte celeste que fica entre o diafragma e o pescoço. A cabeça corresponde ao mundo superior e espiritual do universo.

Explicadas estas associações, Sofia faz com que Fílon retorne ao tema do amor no mundo celeste. Ela compreendeu que existe o amor do céu pela terra e por todos os seres do mundo corruptível, mas não entende que possa haver amor entre os corpos celestes, visto que não existe geração entre eles. Em resposta, Fílon afirma que a perfeita concordância entre os movimentos dos planetas mostra que existe perfeito amor e amizade entre eles. Toda a concordância procede de verdadeira amizade e verdadeiro amor. A causa do amor entre os celestes é a conformidade de suas naturezas, o que leva a sua perfeição e a harmonia de seus movimentos. Outra causa do amor entre os celestes são as virtudes que eles têm, pois se movem perfeitamente para o bem do todo e não para o seu próprio.

Convencida de que existe amor entre os corpos celestes, Sofia faz um comentário sobre mitologia dizendo que não foi em vão que os poetas trataram de relações amorosas entre os deuses, mas julga ter sido um erro colocar nos deuses do céu a prática do amor lascivo e a participação em situações viciosas como as de adultério. Fílon explica para ela que os poetas antigos colocavam diversas intenções nos mitos que são chamadas de sentido e cada mito tem diversos sentidos encapsulados dentro dele. Ele também fala sobre o porquê dos poetas antigos não poderem explicitar o sentido literal dos conhecimentos que estavam transmitindo e a necessidade de tal conhecimento ser transmitido em formato de fábulas: “esclarecer demasiado a verdadeira e profunda ciência significa transmiti-la a indivíduos que não estão a altura dele e em cuja mente ela se corrompe e adultera”<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> O termo princípio não é usado pelo autor na página 137.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 150.

Como unicamente os grandes podem infringir a lei, foi Platão quem esclareceu um pouco mais tal conhecimento retirando-o do verso, mas sem o tirar da fábula. Já Aristóteles foi mais afoito, nas palavras de Filon, e retirou também a fábula dos assuntos da filosofia. A partir dessa explicação sobre alegoria, segue-se uma série de interpretações de diversos mitos, associando-os com filosofia a astrologia. Finalizado este primeiro momento dos *Diálogos* em que Fílon se debruça mais intensamente na interpretação de mitos, Sofia está convencida da existência de amor no mundo celeste, mas não de que os seres do mundo inteligível possam amar: “tu demonstraste que o amor é desejo de união, e a quem deseja falta-lhe aquilo que deseja; mas nos seres espirituais não existe falta, antes esta é própria da matéria”<sup>38</sup>.

Esta fala de Sofia veio em resposta a uma afirmação de Fílon, quando ele diz: “tal como o ser, a vida, o intelecto e qualquer outra perfeição, bondade e beleza depende dos elementos espirituais (...) o amor, primeiro e mais essencialmente se encontra no mundo intelectual e desse inclina-se para o corpóreo”<sup>39</sup>. Respondendo Sofia, ele passa a falar sobre o amor no mundo inteligível de acordo com a noção de que existe hierarquia entre as inteligências puras. Além disso, é importante compreender que tudo que existe deseja ser mais perfeito. Desta maneira, podemos entender que existe uma ordem de perfeições entre as inteligências separadas da matéria, onde os inferiores sempre amam e desejam unir-se com os superiores. E todas as inteligências separadas da matéria amam principalmente o supremo e perfeito Deus, fonte de todo ser e todo bem delas.

Sofia concorda que tais inteligências amem o que é superior a elas, mas não que possam amar o que é inferior, a saber, os seres dos mundos celeste e corruptível. Fílon explica que o superior ama o inferior com o fim de juntá-lo a si e ao tornar o inferior mais perfeito, torna-se mais perfeito também. Pois, “a deficiência do inferior acarreta deficiência do superior de que depende, já que a imperfeição do efeito é sinal de imperfeição da causa.”<sup>40</sup> Para afirmar que as inteligências separadas da matéria, quando movem seres inferiores a elas estão na verdade amando algo que é superior, Fílon usa Aristóteles. E fala das quatro causas das coisas naturais: a menos excelente delas é a material, seguida pela causa formal e causa agente, sendo a causa final mais excelente que as anteriores. O objetivo é argumentar que quando as inteligências separadas da matéria movem os corpos celestes, estão atuando por amor a algo superior a elas que é a causa final. Assim, o fim último das inteligências separadas da matéria não reside nelas mesmas.

---

<sup>38</sup> Ibidem, p. 200.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 202.

Quanto a esta questão, Sofia ainda deseja saber quais seres podem ser superiores às inteligências imateriais. E também como tais inteligências gozam a união com seus superiores ao amar os inferiores. É neste momento que Fílon cita pela primeira vez a cosmologia daqueles que ele chama de “filósofos comentadores de Aristóteles”, dizendo que também eles buscaram resolver esta questão:

Os filósofos comentadores de Aristóteles procuram saber quem seriam esse seres tão excelentes, que são finos e mais sublimes que as almas intelectivas que movem os céus; e a primeira academia árabe Alfarrábi, Avicena, Algazel, e o nosso rabi Moisés, do Egito, no seu Moreh, dizem que a cada orbe estão ordenadas duas inteligências, uma das quais o move segundo causas eficientes – e é a alma intelectual motora daquele orbe, – e a outra move-o segundo causas finais, pois é o fim pelo qual o motor, isto é, a inteligência que anima o céu, move o seu orbe: esta é amada pela outra como inteligência mais excelente, e, desejando unir-se com o objeto do seu amor, eternamente move o próprio céu.<sup>41</sup>

Para estes filósofos a primeira inteligência não é o sumo Deus mas sim o fim pelo qual atua este primeiro motor. Fílon diz que esta opinião não é aceita por todos os filósofos. Para Averróis o número de inteligências é igual ao de orbes e “não há inconveniência em Deus ser apropriado ao orbe, como alma ou forma que dá ser ao céu superior, visto que tais almas estão separadas da matéria”<sup>42</sup>. Para esta interpretação da filosofia aristotélica, a inteligência que move os orbes é fim de si mesma, mas Fílon não parece concordar com ela. Quando Sofia pergunta qual era a intenção de Aristóteles ele diz que era a de “demonstrar que o fim de todos os motores dos céus é uma inteligência mais sublime e superior a todas, amada por todos com desejo de se unir a ela”<sup>43</sup>.

Quanto ao que Sofia havia perguntado sobre o amor do mundo inteligível aos mundos inferiores, Fílon a responde com a noção do universo como um indivíduo, a qual já havia se referido anteriormente. Nesse indivíduo, o todo e cada uma das partes foram produzidos por Deus para um fim comum. Assim, amando os inferiores os seres superiores corroboram para o bem do indivíduo. O amor é a causa do ser do mundo e obriga que haja união entre as partes do universo. O segundo diálogo finaliza com uma breve discussão sobre se existe em Sofia amor por Fílon.

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 204.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 205.

### 1.2.3 Terceiro Diálogo

No terceiro encontro dos dois personagens, podemos notar que Fílon está demasiadamente abstraído pelo amor à Sofia. Curiosa com o estado do amante, a amada busca saber mais sobre o alheamento da realidade que sente aquele que está sob o efeito do amor. Fílon explica que imagem da beleza do objeto amado se instala no “centro do coração e no coração da mente”<sup>44</sup>. É um estado próximo do sono, mas o amor consome o amante e não o revigora como o sono.

A mente governa os sentidos e os movimentos voluntários. Quando se recolhe a si própria para contemplar a coisa amada, foge das partes exteriores do corpo e abandona os sentidos e movimentos. A alma em si é una e indivisível, mas estende-se virtualmente por todo o corpo e dilata-se até a superfície, dividindo-se em diversas operações relacionadas ao sentido ao movimento e a nutrição. Assim, a alma pode voar facilmente para as coisas corpóreas e ainda recolher-se toda unida às coisas espirituais.

Sofia mostra-se convencida das implicações da contemplação amorosa e pergunta sobre a possibilidade desta contemplação elevar tanto a mente, que mesmo o vínculo entre alma e corpo se rompa. Fílon responde que assim foi a morte dos bem-aventurados, pois contemplaram a beleza divina com um anseio supremo e “vertendo nela toda a alma, abandonaram o corpo. Por isso a sagrada escritura, falando da morte dos dois santos pastores Moisés e Aarão. Disse que morreram pela boca de Deus”<sup>45</sup>.

Este processo é possível porque a alma, diferente do intelecto que é em tudo uniforme, tem natureza mista e é intermediária entre o mundo intelectual e o corpóreo. Ela deve ter inteligência espiritual e mutação corpórea, pois de outro modo não poderia sair de sua inteligência para animar os corpos. Ela não é espiritual e nem corporal, movendo-se incessantemente de uma natureza para outra em movimento circular. Para elucidar essa questão Fílon faz uma analogia entre a lua e a alma humana. Assim como a lua se ilumina quando sob a influência do sol e se escurece quando virada para a terra, a alma humana também se ilumina ou escurece ao se direcionar para matéria ou para o intelecto.

---

<sup>44</sup> Ibidem, p. 217.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 221.

Após a analogia citada acima, Sofia volta a insistir que Fílon fale do nascimento do amor. Essa questão fora deixada para um momento posterior, quando ele explicou que é das coisas conhecidas que se passa a conhecer aquelas que não se conhece. Para tratar o assunto nesse novo momento, Fílon postula uma nova definição de amor. Diversamente das discussões do primeiro diálogo, aqui é determinada a identidade entre amor e desejo, mas não encontra grande resistência de Sofia desta vez. Fílon afirma que:

Tudo bem considerado, amor e desejo são realmente uma mesma coisa, muito embora na linguagem corrente cada um deles tem alguma particularidade, como disseste. Por isso, no final daquela nossa conversa concluímos que amor é desejo de união com a coisa amada, e aclaramos de que modo todo desejo é amor e todo amor é desejo; e, de harmonia com esta exposição, acabo agora de definir o amor, em geral, como desejo de alguma coisa.<sup>46</sup>

Trata-se então da universalidade do amor e de sua abrangência cósmica. Inicia-se a discussão da existência do amor em Deus, distinguindo o amor que existe na criação e o amor que existe n'Ele. Fílon critica a noção trazida por Platão no *Banquete*, que mostra o amor como um grande *daimon*, posicionado entre os deuses e os homens.

Fílon fala também das diferenciações entre bem e belo, trazendo a ideia de que o bem tem uma significação universal para todos os seres, o que não ocorre com o belo. Define-se por fim o belo como aquilo que é bom com beleza. A beleza acrescenta alguma coisa a aquilo que é bom, para além da bondade dele. A beleza é definida como graça que deleita o ânimo pelo seu conhecimento e move a alma a amar. A coisa ou pessoa boa em que se encontra essa graça é bela. Como apenas os dois sentidos superiores (visão e audição) podem perceber a beleza, a beleza é algo da parte intelectual e superior do universo. Desenvolve-se desta maneira uma oposição entre beleza e matéria, que é o lugar da *disformidade*<sup>47</sup>. Nesta parte também é discutida a superioridade do amado em relação ao amante, criticando-se à visão oposta trazida por Platão no *Banquete*.

Depois disso, Fílon aborda a origem do universo de acordo com a tradição filosófica e judaica. São colocadas em debate as visões aristotélica, platônica e bíblica sobre a origem do mundo. A aristotélica entende que todo o mundo foi criado *ab aeterno*. Platão diz que apenas a matéria ou Caos foi criado *ab aeterno* e o mundo no princípio do tempo. Já os fiéis entendem que tudo foi criado do nada. Ele comenta a teologia hebraica e a astrologia com relação ao ano cósmico

---

<sup>46</sup> Ibidem, p. 248.

<sup>47</sup> A palavra *disformidade* é usada na obra para indicar a ausência de forma na matéria.

e os ciclos de dissolução do universo. Também é feita uma assimilação entre a visão cabalística e a platônica.

Passando por todos esses assuntos, Sofia se mostra interessada e satisfeita com as explicações, mas faz com que Fílon retorne ao tema do nascimento do amor. E ele atende ao pedido da amada:

O primeiro amor é do primeiro amante ao primeiro amado. Mas como nenhum deles nunca nasceu, sendo antes eternos um no outro, é forçoso também acrescentar que o amor deles, que é o primeiro amor, nunca nasceu, antes é eterno como eles, de ambos produzido *ab aeterno* (...) O primeiro amante é Deus, que conhece e quer; o primeiro amado é o próprio Deus, suma Beleza.<sup>48</sup>

Sofia recebe tais afirmações como absurdas e faz uma série de questionamentos. Fílon explica que não é possível falar do amor divino com a mesma linguagem que se fala do amor mundano. Em Deus não faz diferença ser amante e amado. N'Ele, esta relação entre amante e amado torna sua unidade mais perfeita e simples. Não podemos conceber esta unidade, porque quando a pura simplicidade de Deus se imprime em um espelho intelectual, produz uma reverberação trina. A Divindade excede infinitamente nossa natureza intelectual. Basta ao nosso espelho intelectual receber e configurar a imensa essência divina na medida da capacidade da sua natureza cognitiva, mesmo que esta essência seja infinitamente desproporcionada e não se consiga chegar à sua natureza. Nosso intelecto multiplica relativa e reflexivamente a Divindade em três, pois uma coisa clara e simples não pode se imprimir em outra menos clara do que ela a não ser multiplicando o seu sublime brilho em diversas luzes menos fulgentes.

Fílon consegue com que Sofia aceite as explicações sobre este amor que é uno com Deus, mas ela deseja então saber sobre o nascimento do amor no mundo criado. O Criador, amando a sua própria Beleza, desejou produzir um filho à sua semelhança. Este desejo foi o primeiro amor que não é intrínseco à Divindade, o amor de Deus para com o mundo produzido. Quando este primeiro amor extrínseco nasceu, deu origem a primeira criação dos primeiros pais mundanos e do próprio mundo, que são o Intelecto Primeiro e o Caos. O próximo amor a nascer foi o amor do Caos, como mãe, ao Intelecto Primeiro, como pai. Por meio deste amor foi engendrado o mundo. Há outro amor extrínseco que foi necessário na criação. Este é o amor que todas as partes do universo têm uma

---

<sup>48</sup> Ibidem, p. 291.



para com a outra e para com o todo. Todos estes três últimos amores surgiram quando nasceu o mundo.

Sofia ainda não aceita que no mundo criado o amor tenha surgido no mundo celeste e que seja maior e mais amplo nele. Em suas objeções ela usa a definição de amor feita por Fílon anteriormente. Ele havia dito que o amor é ensejado pela visão e pelo desejo da beleza, o que leva a pensar que existe maior amor nos seres que têm mais carência de beleza. Ela argumenta que não poderia haver mais amor no mundo angélico, visto que o mundo inteligível é onde existe mais beleza.

Estas objeções de Sofia levam a uma série de argumentações importantes na obra. O mundo angélico tem igual carência da Beleza divina e mais amor por Ela, porque tem maior conhecimento de tal Beleza. A beleza de todo o mundo criado está em igual distância da Beleza divina. Isso porque a Beleza de Deus é infinita e se diferencia infinitamente de qualquer parte, maior ou menor, daquilo que é finito. Filon afirma que:

A beleza divina, que é infinita, avanta-se à mais bela das inteligências apartadas da matéria, não menos que ao menos belo dos corpos corruptíveis, já que ela é medida de todos e nenhum deles é medida dela; enfim, tanto falta daquela suma beleza ao Anjo primeiro, quanto ao mais vil verme da Terra.<sup>49</sup>

Mesmo assim, há diferenças com relação à carência de beleza no mundo angélico e no mundo corruptível. No primeiro tem-se a carência da Beleza divina em ato, mas não em potência, devido à existência do conhecimento Dela. Já no mundo corruptível a falta está não só em ato como também em potência, o que é chamado no texto de *privação absoluta*<sup>50</sup>. No caso de um ser humano alcançar a copulação com o intelecto ativo ele se torna um meio termo entre o humano e o angélico. Segundo o texto, apenas Moisés teve visão direta da Beleza divina.

Convencida de que o amor nasceu no mundo angélico, Sofia pergunta como o amor é transmitido do mundo angélico para os outros mundos. Com isso aborda-se a teoria árabe das inteligências separadas da matéria. Fílon afirma que o processo de geração do mundo ocorre através do amor que às inteligências têm ao contemplar a Beleza divina e sua própria beleza. Ele também explica que a contemplação das inteligências inferiores é indireta e apenas o Intelecto Primeiro contempla diretamente a Beleza divina. Sofia admira-se com a explanação e pergunta sobre a

---

<sup>49</sup> Ibidem, p. 304.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 308.

discordância de outros árabes sobre este ponto. A resposta é que, para Averróis, Aristóteles entende que a multidão coordenada das essências do universo depende diretamente de Deus. Assim tudo se ajunta como membros de um indivíduo. Mediante essa união integral todas as suas partes em conjunto podem depender da simplíssima unidade divina.

Depois de satisfazer estas dúvidas, Fílon novamente passa a interpretar mitos, inicialmente falando de Cupido e depois da alegoria do andrógino de Platão. Ele entende que o andrógino é decorrente do mito de Adão e Eva. Nessa questão, Platão teria se aprofundado e esclarecido mais o mito hebraico. Fala também do mito trazido por Diotima, que apresenta o amor como filho de Poros e Penia. A abordagem dos mitos desenrolou-se a partir da pergunta de Sofia sobre quem são os pais do amor no mundo. Depois do desenvolvimento da questão no âmbito mitológico, ela pergunta quem são os pais do amor segundo Fílon e pede que ele fale clara e despretensiosamente sobre sua posição. Opondo-se à versão de Diotima ele afirma que o pai comum de todo o amor é o Belo e a mãe comum é o conhecimento do Belo misturado com carência. O Belo amado é o pai que gera o amor, e a mãe é o intelecto amante engravidado do sêmen do Belo. Todo amor é princípio, meio e fim. Princípio no próprio amado, meio na reverberação que tem no amante, e fim na fruição unitiva do amante com o seu princípio amado.

A partir daí inicia-se uma espécie de conclusão. É possível dizer isso por que são retomadas e arrematadas importantes questões tratadas anteriormente. Fílon retorna à defesa da espiritualidade da Beleza e disformidade da matéria, que é fundamento de todos os corpos inferiores. A matéria é por si disforme e mãe de toda a deformidade. Quando é enformada por participação do mundo espiritual, se torna bela. As formas são irradiadas na matéria pelo intelecto divino e pela Alma do Mundo. Todos os corpos têm alguma beleza que lhe é dada pela forma que lhe enforma. Porém, nem todos são belos na mesma medida. Quanto mais fealdade material a forma é capaz de eliminar, mais belo torna o corpo. Faz-se analogia com as criações humanas, onde a ideia do objeto criado também é mais bela na mente do artífice que na materialidade do objeto.

O tema da cognição da beleza também é retomado e é mostrado de forma mais abrangente. Os olhos de nossa alma e do intelecto se ajustam às belezas espirituais. A nossa alma racional é imagem da Alma do Mundo e leva obscuramente configuradas todas as formas existentes na Alma do Mundo. Por ser semelhante conhece-as uma a uma, saboreia a beleza delas e as ama.

A Suma Beleza divina como a Ideia do Universo é desenvolvida de forma mais elaborada nessa parte final do terceiro diálogo. A Beleza que se derrama em cada parte do universo e faz com que os corpos sejam belos, é a primeira Beleza produzida, pela qual os belos são feitos belos um a

um. Esta Beleza por si mesma fora dos corpos é a própria arte científica do Artífice, do sumo Opífice. A Beleza dos corpos naturais é o próprio resplandecer das Ideias. Assim, as Ideias são as verdadeiras belezas que fazem todos os corpos belos. Elas são as noções do universo criado, pois todas as partes do universo são preexistentes no intelecto do Criador, onde estão em toda a sua perfeição. A existência delas é evidente porque a ordem do todo e das partes do mundo criado não existe por acaso. As noções do universo são necessárias para que haja esta ordem, são o que denominamos ideias.

Introduzida a noção da Suma Beleza divina como aquilo que faz de todo o mundo belo, retoma-se a discussão sobre unidade e multiplicidade. No Intelecto divino todas as ideias estão em pura unidade e são a Suma Beleza divina. O texto retorna também à dificuldade de linguagem para a compreensão desta unidade. São usadas duas analogias: as múltiplas cores do arco-íris e a unidade da luz solar; um conceito no intelecto humano que já perde sua unidade quando numa compacta imaginação e mais ainda quando dividido na materialidade das palavras de um discurso. Trata-se também da superioridade do Criador em relação à criação. Ele é mais excelente que o universo criado na mesma medida que uma pessoa verdadeira é mais excelente que sua imagem no espelho e que a luz é mais excelente que a sombra que lhe é correlativa.

Fílon também explica melhor a questão sobre a essência do Sumo Deus e sua visão sobre as divergências entre Platão e Aristóteles nesse assunto. Ele afirma que para Aristóteles a Suma Beleza e Ideia do universo pode sim ser considerada como o Sumo Deus e que Platão parece entender que existe distinção entre eles. No entendimento de Fílon, Platão diz que o Intelecto divino depende e emana do Sumo Deus, que é a fonte de que emana o Primeiro Intelecto. Assim, o Criador não seria um Ente, mas sim um “*Sobreente*”<sup>51</sup>. Fílon afirma que não há linguagem para expressar esta distinção e que filósofos como Avicena, Al-Ghazali e Maimônides tentaram expressá-la. Ele, por sua vez, não busca expressar e diz que não o faz por serem tentativas de conciliação entre Platão e Aristóteles e que tais tentativas não alcançam a grandeza de nenhuma das duas visões. Mas na concepção de Fílon o Sumo Deus não é a Suma Beleza, a primeira Ideia do Universo. Isso porque Ele mesmo não é algo que se possa chamar de Beleza, mas sim a primeira origem da Beleza, é a fonte, o manancial de onde brota a Primeira Beleza e a Suma Sapiência. Pelo conhecimento da Sapiência divina se sabe que ela tem um princípio, mas este princípio não é algo que se possa ver ou que se possa classificar como Beleza. Visto que a ideia de beleza está ligada à ideia de visão. Para reforçar seu argumento Fílon interpreta trechos da Torá e afirma que assim como Platão, Moisés

---

<sup>51</sup> Algo que está além do que se pode chamar de “ente”.

afirmava a distinção supracitada. Ele interpreta também Salomão de modo a demonstrar que o *Cântico dos Cânticos* diz que a Beleza divina torna bela cada uma das partes do universo.

O texto se aprofunda na questão do amor de Deus. O primeiro amor divino foi a causa que produziu o universo e ininterruptamente o conserva, produzindo sempre para evitar sua dissolução. Já o segundo amor divino é o que leva o universo criado a alcançar a sua perfeição suprema. Posteriormente é introduzido o tema da perfeição do universo. Todo ser que é produzido tem duas perfeições: a primeira é ser uma imagem fiel da ideia que levou à produção. A segunda é que ele seja aproveitado na própria aplicação para a qual é feito. Esta é a finalidade do existir de qualquer coisa produzida. Tem-se, assim, o ser da coisa produzida que é o fim e a atuação daquele que a produz e o fim da coisa produzida que é a sua atuação e a finalidade do seu existir. O universo criado tem muitos atos perfectivos, mas todos eles são subordinados e são também caminhos para se chegar ao último, o fim para qual foi criado, o ato perfeitíssimo. O ato supremo de perfeição do universo consiste no seu retorno à Divindade. Neste esquema, o homem é colocado como responsável pelo ato final e perfeitíssimo do universo. É desenvolvida aqui uma identidade entre o ato de amor e o de cognição.

A imagem do universo como um círculo, que já havia sido citada por Fílon, é retomada no final da obra. Ela serve para representar os graus de ser da criação. Separa-se o círculo em dois semicírculos, o primeiro representando a criação de superior para inferior e o segundo representando a ascensão de inferior para superior. Depois disso discute-se a questão do deleite de Deus. O amor divino é a inclinação da sua belíssima Sapiência para a sua imagem, isto é, para o mundo por Ele produzido. Este fim ocorre com o retorno do mundo à união com a sua Suma Beleza. O deleite de Deus é a perfeita união da sua imagem com Ele próprio. Nem a alegria nem a tristeza são afecções n'Ele, mas o deleite é a aprazível reverberação da perfeição do seu efeito.

A necessidade do amor de Deus na criação é última questão abordada no texto antes que a conversa se desvie para questões relativas ao amor de Fílon por Sofia. Tais questões poderiam dar ensejo a novas discussões num quarto diálogo. Quanto à necessidade do amor divino no mundo, o amor da criação ao Criador é aquele que conduz a delectável união beatificante com Ele. Mesmo que seja o amor do universo criado aquele que conduz a união beatificante com o Criador, é o amor de Deus ao universo que o solicita para a sua divina união.

### 1.3 CONTEXTO E RELAÇÃO COM O RENASCIMENTO

A obra de Judá Abravanel é dependente do contexto intelectual que ele encontrou no ambiente italiano, especialmente da filosofia desenvolvida pelos frequentadores da Academia de Florença no final do século XV. Sem as características de uma universidade, a Academia Florentina foi fundada por Cosimo de Medici e era composta por um grupo de estudiosos que se reuniam sistematicamente. O grupo foi fortemente influenciado por Gemistus Plethon, um estudioso e entusiasta de Platão que havia chegado de Bizâncio em 1438. A academia também foi chamada de platônica, pois o estudo de Platão e dos neoplatônicos foi o principal motivo de aglutinação dos membros. Dentre eles os que mais se destacam são Marsilio Ficino e Pico Della Mirândola, dos quais Judá Abravanel tornou-se herdeiro.

Marsilio Ficino fez a primeira tradução das obras completas de Platão e Plotino para o latim. Traduziu também diversos outros neoplatônicos e escritos de tradições teológicas pagãs anteriores a Platão, como obras atribuídas a Pitágoras e Hemes Trimegistro. As obras traduzidas por Ficino alcançaram grande popularidade no platonismo renascentista. Os textos escritos por ele afirmam a imortalidade da alma e atribuem à alma humana um lugar central na hierarquia do universo. Sua filosofia influenciou místicos com a ênfase da elevação espiritual da alma para Deus através da contemplação, mas também influenciou filósofos da natureza com sua doutrina da unidade do mundo através da alma. O termo *amor platônico* foi cunhado para expressar sua doutrina do amor espiritual no sentido platônico, que tornou-se um dos conceitos mais populares da literatura do final do Renascimento.

O tema amor tem grande importância na filosofia de Ficino, para quem é este o tema que liga cristianismo e platonismo. Ele entende que o amor do qual fala São Paulo, que é direcionado à Beleza absoluta que é Deus, e o amor de Platão são um e o mesmo. Assim como mais tarde Judá Abravanel faria, a noção do cosmos de Ficino apresenta o universo como um sistema harmonioso e belo que consiste em graus. Os graus vão das coisas corpóreas até a unidade absoluta de Deus e o homem é responsável pela ligação entre os reinos espiritual e material. Também já está em Ficino a noção de apetite em coisas inanimadas. Numa doutrina que remonta a Aristóteles e ao seu entendimento das causas finais, todas as coisas são dirigidas por Deus para um fim natural e a essência de todas as coisas é sempre acompanhada de um desejo ou um amor para este fim. Desta maneira, Ficino combina a teoria aristotélica das causas finais com a doutrina de uma hierarquia de apetites, que tem origem neoplatônica.

Outro aspecto de Ficino compartilhado por Abravanel é a teoria neoplatônica da participação ou comunicação ontológica. Ficino a usa para expor a relação que as coisas particulares têm com a Ideia universal. Na hierarquia universal das coisas, cada ser participa de alguma forma na essência dos seres que lhe são superiores. “Cada princípio que constitui a essência de um gênero faz com que todos os outros membros participem dessa essência, ainda que de um modo diminuído e inferior”.<sup>52</sup>

Giovanni Pico Della Mirandola é outro nome da Academia de Florença que influenciou Abravanel. A obra de Pico se aprofunda na questão da dignidade do homem, um tema fortemente afirmado na renascença e que é encontrado em diversas fontes da antiguidade. Em Platão a alma humana é entendida como um intermédio entre o mundo corpóreo e o mundo transcendente das formas puras ou ideias. Esta noção foi adotada e desenvolvida por neoplatônicos e medievais. Na Idade Media o entendimento primordial que se tinha da ideia de dignidade do homem era o estatuto de criança feita à imagem de Deus e que essa criança era capaz de atingir a salvação. Por outro lado, é comum entre os medievais afirmar a perda desta dignidade natural devido a queda de Adão<sup>53</sup>.

A primeira figura do renascimento a escrever sobre o tema da dignidade do homem foi Francisco Petrarca, no século XIV. Preocupado com o materialismo de seu tempo ele criticou a postura de seus contemporâneos, dedicados ao seguimento dogmático da filosofia natural aristotélica. Sua oposição não se direcionava necessariamente a Aristóteles, mas sim a angústia moral e espiritual de seus contemporâneos. Argumentava que o conhecimento da natureza é inútil se não buscarmos o conhecimento da natureza do homem. Para Petrarca, não existe nada mais admirável e merecedor de atenção que a alma humana. Com esta noção perspicaz dos problemas de sua época, ele assume o papel de conselheiro moral de seu tempo, propondo uma experiência de verdadeira renovação religiosa. Uma nova atitude de fé e de confiança na graça da salvação.

Conhecido como pai do humanismo, Petrarca de fato teve sucesso em sua proposta. O homem, sua dignidade e seu lugar privilegiado no universo, tornou-se uma das principais características do humanismo renascentista, sendo enfatizado por diversos autores. Na academia de Florença, já na segunda metade do século XV, Ficino desenvolveu uma filosofia em que o próprio ser do homem é fundamentalmente afetado pela qualidade da sua própria capacidade operativa de escolha. Pico Della Mirandola, por sua vez, enriquece esta posição filosófica e sua obra, *Discurso Sobre a Dignidade do Homem*, transformou o humanismo renascentista. “Um humanismo que

<sup>52</sup> VILA-CHÃ, J. J. “Renascimento, Humanismo e Filosofia: Considerações sobre alguns Temas e Figuras.” In: Revista Portuguesa de Filosofia, p. 739-771, t. 58, fasc. 4 (2002), p. 749.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 757.

doravante se pode resumir com a ideia de que o ser humano está verdadeiramente dotado com a liberdade de determinar e de escolher o seu próprio destino”<sup>54</sup>.

Ambos os filósofos, Ficino e Pico, citam um grande número de fontes filosóficas, religiosas e místicas em seus textos, buscando sintetizá-las. Esta característica é também observada em Abravanel e é um dos aspectos mais evidentes da filosofia renascentista. A própria noção de Renascimento indica um restabelecimento do passado, o que promove o ecletismo. Houve autores que buscaram atualizar aspectos particulares de doutrinas antigas como epicurismo, estoicismo e ceticismo. Mas a renascença também gerou, entre os séculos XV e XVI, diversos pensadores originais que exerceriam grande influência, como Nicolau de Cusa, Ficino, Pico e Abravanel. Mesmo com uma grande diversidade de teorias, podemos encontrar uma tendência filosófica que é comum na literatura humanista: a crença no valor do homem, nas humanidades e na importância dos textos antigos.

O interesse e devoção dos intelectuais do renascimento pelos textos clássicos foi direcionado especialmente para autores como Platão, Aristóteles, Cícero e Virgílio. Nas universidades, desde o século XII, as questões de conhecimento e sabedoria eram ordenadas nas disciplinas de teologia, jurisprudência, medicina, matemática, filosofia e os chamados *studia humanitas*. A matemática era estudada juntamente à astronomia e à astrologia. A filosofia tratava-se sobretudo de lógica, filosofia natural e metafísica. Já nas *studia humanitas* ensinavam-se coisas como gramática, retórica, história e ética. “As formas predominantes de atividade literária (as *Literaturgattungen*) eram então o compêndio, o comentário, a *quaestio* e o tratado”<sup>55</sup>. Tais formas literárias eram destinadas não só aos estudantes e professores universitários, mas também ao público leigo. Um público muito culto, mas que não frequentava a universidade. Ao longo de algum tempo, as questões da moral e da vida prática passaram a ganhar grande interesse e as sutilezas lógicas e especulações metafísicas abstratas perderam terreno.

Foi nesse contexto que se formaram círculos intelectuais interessados por diversas tradições antigas, entre as quais o judaísmo adquiriu uma importância considerável. No início do século XV, fase em que os *Diálogos de Amor* foram escritos, as reflexões sobre os temas próprios do neoplatonismo ficiniano já haviam começado. Ficino havia buscado conhecimento de cabala e de filosofia judaica e os estudiosos do período fizeram “uma reavaliação literária das razões mais requintadamente eróticas contidos em sua produção”<sup>56</sup>. Quando Judá chegou em Nápoles em 1492,

---

<sup>54</sup> Ibidem, p. 761.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 740.

as traduções de Ficino das obras platônicas, além de seu *Commentarium in Convivium Platonis*, já estavam disponíveis há alguns anos, exercendo significativa influência especialmente na Itália.

Em uma datação muito próxima Pico della Mirandola desempenhou um projeto de harmonizar diferentes doutrinas religiosas e filosóficas onde a sabedoria hebraica era o elemento fundamental. Ele havia finalizado uma de suas obras filosóficas mais ambiciosas *De Ente et Uno* com o fim de mostrar um acordo substancial entre a metafísica de Platão e Aristóteles. Em seguida, dedicou-se a uma obra anti-astrológica que teve notável ressonância nos círculos científicos da época: *Disputationes adversus Astrologiam divinatricem*. Pico buscou a ajuda de diversos colaboradores judeus para acessar textos cabalísticos que eram desconhecidos para o mundo cristão. Inicialmente ele entrou em contato com o averroísta Elia del Medigo, posteriormente com Flavio Mitridate e com o cabalista Yochanan Alemanno. Pico não solicitava apenas traduções dos textos já existentes para o latim, mas também edições de trabalhos e consultas orais sobre problemas teológicos e exegéticos.

Para Pico, a sabedoria hebraica era fundamental para a afirmação das verdades cristãs. O interesse da Academia de Florença por textos judaicos levou a uma verdadeira abertura em relação aos judeus entre os intelectuais italianos cristãos. Os judeus que possibilitaram o acesso aos textos hebreus acabaram por desempenhar um papel de mediadores culturais. Além de introduzirem em suas comunidades textos externos ao mundo judaico, suas orientações intelectuais ou suas escolhas lexicais influenciariam significativamente a recepção de textos e doutrinas judaicas por leitores cristãos<sup>57</sup>.

A família Abravanel, mesmo não tendo contato com o ambiente florentino, estava ciente das concepções elaboradas nos círculos intelectuais próximos a Pico e Ficino. Isaac Abravanel comunicava-se com diversos expoentes do mundo judaico do século XV, ele conhecia algumas das traduções de Platão feitas por Marsilio Ficino, as quais faz referência em seu comentário sobre Deuteronomio.<sup>58</sup> Entre as correspondências trocadas por Isaac e outros expoentes judeus estão as de Saul ha-Cohen, um dos discípulos do averroísta Elia del Medigo, o primeiro professor hebreu de Pico.<sup>59</sup> Na carta, Saul trata das escolhas intelectuais de Judá Abravanel, dizendo que este buscava uma abertura da tradição medieval aristotélica-averroísta da filosofia judaica às tendências

<sup>56</sup> GUIDI, Angela. "Chokmà e Filosofia: I Dialoghi d'amore di Yehudà Abravanel nella Cultura del Rinascimento" ... op. cit., p. 5, tradução nossa.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 7, tradução nossa.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Ibidem, p. 8.



humanistas neoplatônicas. Uma postura que já fora criticada por Elia del Medigo e que o próprio Saul parecia não aprovar. O nosso entendimento, como explanaremos mais adiante, é de que Leão Hebreu de fato consegue conciliar as tendências renascentistas com a tradição árabe-judaica de sua formação na Península Ibérica, pelo menos no âmbito da cosmologia.

Dentre os expoentes judeus dos círculos intelectuais italianos que possivelmente influenciaram Judá Abravanel, destaca-se o cabalista Yochanan Alemanno (1435-1504), que em 1492 completou seu comentário ao texto bíblico “*Cântico dos Cânticos*” atribuído ao rei Salomão. O comentário fora encomendado por Pico della Mirandola e traça um perfil do rei de Israel que está em conformidade com o ideal de sábio elaborado pela cultura italiana do final do século XV. Além disso, o texto desenha um itinerário amoroso que culmina no arrebatamento místico pela divindade. Para a comentadora Angela Guidi, o personagem masculino dos *Diálogos de Amor* tem diversas características em comum com o ideal de sábio elaborado por Alemanno<sup>60</sup>. A influência de Alemanno em Judá Abravanel também é apontada por outros comentadores.

O impacto do contexto italiano na elaboração dos *Diálogos de Amor* é evidente. A própria preocupação com a abordagem do amor como um tema capaz de fazer a síntese de tradições antigas com a religiosidade do período foi iniciada por Marcílio Ficino. Como já foi dito, um dos feitos mais importantes de Judá no âmbito filosófico é a abrangência cósmica que ele dá ao amor. Ficino já havia tratado do tema em seu *De amore*, mas o texto de Judá “não se trata meramente de aproximação ao modelo expositivo platônico, tal como realizado por Ficino”<sup>61</sup>. Em Abravanel o amor não é algo que está apenas entre os deuses e os homens como em Platão, mas é a causa da própria criação do universo. Desta maneira, com relação a hierarquia cosmológica medieval, o amor de Abravanel não está apenas no topo dos seres da criação, mas na própria intimidade do Criador.

A cosmologia que foi elaborada no período medieval, é resultado de uma acomodação das teorias aristotélica e neoplatônica. Esta maneira de entender o cosmos teve sua origem no Mundo Islâmico<sup>62</sup> quando “al-Fârâbi e, mais tarde, Ibn Sinâ ou, como ficou conhecido no Ocidente, Avicena (950 -1037 d.C.), elaboraram um sistema cosmológico inspirado nas Enéadas de Plotino (203 -270

<sup>60</sup> “Embora Sofia seja muito crítica e exigente, ela não possui o conhecimento e a profundidade de seu amante. Em vez disso, ele quer que ele resolva suas dúvidas, de acordo com um plano que segue regras específicas e regras estabelecidas por Fílon. Assim, este último aparece não só como um amante, mas também como um paciente mestre, que se esforça para resolver problemas cada vez mais complexos, a fim de satisfazer os pedidos de sua amada”. Ibidem. p. 56, Tradução nossa.

<sup>61</sup> ALAVINA, Fran O. *Espinosa, leitor de Leão Hebreu: um estudo sobre o Breve Tratado*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018. p. 16.

<sup>62</sup> Com a expressão “Mundo Islâmico” desejamos nos referir ao território conquistado pelo vasto Império Islâmico a partir do século VII. Também é uma expressão usada aqui para marcar a diferença com o mundo cristão liderado pelo Império Bizantino.

d.C.), obra que chegou aos árabes em partes e ficou conhecida com o nome de *Teologia Aristotélica*<sup>63</sup>. Inicialmente elaborada por al-Fârâbi, a teoria islâmica das inteligências foi mais desenvolvida posteriormente por Avicena. É bastante interessante para nós notar que o texto *A origem e o retorno*, em que Avicena expõe sua cosmologia, já nos dá a noção de que o amor está presente no próprio Criador. É o que podemos ver no trecho a seguir:

Portanto, o ser necessário que está no máximo de perfeição, de beleza e de esplendor e que entende que ele próprio está em tal máximo de beleza e esplendor, e isto pela plenitude do intelecto, e comunica que aquele que entende e o entendido na verdade são um – ele próprio será por si mesmo o máximo amante e amado, o máximo delectável e delectante.<sup>64</sup>

Sabendo que na filosofia de Al-Farabi e Avicena o Deus único é denominado pelo conceito de ser necessário, podemos notar que estes autores já atribuem a Deus algumas das noções que são fundamentais para a teoria dos *Diálogos de Amor*. Estamos nos referindo as noções de beleza, amor e prazer. Encontramos também outro texto de Avicena que corrobora para a noção de que Leão Hebreu estava trazendo a compreensão cosmológica árabe-judaica para responder aos anseios renascentistas relativos ao amor. Em *al-Risala fi'l-Ishq (Epístola Sobre o Amor)*<sup>65</sup>, Avicena já explica o amor como presente em todos os seres do universo. As semelhanças entre os conceitos de amor expressos no texto de Avicena e de Judá são bastante abrangentes. Além disso, segundo comentadores, “não há outra teoria árabe de amor cósmico que tenha mais concordância com a de Leão Hebreu nos *Diálogos de Amor* do que a proposta por Avicenna em seu *al-Risala fi'l-Ishq*”<sup>66</sup>. O problema em se afirmar que Judá de fato teve acesso este tratado de Avicena é a incerteza sobre a disposição de traduções da obra, nos séculos XV e XVI, que Abravanel pudesse ler.

Retornando ao período renascentista, mesmo com o grande interesse de muitos intelectuais da época pelos textos platônicos e neoplatônicos, a tradição inaugurada e mantida pelo pensamento de Aristóteles manteve-se forte e viável. Com relação ao pensamento cosmológico, mesmo que o platonismo e o estoicismo que tenham minado alguns aspectos da cosmologia aristotélica, esta última permaneceu hegemônica. Aspectos como a finitude e a esfericidade do cosmos, a Terra como

<sup>63</sup> PEREIRA, R. H. S. *A teoria das dez inteligências na filosofia árabe*, Hypnos. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade, Ano 2, n. 3, 1997, pp. 74-80. p. 74.

<sup>64</sup> AVICENA. *A origem e o retorno*. Tradução e aparelho crítico de Jamil Ibraim Iskandar. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2005. p. 38.

<sup>65</sup> RUSSO, Carolina, M. *O conceito de Amor em Ibn Sīnā : uma leitura a partir da Risāla fi 'Al- 'iṣṣq*. Guarulhos: Universidade Federal de São Paulo, 2017.

<sup>66</sup> VILA-CHÃ, J. J. *Amor intellectualis? : Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the intelligibility of love*. Braga: Publicacoes da Faculdade De Filosofia de Braga, 2006. p. 465, tradução nossa.

o centro do universo e a hierarquia entre mundo lunar e sublunar permaneceram inalterados.<sup>67</sup> Estas características podem ser encontradas mesmo em autores posteriores a Abravanel como Bernardino Telesio e Francesco Patrizi. Com uma proposta diferente destes três pensadores em relação a cosmologia, Abravanel não parece ter a intenção de desenvolver uma nova concepção de universo. Ao contrário disso, ao apresentar sua cosmologia ele parece dizer que os medievais já tinham soluções para alguns dos questionamentos renascentistas relacionados ao amor.

---

<sup>67</sup> GRANADA, Miguel A. “New visions of the cosmos.” In *Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, edited by James Hankins, 270–276. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 270.

## **2. UM UNIVERSO DESCRITO A PARTIR DO AMOR:**

### **2.1 – O AMOR COMO FORÇA MOTRIZ DO UNIVERSO**

O amor é apresentado por Judá Abravanel como causa da união entre todas as partes do universo, é o que dá unidade ao cosmos. Além disso, o amor é também a causa da criação do universo e de todos os movimentos que levam ao que poderíamos chamar, na linguagem contemporânea, de “evolução”. No universo mostrado por Judá Abravanel tudo está em movimento e todos os atos que ocorrem nele são caminhos para o ato mais importante, que é o de união com o Criador. Este ato, chamado por Judá Abravanel de “ato supremo”, também é causado por amor. De modo que o amor é apresentado como causa da criação, da manutenção e do retorno do universo ao Criador. Deus cria o universo por causa do amor que existe eternamente em sua essência. Este amor eterno é aquele que Ele tem por sua própria Beleza.

### 2.1.1 A origem do amor

O primeiro amor é aquele do primeiro amante ao primeiro amado. Mas como nesse caso o amante e o amado são eternos, o amor deles também é eterno. O primeiro amante é Deus, que conhece e quer. O primeiro amado, por sua vez, é também o próprio Deus, pois o primeiro amado é a Suma Beleza, que é a Beleza de Deus. Com isso não se quer dizer que Deus deseja a si a mesmo pela existência de qualquer carência n'Ele. Em Deus não faz diferença ser amante e ser amado, pois esta relação intrínseca torna a sua unidade mais perfeita e simples. O cognoscente, a coisa conhecida e o conhecimento é uma coisa só n'Ele, pois Ele é o amante, o amado e o próprio amor.

Não podemos conceber esta unidade, porque quando a pura simplicidade de Deus se imprime no nosso espelho intelectual, produz uma trina reverberação. Nosso intelecto, que está em potência, não pode compreender a Divindade, que excede infinitamente a natureza intelectual dele. Basta ao nosso espelho intelectual receber e configurar a imensa essência divina na medida da capacidade de sua natureza cognitiva. Isso ocorre mesmo que esta essência seja infinitamente desproporcionada e nosso intelecto não consiga chegar à natureza do objeto. Nosso intelecto multiplica relativa e reflexivamente a Divindade em três, visto que uma coisa clara e simples não pode se imprimir em outra menos clara do que ela a não ser multiplicando o seu sublime brilho em diversas luzes menos brilhantes.

O intelecto em potência transforma a unidade em trindade, porque ele é em si trino e não pode compreender a unidade sem relação trina. Isso não quer dizer que ele transforma o *um* em *três*, mas sim que ele só é capaz de compreender o *um* sob forma trina. O *um* significa “primeira forma”, o *dois* significa “matéria primeira” e *três* o “primeiro ente”. Da mesma maneira, o inteligente, a coisa entendida e a inteligência estão unidos quando estão em ato e são a mesma coisa, mas quando em potência estão separados e são três coisas diferentes. Desta forma, tanto o amado, quanto o amante e o amor são uma coisa só quando em ato e são três coisas separadas quando em potência.

Para explicar melhor a impossibilidade do intelecto em potência entender a unidade, Abrevanel dá o exemplo da intelecção do fogo. O homem é inteligente e a natureza do fogo é coisa que ele percebe. Quando o intelecto do homem está em potência, o homem, o fogo e a inteligência do homem que percebe o fogo são três coisas separadas. Porém, quando o intelecto humano entende o fogo em ato, une-se com a essência do fogo, e é uma e a mesma coisa que aquele fogo intelectual. Quando o intelecto está em ato não há separação entre a mente, a intelecção e a coisa.

Depois deste amor, que é incompreensível pelo intelecto em potência por ser eterno, uno, e intrínseco a Deus, vem aquele amor pelo qual o mundo foi criado. Este primeiro amor extrínseco nasceu no momento em que nasceu o universo. O Criador, amando a sua própria Beleza, desejou produzir um filho à sua semelhança. Este segundo desejo foi o primeiro amor que não é intrínseco à Divindade, é o amor de Deus para com o mundo produzido. Como qualquer coisa produzida e gerada, o mundo é engendrado de pai e mãe. Para Abravanel, qualquer que seja a geração, só pode ocorrer mediante o amor entre pai e mãe, é o amor que os une em ato gerativo. Os pais do universo criado são um com Deus. A Suma Beleza é o verdadeiro pai, o primeiro amado. A Mente divina é a primeira mãe, esta é a Sapiência divina, a visão divina que conhece a sua Beleza. Assim, o pai e a mãe do universo criado são uma só coisa com a Divindade.

Quando o primeiro amor extrínseco nasceu, deu origem à primeira criação dos primeiros pais mundanos e do próprio mundo criado. Estes pais mundanos são os dois primeiros gerados por Deus na criação do mundo. São eles o Intelecto Primeiro e o Caos. No Intelecto Primeiro resplandecem todas as Ideias do sumo Artífice, que é pai formador e engendrador do mundo. O Caos é umbrífero da sombra de todas as ideias, pois contém todas as essências delas, e é mãe do mundo. Estes dois foram instrumentos engendrades, por meio dos quais Deus com amor desiderativo, criou, enformou e matizou todo o universo criado à semelhança da Beleza, Sapiência ou Essência divina.

No universo criado, além do amor divino, que é primeiro extrínseco à Divindade, houve outro que foi necessário para a criação. Este amor foi o do Caos como mãe, ao Intelecto Primeiro como pai. E foi por meio deste segundo amor extrínseco que o mundo foi engendrado. Porém, existe ainda um terceiro amor extrínseco à Divindade que foi necessário na criação e no ser do mundo. Este é o amor que todas as partes do universo têm uma para com a outra e para com o todo. Todos estes três últimos amores surgiram quando nasceram os dois primeiros pais, e quando nasceu o mundo. De modo que, no primeiro início de todo o universo, nasceu o amor desiderativo de Deus pela criação do mundo à imagem de sua Beleza e Sapiência. Posteriormente, feitos os dois primeiros pais mundanos, nasceu o seu amor recíproco. Depois de formado o mundo todo, com suas partes, nasceu o terceiro amor, o unitivo.

Começamos nossa exposição com a origem do amor para facilitar a compreensão. Porém, nos *Diálogos de Amor*, este primeiro amor, que é o amor de Deus, é exposto apenas no terceiro diálogo. Isto porque Abravanel segue a orientação aristotélica de que o conhecimento deve se desenvolver do sensível em direção o inteligível. Em *Diálogos de Amor*, ele explica primeiro a

existência do amor no globo terrestre, iniciando com o âmbito psicológico de ligação entre amor e desejo. Em seguida, passa a explicar o amor em todo o mundo inferior, pois segundo ele o amor está presente até mesmo na ligação dos elementos na matéria primeira. Após explicar o amor no mundo inferior ele passa para o mundo celeste e depois para o mundo inteligível.

### 2.1.2 - A influência platônica: Uma discussão com o *Banquete*.

O conceito de amor expresso em *Diálogos de Amor* permite uma visão do amor como algo presente em todas as relações de geração entre os entes do cosmos e mesmo antes da criação. O amor é causa da geração de todos os entes, da ligação entre eles e mesmo da unidade do universo.

Uma questão que pode surgir ao se observar esta universalidade do amor em Judá Abravanel é uma possível divergência com o conceito de amor expresso no *Banquete* de Platão. No diálogo do mestre da academia, Sócrates é o último a discursar e apresenta o amor como um *daimon*, algo que está entre os deuses e os homens. Mesmo no discurso de Erixímaco, que apresenta o amor como universal, o amor é mostrado como benigno ou maligno.

As semelhanças entre o conceito de amor em Abravanel e no *Banquete* são encontradas tanto em questões pontuais quanto em uma visão global de *Diálogos de Amor*. Assim como Platão, Abravanel entende que o amor é o desejo e a busca do belo. Mas se o amor não é o belo, ou a beleza, como ele poderia ser parte de Deus? É este o argumento de Sócrates ao afirmar que o amor não é uma divindade. Se o amor é a busca do bem e da imortalidade, não pode ser ele mesmo belo e imortal. Em determinado momento dos *Diálogos de Amor*, Abravanel responde diretamente a este problema, diz que está tratando “sobre o amor do universo mais generalizadamente do que fez Platão no seu *Banquete* (...) o princípio do amor em todo o mundo criado, ao passo que ele (Platão) se limita ao princípio do amor humano”<sup>68</sup>. Este momento do texto está no meio do terceiro e último diálogo, onde o filósofo ainda não aprofunda a questão. De modo que só é possível ter um entendimento de sua resposta depois que ele desenvolve uma noção mais abrangente tanto do conceito de amor quanto do conceito de beleza. O que será expresso quando a obra se aproxima do fim.

O discurso de Sócrates no *Banquete* apresenta o amor como o que está entre dois extremos, entre o mortal e o imortal, entre os deuses e os homens. O amor não é o belo nem o feio, não é o ignorante nem o sábio. Ele é o desejo do que é bom. É o desejo de ter algo que se almeja e, além disso, o desejo de ter para sempre. A ação que é chamada de amor naquele que ama é um “parto em beleza, tanto no corpo quanto na alma”<sup>69</sup>. Assim, o amor é mostrado como aquilo que causa a geração e a geração é o que faz com que o mortal participe da imortalidade. Gerando, os seres mortais têm condições de permanecerem vivos naquilo que é gerado. E o desejo e a busca da

<sup>68</sup> HEBREU, Leão. *Diálogos de Amor...* op. cit., p. 316.

<sup>69</sup> PLATÃO. *O Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. ed. Abril Cultural, São Paulo. 1972, p. 44.



imortalidade é, no mortal, a busca do bem. Segundo os ensinamentos que Sócrates diz ter escutado de uma sacerdotisa chamada Diotima, quando os homens chegam em certa idade, sua natureza deseja dar a luz. Neste momento, quando se aproxima do belo, da beleza, “o que está em concepção, acalma-se, e de júbilo transborda, e dá à luz e gera”<sup>70</sup>. Na definição dos *Diálogos de Amor* de Judá Abravanel, “a Beleza é a graça que, deleitando o ânimo pelo seu conhecimento, o move a amar”<sup>71</sup>.

Assim, em Abravanel a visão e o conhecimento da beleza, que é a causa do amor, toma grandes proporções. A geração é também de grande relevância em sua filosofia. Todos os seres gerados têm pai e mãe, além de serem resultado do amor causado pela visão da beleza e da copulação com ela. Como se trata de um autor de origem judaica, ele entende que Deus é o criador do universo e que Ele é uno e indivisível. Sendo o universo um ser criado, também ele é resultado do amor e da copulação com a Beleza. Deste modo, Abravanel coloca o amor na essência divina e Deus não apenas ama, mas em sua eternidade Ele é o amado, o amante e o próprio amor. O universo, para o filósofo de origem judaica, teve um momento de criação. Isto ocorre quando Deus, olhando para sua Suma Beleza, ama e copula com Ela. Assim, o universo é gerado como uma imagem perfeita da Suma Beleza divina.

Tudo o que é criado necessita ser gerado de mãe e pai. E o universo não poderia ter sido gerado de mãe e pai senão mediante o amor de uma para o outro, pois é o amor que os une em ato gerativo. Os primeiros pais do universo criado são um com Deus. O pai do universo como um ente é a Suma Beleza e a mãe é a Suma Sapiência. Esta última é a visão que Deus tem de sua própria Beleza, é o conhecimento Dela e o desejo que Ele tem por Ela, esta é a origem do amor. Assim, o amor nasceu intrínseco à Divindade, mas o fato de que o universo foi gerado pelo desejo de Deus por sua própria Beleza não quer dizer que Deus deseja a si a mesmo por existir qualquer carência n’Ele. Na intimidade Divina o amante, o amado e o próprio amor estão em plena unidade.

Se compararmos o amor do discurso de Sócrates no Banquete com o de *Diálogos de Amor*, perceberemos que o amor de Abravanel permanece com algumas características fundamentais do amor platônico. Ele continua sendo o desejo do belo e um “parto em beleza”. Aquele que ama nos *Diálogos de Amor* é também “o que está em concepção”, e que, na linguagem de Abravanel, quando vê e conhece a beleza, “acalma-se, e de júbilo transborda, e dá à luz e gera”. Porém, na visão do filósofo de origem judaica, este processo ocorre também nas inteligências separadas da matéria e mesmo na eternidade do Criador. Com os desenvolvimentos de *Diálogos de Amor*, o amor adquire

---

<sup>70</sup> Ibidem.

<sup>71</sup> HEBREU, Leão. *Diálogos de Amor...* op. cit., p. 165.

eternidade e participa de toda a geração que liga os seres no universo, além de possibilitar a unidade do cosmos.

## 2.2 - O AMOR NOS SERES:

### 2.2.1 - O amor nos seres inanimados e nos seres não humanos do mundo sublunar:

A parte cosmológica dos *Diálogos* se inicia quando surge uma questão de Sofia sobre a origem do amor, já no início do segundo dos três diálogos. Fílon, seguindo a orientação aristotélica quanto à ordem do conhecimento, responde:

Se queres que falemos do nascimento do amor, convirá que na presente prática, te informe primeiramente da comunhão do seu ser e da sua ampla universalidade; depois noutra oportunidade, falaremos do seu nascimento. (...) Porque a comunhão do amor é para nós mais evidente do que sua origem; e é das coisas conhecidas que se passa a conhecer aquelas que não se conhecem.<sup>72</sup>

A partir de então Leão Hebreu passa a mostrar como o amor está presente em toda a comunhão de seres do mundo inferior. Não apenas nos seres humanos e animais, mas também nas plantas e até mesmo na união dos quatro elementos que se encontram misturados confusamente na matéria primeira, antes de formarem corpos. É por amor que estes quatro elementos se unem e formam os corpos do mundo corruptível. Quanto maior o grau de amizade entre eles mais excelentes são os corpos que formam, desde os minerais até os corpos humanos, capazes de unirem-se às almas intelectivas.

Dentre os quatro elementos a terra é o mais pesado, grosso e preguiçoso. Esse elemento gosta do repouso distante do céu mais do que qualquer outro. A água busca estar perto da terra, mas por cima dela, pois é um pouco menos lenta e preguiçosa. Já o ar, sendo muito leve, gosta de estar perto do céu. O fogo, por sua vez, é o mais sutil e não busca estar perto de nenhum elemento a não ser o ar. Essa tendência natural de cada um dos elementos é chamada por Abravanel de amor. Pois cada um dos quatro elementos gosta da quietude junto de um dos outros. Obviamente que se os elementos não têm sentimentos, eles não podem sentir amor, mas é a Alma do Mundo que zela pela manutenção de suas naturezas. Esta Alma do Mundo é também chamada por Leão Hebreu de “Natureza” e seu conceito será trabalhado de forma mais abrangente neste trabalho quando falarmos dos graus de entes do mundo inteligível. Para descrevê-la o autor usa uma metáfora:

---

<sup>72</sup> Ibidem, p. 116.

Tal como uma seta que busca diretamente o alvo, não por seu próprio conhecimento, mas pela cognição do atirador que a aponta, assim estes corpos irracionais procuram o seu próprio lugar e fim, não por cognição própria, mas pela reta cognição do primeiro Criador, infusa na alma do mundo e na natureza universal das coisas inferiores.<sup>73</sup>

Quanto maior é a amizade ou amor entre estes quatro elementos, mais elevado é o corpo que produzem e mais belas são as formas que recebem. No primeiro grau de amizade os quatro elementos recebem as formas dos minerais, chamados por Abravanel de mistos não animados. São chamados de mistos porque decorrem da mistura dos elementos e de “não animados” porque não recebem alma. Nas pedras, a dureza é decorrente da terra, a claridade é decorrente da água, a transparência vem do ar. Já a cintilação dos raios das pedras preciosas vem do fogo. Neste primeiro grau de amizade dos elementos, quanto mais amizade e uniformidade se encontrar entre eles, mais perfeita é a forma do composto, pedra ou metal.

Quando estes elementos contrários têm entre si uma amizade mais elevada, eles alcançam o segundo grau de amizade, tendo mais uniformidade e menos excesso de cada um deles. A partir daí eles também recebem as formas da alma vegetativa, que são mais excelentes que as formas decorrentes apenas da mistura dos elementos. Nas plantas esta alma é responsável pela germinação, pela nutrição e pelo crescimento, assim como pela geração de outros entes da mesma espécie. Além disso, a diferença de perfeição entre as espécies de plantas também é causada pela maior ou menor amizade entre os elementos que as formam. Porém, quando já estão num terceiro grau de amizade os elementos passam a receber as formas da alma sensitiva, junto com as formas mistas e as formas da alma vegetativa. Com a alma sensitiva, os animais têm os sentidos e o movimento local junto com a fantasia e o apetite, além das virtudes da alma vegetativa. Assim como as espécies de plantas, as espécies de animais são mais excelentes de acordo com a maior ou menor unidade dos elementos que as formam.

O quarto grau de amizade entre os elementos é quando eles se juntam para formar os corpos com o mais alto nível de unidade e concórdia possíveis no mundo inferior. Esses são os corpos humanos que recebem em si as formas da alma intelectual, além dos três tipos de forma que já existem nos corpos dos animais. As formas da alma intelectual são as mais afastadas da vileza dos corpos geráveis e corruptíveis. Com estas formas os homens compartilham das formas próprias dos corpos celestes e eternos.

---

<sup>73</sup> Ibidem, p .123.

### 2.2.2 – O amor nos seres humanos

A discussão sobre o amor humano é o que abre os *Diálogos de Amor*. O assunto é abordado em decorrência da primeira frase do texto, que é pronunciada por Fílon: “O conhecer-te, Sofia, causa em mim amor e desejo”. De acordo com suas concepções dos conceitos de amor e desejo, Sofia vê contradição na fala. Ela entende que amor e desejo são dois afetos contrários da vontade. Para ela, o desejo se dá em relação às coisas que se consideram boas, mas que não são possuídas. O amor também ocorre em relação às coisas consideradas boas, mas desde que tais coisas se tenha e se possua.

Sofia parece direcionar o diálogo de acordo com as suas dúvidas. O recurso argumentativo usado por Fílon para distinguir o conceito de amor do conceito de desejo será a observação da coisa amada e desejada antes e depois de sua aquisição. Tal distinção é evidenciada com a explanação do comportamento do amor e do desejo em relação a três espécies de coisas consideradas boas. Assim como ocorre no trecho a seguir:

Tu sabes que o amor é das coisas que são boas ou consideradas boas, porque qualquer coisa boa pode ser amada. E assim como há três espécies de bom – o proveitoso, o deleitável e o honesto –, assim existem também três espécies de amor: um é o deleitável, outro o proveitoso, e outro o honesto. Estes dois últimos, quando se tem, em qualquer altura devem ser amados: ou efetivamente antes de alcançados, ou então depois. O deleitável deixa de ser amado depois, porque todas as coisas que delectam os nossos sentidos materiais, de sua natureza, quando possuídas, acabam por ser aborrecidas e não amadas.<sup>74</sup>

Assim, em dependência do tipo de coisa que pode ser amada por ser considerada boa, existem três tipos de amor: o útil, o deleitável e o honesto. Neste primeiro momento, apenas o amor das coisas deleitáveis apresenta diferença no modo que se comporta o amor, pois deixa de ser amado depois de possuído. Mas as diferenças de cada um dos três tipos será aprofundada por Fílon posteriormente. Antes disso é necessário que ele refute algumas afirmações de Sofia relacionadas ao ser da coisa que se deseja. Ela dá o exemplo dos filhos, que antes de existirem se deseja, mas depois de tê-los se ama. Para ela, o amor pressupõe o ser das coisas e o desejo pressupõe a privação delas. É necessário que o conhecimento preceda o amor. Para que uma coisa seja amada deve-se primeiro ser conhecida por boa. Nenhuma coisa chega ao nosso conhecimento se primeiro não se encontrar

---

<sup>74</sup> Ibidem, p. 64.

efetivamente em ato. Nossa mente é um espelho e testemunho, uma imagem das coisas reais. Assim, não há coisa alguma que se possa amar se primeiro não se encontrar em ato.

Para responder, Fílon usa Aristóteles: “o Filósofo definiu o bom identificando-o com aquilo que cada qual deseja, visto que o conhecimento é das coisas que têm ser.”<sup>75</sup> Com isso ele afirma que também o desejo só pode existir pelas coisas que tem ser e que não desejamos as coisas sem antes as conhecê-las por boas. Mesmo assim, Sofia ainda refuta dizendo que o conhecimento visa as coisas que são e também aquelas que não são. Nosso intelecto tem o ofício de discernir entre as coisas que são e as que não são. De modo que também é preciso que se conheça as coisas que não são. Assim, Sofia alcança uma nova formulação: “O amor pressupõe o conhecimento das coisas que são, e o desejo daquelas que não são e que estamos privados.”<sup>76</sup>

Depois desta formulação de Sofia, as explanações de Fílon sobre esse assunto parecem fluir com mais desenvoltura. É esta a formulação que, provavelmente, Abravanel deseja contrapor-se no início dos *Diálogos*. Segundo Fílon, tanto o amor quanto o desejo pressupõem o ser das coisas na realidade e no conhecimento. Muitas vezes uma coisa que é tida como boa e digna de ser amada é, na verdade, má. Assim, quando se julga as coisas de forma exata, geram-se desejos retos e honestos. De tais desejos surgem todas as virtudes, ações comedidas e obras louváveis. O ato de julgar as coisas com falsidade é a causa de todos os maus desejos e amores desonestos, de onde derivam todos os vícios e erros humanos. Assim, tanto o amor quanto o desejo pressupõem o ser da coisa. Sempre desejamos aquilo que não temos, mas não é por isso que podemos dizer que desejamos aquilo que não tem ser. Aquilo que não tem ser algum é nada e não se pode amar o nada e nem desejá-lo. Há momentos em que desejamos que uma situação aconteça, mas ela não acontece. “Como quando desejamos que chova na altura que não chove, e que faça bom tempo, e que apareça um amigo”<sup>77</sup>. Por mais que tais situações não existam no momento em que as desejamos, o ser de tal situação é possível. Se tal ser é possível, podemos desejar que seja atual.

Uma coisa desejável deve ter três características antes que se possa desejá-la. A primeira é o ser, a segunda a veracidade e a terceira que seja boa. Apenas com essas três condições uma coisa pode ser desejada e amada. Uma coisa não pode ser amada sem antes ser tida por boa e para tanto deve ser conhecida por genuína. Além disso, para que uma coisa seja conhecida, é necessário que antes tenha ser real. De modo que primeiro existe o ser da coisa, depois a coisa imprime-se no intelecto e, somente após isto, a coisa pode ser considerada boa para que seja posteriormente amada

<sup>75</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>76</sup> Ibidem.

<sup>77</sup> Ibidem, p. 67.

e desejada. Segundo Abravanel é por esse motivo que Aristóteles diz que o verdadeiro e o bom se convertem em um só.

Sofia novamente traz o exemplo dos filhos e acrescenta o exemplo da saúde, nas duas situações a coisa não é amada enquanto não é possuída. Com isso ela reforça sua ideia de que as coisas que não tem ser são desejadas e aquelas que tem ser são amadas. Fílon refuta afirmando que, neste caso, aquilo que se deseja não tem em si um ser próprio, mas a coisa não está totalmente privada de ser. É necessário que a coisa tenha ser, pois do contrário não poderia ser conhecida como boa e nem desejada. A saúde existe nos sãos e também existia na pessoa que a deseja antes da doença. O mesmo ocorre com os filhos, se a pessoa não os têm, conhece o que são filhos e julga como coisa boa. Assim, tanto o amor quanto o desejo têm por objeto coisas que têm ser real e são conhecidas como boas. A diferença é que o amor parece ser comum a muitas coisas boas, sejam elas possuídas ou não. Já o desejo tem por objeto coisas não possuídas.

Não se pode amar coisas que não tem um ser próprio como no caso da saúde ou dos filhos quando faltam. No imaginário se pode ter todas as coisas desejadas, devido ao ser que ela tem na imaginação. Do imaginário nasce um certo amor e o sujeito desse amor não é a própria coisa real que se deseja, pois ainda não tem propriamente ser na realidade. Mas apenas o conceito dela ao ser tomado no seu ser geral. Faltando o sujeito concreto e sendo este somente fictício e imaginário, o sujeito desse amor é impróprio, não se tratando assim de verdadeiro amor.

Existem, em relação às coisas, três espécies de amor e desejo. Para facilitar a compreensão, atribuiremos aqui uma ordem que não existe necessariamente nesta parte do texto. A primeira das espécies relaciona-se a coisas como a verdade, a sapiência e uma pessoa digna. Essas coisas são desejadas e amadas ao mesmo tempo, mesmo quando não as possuímos. A segunda espécie relaciona-se a coisas que são amadas e não desejadas, como todas aquelas coisas que são boas e possuímos. Por fim, em terceiro lugar, há aquela espécie que se relaciona às coisas que são desejadas e não amadas por não terem ser real, como a saúde e os filhos quando nos faltam. Em resumo, as coisas amadas e desejadas ao mesmo tempo são aquelas que consideramos boas, têm ser próprio e nos faltam. As que são amadas e não desejadas são iguais a estas últimas, mas quando as possuímos. Aquelas que são desejadas e não amadas são aquelas que mesmo sendo tidas como boas, não apenas nos faltam como também ainda não têm um ser próprio que possibilite a ocorrência do amor.

Após os argumentos que refutam a formulação de Sofia sobre a negativa do ser às coisas passíveis de serem desejadas, ela ainda insiste por uma distinção entre os dois afetos e pede uma definição dos conceitos de amor e de desejo. Fílon responde:

Não é tão fácil, como te parece, definir o amor e o desejo com definição acomodada a todas as suas espécies, pois a natureza se encontra com aspecto diverso em cada uma delas; nem consta que os filósofos antigos lhes tenham dado tão ampla definição. A julgar, no entanto, por aquilo que me parece conforme com a presente exposição, pode definir-se o desejo como afeto voluntário do ser, ou de possuir a coisa tida por boa e cuja falta se sente, e definir-se o amor como o impulso voluntário a fruir com união a coisa tida por boa. Por essas definições não só conhecerás a diferença entre tais afectos da vontade (que um, como te disse, é de gozar a coisa pela união, e o outro, de o ser ou de a ter), mas ainda verás por elas que o desejo se refere a coisas que faltam.<sup>78</sup>

Assim, neste primeiro momento da obra, são pontuadas as diferenças entre amor e desejo. O amor aparece como o impulso de união com uma coisa e o desejo como o impulso de ser ou ter uma coisa. Outra diferença apontada é que o desejo se refere a coisas que faltam e o amor pode ser das coisas que se têm e das coisas que não se tem. Pois o gozar pela união pode ser afeto da vontade tanto em relação às coisas que faltam quanto àquelas que temos.

Depois de tais definições, Fílon passa à sua explanação sobre os tipos de coisas que são amadas e desejadas. Como já foi dito, a diferença dessas coisas será marcada especialmente ao relacionar os momentos em que ainda não se possui a coisa com o momento em que já se possui. Coisas como as riquezas, as joias e as propriedades têm ser próprio e real. Mesmo assim, são desejadas quando não possuídas e só são amadas depois de possuídas. Diversamente ocorre com relação a coisas como a virtude, a sapiência ou uma pessoa digna, que tem ser real e são amadas mesmo antes de serem possuídas. Isso porque existem diferenças entre as coisas úteis, deleitáveis e honestas.

As coisas úteis como as riquezas e os bens particulares de aquisição nunca são amados e desejados ao mesmo tempo. Quando não os têm se deseja, mas não se ama porque pertence a outros. Depois de possuídas deixam de ser desejadas e passam a ser amadas e gozadas com união e propriedade. Os homens cuja vontade se orienta para o amor do útil têm diversos e infinitos desejos. Pois quando adquirem uma coisa deixam de desejá-la para desejar outra coisa. Estes nunca saciam sua vontade e quanto mais possuem, mais desejam, “assemelhando-se àqueles que procuram matar

---

<sup>78</sup> Ibidem, p. 70.



a sede com água salgada”<sup>79</sup>. Este desejo de coisas úteis chama-se ambição e cobiça, sendo a moderação dele chamada de contentamento ou satisfação do necessário, que são excelentes virtudes.

Nesta parte do texto há uma discussão e defesa tanto da posição dos estoicos quanto da dos peripatéticos em relação às riquezas. Quanto aos primeiros o deixar de desejar e de procurar o indispensável não era uma negligência, pois essa era uma maneira de se entregarem à via contemplativa com mais intensidade. A riqueza para os estoicos é um obstáculo à consecução de seus objetivos, pois se apossam da mente e afastam da especulação e da contemplação. Já os peripatéticos entendiam que as riquezas eram necessárias para uma vida virtuosa. Os bens necessários e suficientes permitem que se use de liberalidade e magnificência como nos atos de dar esmolas e outras obras piedosas. Segundo Abravanel, os peripatéticos entendem que as virtudes que necessitam das riquezas para serem alcançadas são inferiores às que os estoicos buscam pela contemplação. Mas em ambos a negligência é o vício contrário ao vício da cobiça, que busca o supérfluo. A virtude relacionada ao desejo do útil é a moderação em desejar o necessário, que se encontra no meio termo entre os dois extremos.

Após a aquisição dos bens que se desejava, que deixaram de ser desejados e passaram a ser unicamente amados, o amor desenfreado em relação a eles causa o vício da avareza. Quando o amor das riquezas próprias é maior que o razoável, o avarento não é capaz de despendê-las conforme a honestidade e as normas da razão. O vício contrário a este último é a prodigalidade decorrente da falta de amor às riquezas próprias, o que leva a inconveniente distribuição. O meio termo entre estes dois vícios, causado pela temperança em amar as próprias riquezas, chama-se liberalidade.

No caso do amor às coisas deleitáveis, quando são desejadas são igualmente amadas, mas o amor sobrevive até que sejam possuídas. Quando as coisas deleitáveis são obtidas o desejo por elas cessa e quase sempre também o amor, que muitas vezes é convertido em repugnância. De modo que, em relação às coisas deleitáveis, o desejo e o amor vivem e morrem juntamente. Mas há pessoas que nunca se saciam nem procuram ficar saciadas. Este é o caso dos gulosos, bêbados e luxuriosos, aos quais desagrada a saciedade e depressa voltam para o desejo das mesmas coisas ou de outras da mesma afeição. As pessoas que buscam resistir a estes vícios durante certo tempo por meio da razão e acabam cedendo, são chamadas de incontinentes. Já a aqueles que não se esforçam para conter estas inclinações chamam-se desregrados.

---

<sup>79</sup> Ibidem, p. 71.

Os vícios neste tipo de amor também são relativos aos extremos e têm correspondência com os vícios do amor ao útil. Neste caso o extremo da luxúria corresponde à avareza e a cupidez, já o extremo da desnecessária abstinência corresponde à prodigalidade. A virtude que se adquire quando a sensualidade deixa de vencer a razão é chamada de fortaleza. Que é alcançada quando a razão e a sensualidade limitam-se moderadamente a abster-se das coisas deleitáveis. Esta é uma virtude mais difícil de adquirir porque o deleitável exerce maior força sobre a natureza humana do que o útil, visto que é aquele com que ela conserva o seu ser. Assim, quem for capaz de mitigar este excesso é o verdadeiro forte, porque vence a si mesmo e pode ser chamado de vencedor do mais poderoso e íntimo inimigo.

O amor útil se diferencia do deleitável no fato de que ele é constituído na posse continuada de uma coisa e quanto mais tempo a possui mais se goza de sua utilidade. Além disso, o amor pela coisa útil não surge antes de sua posse e da cessação do desejo, prolongando depois enquanto dura a posse. Já o prazer que proporciona o deleitável não reside na posse, no hábito ou na aquisição perfeita, mas sim numa propensão misturada com carência, pois quando a carência da coisa deleitável desaparece cessa também o deleite. Outra diferença observada é que no deleitável, antes da coisa ser alcançada, já existe um prazer proporcionado pela imaginação. O contrário ocorre com o útil, cuja falta causa tristeza àquele que deseja. Entre essas duas espécies de amor o deleitável é muito mais alto, amplo e universal, pois nem tudo que deleita é útil. Aliás, as coisas que mais sensivelmente deleitam são pouco úteis, tanto na própria disposição física e na saúde quanto nos bens adquiridos. Quando o deleite coexiste com o útil, torna-se mais deleitável quanto mais se identifica com a utilidade dos bens adquiridos. Tais bens, enquanto vão se adquirindo, proporcionam sempre prazer a quem os adquire. Porém, na continuidade da posse o deleite não permaneça tão grande, isso ocorre porque o prazer consiste mais em conseguir as coisas do que em possuí-las. Assim, parece que todo o prazer provém do efeito de se adquirir aquilo que falta.

Explicados os tipos de amor útil e deleitável, Filon passa ao seu elogio do amor das coisas honestas, que é aquilo que torna o homem digno. Isso ocorre porque amar e desejar as coisas honestas é o que torna excelente aquela parte principal do homem, a alma intelectiva. Esta é justamente a parte que faz com que o homem seja homem, aquela que está mais distante da matéria e da obscuridade e mais próxima da luz divina. Dentre todas as partes e faculdades humanas, esta é a única que permite ao homem esquivar-se das misérias da mortalidade. O amor e desejo ao honesto consiste em dois ornamentos do nosso intelecto que são o alicerce da verdadeira honestidade: a virtude e a sapiência. A verdadeira honestidade precede a utilidade do útil e o prazer do deleitável. Isto porque o deleitável consiste nos sentidos e o útil no pensamento. O honesto, por sua vez,

consiste no intelecto que excede todas as outras faculdades, além disso, o honesto é o fim para o qual o útil e o deleitável estão ordenados. O útil é procurado para que se alcance o deleitável, visto que é mediante às riquezas e o bens adquiridos que se pode fruir os deleites da natureza humana. O deleitável tem o objetivo de sustentar o corpo, que é o instrumento que serve à alma intelectiva em suas obras de virtude e sapiência. Desta maneira, o objetivo último do homem consiste nas ações honestas e virtuosas e sensatas, que precedem a todas as outras ações humanas e a todos os outros amores e desejos.

Em relação ao desejo, o honesto é semelhante ao útil e ao deleitável, porque se refere sempre àquilo que falta. A sapiência juntamente aos hábitos e atos virtuosos são desejados quando faltam, assim como as coisas deleitáveis e úteis. Uma semelhança que o honesto tem apenas com o deleitável é que nele também encontram-se juntos o amor e o desejo. Assim como as coisas deleitáveis, a sapiência e a virtude são não só desejadas como também amadas enquanto não possuídas. As coisas deleitáveis são amadas antes de serem possuídas porque através do desejo que delas se sente produzem na fantasia um certo estímulo e uma certa sensação, que é o próprio sujeito do amor. Este processo ocorre com mais intensidade com o desejo de sabedoria, de virtude e de coisas honestas. O desejo das coisas honestas origina um certo modo de ser na alma intelectiva, pois o desejo da virtude e da sapiência já é a própria sapiência e o mais honesto desejar. Este tal ser existe peculiarmente em nossa parte mais excelente. Neste ponto o honesto é contrário ao útil, pois as coisas úteis, quando não possuídas em ato, são totalmente estranhas àquele que deseja e, portanto, só são amadas depois de possuídas.

Mas quando falamos do amor das coisas inteiramente alcançadas e possuídas o honesto harmoniza-se com o útil, porque a sapiência e a virtude são amadas depois de adquiridas. Portanto, podemos dizer que as coisas honestas são diferentes das úteis e das deleitáveis, porque são sempre acompanhadas de amor. Outra diferença é que quanto mais imoderado e desenfreado é o amor e o desejo das coisas honestas, mais louvável e virtuoso ele é. Ao passo que nas coisas úteis e deleitáveis os excessos causam os extremos dos quais procedem todos os maiores vícios humanos. No caso no amor às coisas honestas não existe excesso e quanto mais, melhor. Alguém que fosse desprovido do desejo e do amor honesto seria não apenas imperfeito, mas também inumano. O desregrado apetite pelo deleite e a insaciável cupidez de riquezas mergulham nossa alma intelectiva no abismo e obscurecem a lucidez da mente com as trevas da sensualidade. Já o insaciável e ardente amor da sapiência e da virtude das coisas honestas é o que torna divino o nosso entendimento humano e convertem o nosso corpo frágil em instrumento de espiritualidade angélica.

Satisfeita com a explicação dos tipos de amor separadamente, Sofia pede a Fílon que lhe fale sobre coisas que, de acordo com o que foi dito, não podem ser definidas claramente em nenhum dos três tipos de amor. Coisas como os filhos e a fama são deleitáveis, pois dão prazer a aqueles às alcançam. Porém, mesmo que causem deleite são elas amadas depois da posse:

Mas gostaria que me disseses, a respeito de algumas coisas amadas e desejadas, de qual das três sobreditas espécies de amor são elas: por exemplo, a saúde, os filhos, o marido, a esposa, e ainda o poder, o domínio, o mando, a honra, a fama e a glória; tudo coisas que se amam e se desejam, e não é bem claro se são do gênero do útil, ou do deleitável, ou antes do honesto. Pois, embora por um lado pareçam deleitáveis pelo prazer que se consegue ao alcançá-las, por outro parecem não ser, porque, depois que se consegue e se entrou na posse delas, ainda se amam, sem que causem saciedade e fastio; o que mas parece ser das coisas úteis e honestas que das coisas deleitáveis.<sup>80</sup>

Fílon responde explicando cada uma das coisas citadas por Sofia e salientando que nesses tipos de coisas desejadas e amadas os três tipos de amor se misturam. Algumas das coisas que são deleitáveis são também úteis, assim como muitas das úteis são deleitáveis e nos dois tipos de coisas encontram-se várias honestas. A saúde é um desses casos, ela tem algo de deleitável em proporção ao prazer que dá e também é útil e honesta. Assim, ela não é algo que aborreça após a saciedade como as coisas meramente deleitáveis. Isso porque a percepção de seu prazer não se relaciona apenas com os sentidos materiais e exteriores, mas também está ligada aos sentidos espirituais que se saciam menos rapidamente. O prazer da saúde sente-se com todos os sentidos humanos, tanto exteriores quanto interiores, e também com a fantasia. Quando não se tem se deseja não só com apetite sensitivo, mas também com a própria vontade governada pela razão.

Depois de falar da saúde, Fílon passa as explanações sobre as coisas desejadas e amadas que estão relacionadas a família. Os filhos podem ser desejados em vista da utilidade, como para a transmissão de bens ou para a aquisição de bens, mas seu amor natural e desejo é também coisa deleitável. Mesmo que o ver e o ouvir os próprios filhos cause deleite nos homens por meio dos sentidos inferiores, o principal prazer reside na fantasia e no pensamento, que é uma potência espiritual. Além disso, o que leva os homens a terem filhos não é apenas o apetite sexual entre homem e mulher, mas também a vontade guiada pela mente racional, que é infalível governadora da natureza. Buscando a perpetuidade individual e conscientes da mortalidade, os homens buscam tornar-se imortais pelo menos por intermédio dos filhos. No caso do amor conjugal, mesmo que seja deleitável, prolonga-se. Isso ocorre porque é acompanhado pelo amor honesto e pelo útil. Depois

---

<sup>80</sup> Ibidem, p. 81.

que se logrou o prazer, o amor recíproco se mantém e aumenta sempre, porque esta é a natureza das coisas honestas. O amor é perdurado entre eles em virtude de os casados tirarem constantemente proveito um do outro, o que é motivo poderoso para que se perdue o amor entre eles.

O poder e a glória finalizam esta parte inicial dos *Diálogos de Amor* em que Fílon busca uma definição dos conceitos de amor e desejo e uma diferenciação entre eles, através da existência desses afetos antes e depois da posse da coisa almejada. Diz ele que o amor que os homens têm ao poder, ao domínio e ao mando é próprio do deleitável junto ao útil. Aqueles que têm poderes não se fartam deles, o motivo é que, além de estar junto com o útil, o seu prazer não é material em relação aos sentidos, mas sim espiritual realizando-se na fantasia e nos pensamentos. Já o amor à honra e à glória pode ser de espécie falsa ou legítima. Quando é falsa, trata-se do lado lisonjeio do poder e é unicamente deleitável. E como o deleite desse tipo de amor não reside nos sentidos saciáveis, mas na insaciável fantasia, o desejo da honra e da glória prolonga-se com sôfrego desejo de aumento. Por outro lado, quando a honra é legítima, é prêmio das virtudes honestas e mesmo que seja de natureza deleitável, proporciona um prazer misturado com o honesto. Pelo fato de o prazer da glória se realizar na insaciável fantasia, deseja-se seu aumento constante e quer-se que se mantenha mesmo depois da morte, chamando-se propriamente isso de fama. Embora seja a honra o prêmio dos atos virtuosos, ela não deve ser fim destes atos. Não se deve praticar atos honestos e virtuosos em vista da honra porque o objetivo do honesto consiste na perfeição da alma intelectual. Pelos atos virtuosos e honestos a alma intelectual torna-se genuína límpida e clara, já pela sabedoria torna-se ornada de divina representação.

### 2.2.3 – O amor nos seres celestes

O céu, por meio da alma do mundo, dá forma à matéria existente na Terra e, como um pai, é fonte de vida para a geração na matéria. O globo terrestre, por sua vez, é a mãe responsável por cuidar dos elementos que formam os corpos materiais. O amor dos corpos celestes é mais excelente que o dos corpos inferiores. Não há geração entre eles porque não estão sujeitos à geração e à corrupção, mas eles são causa da geração na terra. Desta maneira, o céu tem amor por tudo que é gerado na Terra e participa da geração como um pai.

O conceito de perfeição do céu apresentado por Abravanel pode ser melhor compreendido se abordarmos como Aristóteles o explicou em sua obra cosmológica, *Do céu*. O movimento é parte fundamental de sua filosofia e existem dois tipos de movimentos: o retilíneo e o circular. O movimento retilíneo é imperfeito e o circular é perfeito. Os quatro elementos que compõem a Terra, chamada pelo Estagirita e também por Judá Abravanel de mundo sublunar, são ascendentes ou descendentes. Isso quer dizer que seu movimento tem tendência sempre retilínea. Os elementos terra e água são descendentes, pois sempre buscam o centro do universo e se movimentam para baixo. Já os elementos fogo e ar são ascendentes por que fogem do centro do universo. De outra maneira é o movimento do mundo chamado de supralunar, que são os corpos celestes. Estes se movem em círculos e são perfeitos. Porém estes já não são compostos dos quatro elementos do mundo sublunar e sim de um quinto elemento, o *éter*. Abravanel afirma:

Como o céu, pai das coisas geráveis, se move num movimento contínuo e circular sobre todo o globo da matéria primeira, ao mover-se e remexer todas as suas partes ela germina todos os gêneros e espécies e indivíduos do mundo: assim como movendo-se o macho sobre a fêmea e movimentando-a, ela procria filhos.<sup>81</sup>

Mesmo que se afirme que o céu tem amor pelo mundo corruptível, porque participa da geração dos corpos corruptíveis, esta afirmação nada diz sobre existir ou não amor entre as partes do céu, independente da relação com o mundo inferior. Porém, a existência de amor entre os corpos celestes é evidente para Abravanel. Eles se movimentam com grande correspondência e concórdia e tantos são os orbes celestes e tão diversos os movimentos que realizam com harmonia perfeita, que qualquer um que parasse para observá-los ficaria espantado com a sagacidade Daquela que os criou. Não há entre os corpos do mundo inferior tamanha concórdia e tão perfeita harmonia<sup>82</sup>. Sabendo que amor e amizade são a causa de toda a concórdia, devemos atribuir mais perfeito amor e amizade

<sup>81</sup> Ibidem, p. 132.

entre os corpos celestes do que entre os corpos corruptíveis. Assim ao observar a harmonia dos planetas, o homem deve necessariamente entender que existe amor entre eles.

Mais que a existência do amor, Leão Hebreu entende que a harmonia observada entre planetas também prova que há uma unidade entre eles. Com tal unidade e harmonia eles se apresentam como diversos membros de um corpo organizado e não como diversos corpos separados. De modo que os celestes, que são tão diversos em grandeza e movimentos, formam uma combinação tão harmônica e tão compacta, que se falhasse uma mínima partícula, o todo se dissolveria. Assim, a causa do amor entre os corpos celestes é a conformidade de suas naturezas, não só como indivíduos diversos, mas como membros de um único indivíduo. É o que Abravanel diz em: “Assim, as partes do céu se amam mutuamente com conformidade natural e, concorrendo todas para uma união de fim e de obra, se servem uma à outra e se ajeitam nas necessidades, de modo a formar um corpo celeste perfeitamente organizado”<sup>83</sup>.

Mas existe ainda outra causa de amor entre os celestes. Pois cada um deles é dotado de excelente virtude e a virtude de cada um é necessária para o ser de todo o Céu e de todo o Universo. Como todos os corpos celestes conhecem a virtude uns dos outros, eles se amam reciprocamente graças a ela. E isso não por benefício próprio ou de cada um deles, mas por um benefício universal, do Universo todo, pois sem tal benefício todo o Universo seria destruído. Esta causa de amor também pode ser encontrada nos homens virtuosos, visto que o amor que sentem não ocorre em benéfico particular, mas em benefício do Universo. Além disso, o corpo do homem deve apresentar harmonia no funcionamento dos seus membros, e deve existir amizade entre eles. Da mesma maneira que a conformidade da natureza dos corpos celestes é causa do amor entre eles, no corpo dos homens a compleição natural é causa do amor entre seus membros. Portanto, têm-se duas causas de amor que os homens compartilham com o mundo celeste. Além disso, os corpos celestes são os mais perfeitos dos corpos animados e os homens a espécie mais perfeita dos animais da terra.

---

<sup>82</sup> É importante salientar aqui que esta harmonia dos movimentos celestes não era passível de ser observada empiricamente na época em que o texto foi escrito.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 148.

### 2.2.4 - O amor nos seres inteligíveis

Na ordem argumentativa dos *Diálogos*, Abravanel passa a falar do amor no mundo inteligível depois de passar pelo mundo sublunar e pelo mundo celeste. Ele afirma que o amor no mundo inteligível é ainda mais excelente que nos outros dois inferiores. O ser, a vida, o intelecto e todas as perfeições dependem das coisas espirituais. O amor é, portanto, próprio do mundo inteligível, é algo que se transporta dos imateriais para os materiais. Entretanto, quando começa a explicar o mundo inteligível, cujos entes serão abordados adiante de forma mais clara, Abravanel passa a enfrentar a dificuldade de se falar daquilo que não se tem referência no mundo sensível.

O primeiro argumento que ele usa para propor a existência do amor no mundo inteligível é a existência de ordens de perfeição entre os intelectos espirituais. Um é mais perfeito que o outro e de mais clara e sublime essência. Entre eles, o inferior deseja unir-se ao superior e todos amam principal e sumamente o supremo Deus. Todos sempre buscam a fonte com seus atos intelectivos e Deus é fonte da qual provém todo o ser e o bem deles. Assim, a união com a fonte é desejada com profundo afeto por todos. Na ordem do Universo, o inferior depende do superior e o mundo corpóreo depende do mundo espiritual. Por outro lado, o superior e espiritual também deseja o acesso com a fonte divina e este contato depende de sua “assistência” ao inferior, tornando esse último mais perfeito. Uma possibilidade de explicação deste argumento em Abravanel é a sua teoria emanacionista. No contexto dessa teoria, Deus não cria o mundo diretamente, mas sim por intermediários. De modo que, depois da criação do mundo inferior, os intermediários que o criaram permanecem responsáveis por ele. A consequência disso, de acordo com nossa leitura, é que a imperfeição do inferior acarreta em um distanciamento entre os seres superiores do cosmos e a fonte divina. Além disso, dentro deste esquema teórico, cada grau do universo tem um nível específico de perfeição. É compreendendo essas premissas que podemos interpretar o trecho a seguir:

O superior ama e deseja unir a si o inferior, para que cada um deles seja perfeito, sem falhas no seu grau, e para que o Universo se una e ligue sucessivamente com o laço de amor que une o mundo físico com o espiritual e os inferiores com os superiores. Essa união é o principal fim do sumo Opífice e onnipotente Deus na produção do mundo, com diferenciação ordenada e pluralidade unificada.<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> Ibidem, p. 202.



Além deste argumento, de que há nos entes do mundo inteligível uma necessidade de aumentar suas perfeições e que, para tanto, é necessário ajudar a um ente inferior, Leão Hebreu lança mão de outro argumento para afirmar que o amor no mundo inteligível, além de existir, é ainda maior que nos mundos celeste e inferior. Esta segunda argumentação é provavelmente mais poderosa, mas necessita da introdução do conceito de beleza. De início, sem se aprofundar na questão, Abravanel define beleza como graça. Ela é “a graça que, deleitando o ânimo pelo seu conhecimento, o move a amar”<sup>85</sup>. Assim, a beleza é mostrada como aquilo que acende e movimenta o amor. Porém, o conceito de beleza só começa a ser introduzido de forma mais ampla, quando a personagem Sofia pergunta novamente a Fílon sobre a origem do amor. A resposta, que fora negada a ela no início do segundo diálogo, é obtida no meio do terceiro, após passar pelo amor do mundo inferior e do mundo celeste.

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 265.

### 2.2.5 O amor divino

Nos *Diálogos de Amor*, os amores do universo produzido estão ordenados e hierarquizados de maneira idêntica aos graus de ser do universo. Abravanel entende que é o amor que causa tanto a descida do primeiro semicírculo quanto a subida do segundo. Explica o círculo já citado anteriormente, que é atribuído por ele aos árabes, de modo que o amor passa a ser causa de todos os “elos” entre os graus superiores e inferiores, tanto do segundo quanto do primeiro semicírculo.

De todos os amores do universo produzido, o mais elevado é o amor pelo seu Criador e o fim deste último amor é a fruição unitiva com Ele. A fruição unitiva é a última perfeição do universo. É o fim não só deste último e supremo amor, mas de todos os amores do universo em geral. O amor tem origem no primeiro pai do universo e sucessivamente vem descendo dele, de maior para menor. No primeiro semicírculo, que vai deste Pai criador até a ínfima matéria primeira, a descida é do mais belo ao menos belo. O mais belo infunde sua perfeição e participa sua beleza o tanto quanto possível ao menos belo. Assim, o amor vem descendo do Sumo Opífice ao longo dos graus de entes. Cada um dos entes, com amor paterno e produtivo, causa a produção de seu sucessivo inferior. Do mundo angélico para o mundo celeste, ambos de grau em grau. O mundo celeste, com amor paterno, produz o mundo corruptível por meio da matéria primeira.

No segundo semicírculo o amor começa a ascender, do inferior para superior, do menos belo para o mais belo. A matéria primeira naturalmente deseja e apetece as formas elementares como mais belas e mais perfeitas. As formas elementares desejam a beleza dos mistos inanimados e estes, a beleza dos mistos animados de alma vegetativa. E assim ocorre sucessivamente a subida até chegar ao homem, que em atos perfectivos em direção ao Criador, O ama e provoca o retorno de todo o universo ao ponto inicial do círculo.

No primeiro semicírculo, os superiores amam sua própria beleza por participá-la ao inferior, a quem falta. Com esta participação os superiores ficam mais belos, por que os seus inferiores foram tornados belos por eles. Todo o primeiro semicírculo consiste em efeitos produtivos, e quem produz é mais belo que o produzido. É o amor que faz o superior produzir e participar sua beleza. O amor do maior ao menor é o meio e a causa da produção. O deleite decorrente do amor do superior pra o inferior consiste em unir-se com o não belo, tornando-o belo ao participar-lhe sua beleza. Isto proporciona perfeição delectável não só ao efeito, que é inferior, como também à causa, pela relação com seu efeito. O efeito belo e perfeito torna sua causa mais perfeita, mais bela e delectável. Para que possamos entender esta relação que Abravanel expõe sobre causa e efeito precisamos, mais uma vez, ter em mente a teoria emanacionista dos *Diálogos*. Ao se

referir à causa, Abravanel está designando os seres superiores do cosmos, que são a causa dos inferiores no sistema emanacionista. Mesmo que os seres superiores sejam a causa em relação aos inferiores, em relação a Deus eles permanecem como efeito e desejam aproximar-se cada vez mais D’ele. Como essa aproximação depende do “bom funcionamento”<sup>86</sup> do cosmos, ela também depende que os seres inferiores tenham a perfeição correspondente ao seu nível. É desta maneira que podemos compreender que a perfeição do efeito (seres inferiores), influencia na perfeição da causa (seres superiores).

Já no segundo semicírculo o amor é reversivo por via de ascensão perfectiva do inferior para o superior. O sentido do amor é do menos belo para o mais belo, a fim de conseguir um pouco de sua beleza e unir-se a ela. Isso ocorre de grau em grau até a união da natureza intelectual criada com o Sumo Bem, mediante o último e mais perfectivo amor. Este último amor da natureza intelectual criada é a causa do ato unitivo do universo com o seu Criador e a causa de sua suprema perfeição. Os amores produtivos do primeiro semicírculo se dirigem aos amores recondutivos do segundo semicírculo. Todos os recondutivos se orientam sucessivamente para o último amor, que leva ao supremo ato unitivo do universo com o Sumo Bem, que é a sua perfeição extrema.

Quanto mais supremo é o ato unitivo do universo com a Suma Beleza, maior o deleite que reside nele. Esse deleite é o fim próprio do amor, é o maior e mais elevado de todos os prazeres das coisas criadas. Quando a beleza é finita, finita também é o deleite decorrente da união com ela. Os prazeres finitos são maiores ou menores conforme a beleza que originou o amor. Quando a união é com a infinita e Suma Beleza, como no caso do último amor do universo produzido que é o da sua parte intelectual com o Sumo Bem, o fim daquele amor é necessariamente um imenso e infinito deleite. Este é o fim de todo o amor no mundo criado, para o qual nasceu o amor no universo. Pois não seria possível que os entes produzidos retornassem à Divindade e alcançassem aquele sumo deleite se não houvesse o amor e desejo de voltar a Ela como a sua última perfeição. Este retorno é o que torna todo o universo bem-aventurado. Este é um modo para interpretarmos o trecho a seguir:

Se faltasse o amor não só faltaria bem-aventurança, mas nem o mundo teria ser, nem coisa alguma se encontraria nele, se não houvesse o amor. (...) O mundo e suas coisas tanto têm amor, quanto todo ele está entrelaçado com todas as suas coisas à guisa de membros de um indivíduo; de outro modo, a divisão seria causa da total perdição; e como não há nada que faça unir o universo com todas as suas diversas coisas, a não ser o amor, segue-se que o amor é a causa do ser do mundo e de todas as suas coisas.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Essa expressão não é usada na obra.

<sup>87</sup> Ibidem, p. 209.

Sem o amor paternal e desejo produtivo semelhante ao divino também seria impossível progredir um grau em relação ao ente produzido pelo seu superior, alongando-se da Divindade. Este amor paternal é o que preside o primeiro semicírculo desde o primeiro ente até a matéria primeira. O amor produtivo do primeiro semicírculo atua em função do amor reconduutivo do segundo, que visa à suprema perfeição e beatitude. Com isso, Abravanel afirma que o amor do universo criado nasceu para proporcionar a sua mais completa felicidade, o supremo deleite.

Porém, mesmo que seja este amor do universo o último e supremo ato que cause a união, não é o amor do universo a Deus, mas sim o amor de Deus ao universo que o solicita para a sua divina união. O amor de Deus que produziu o universo é o amor dele por si próprio, que deseja participar sua Suma Beleza ao seu universo. Isso porque não há nenhuma perfeição ou beleza que não se dilate quando comunicada. Produzido o universo, produziu-se juntamente o amor de Deus a esse universo. Isso ocorreu não só para amparar a primeira fase de sua produção como também e mais precisamente para levar o mundo criado à sua última perfeição. A atuação de Deus em causar a felicidade de todo o universo é comparada por Abravanel à atuação do Sol em causar que nós o vejamos. Se nossos olhos não fossem previamente iluminados pelo Sol e por sua luz, nós nunca poderíamos chegar a vê-lo. Sem a iluminação solar previa, não veríamos o Sol mesmo que tivéssemos a virtude de ver junto com o desejo de ver e o desejo de sentir a luz. Da mesma maneira, se a nossa parte intelectual não fosse previamente auxiliada e iluminada pela Suma Beleza, e se Ela não iluminasse toda a parte intelectual do universo, nenhuma parte intelectual criada seria capaz de união. Assim, o intelecto humano recebe anteriormente a atuação e o resplendor do amor divino, e é isto que primeiro o dirige para o supremo deleite. Após esta atuação divina é que se inicia a ardente atuação do amor do homem à Divindade. De acordo com Abravanel é Deus que causa o retorno do universo a Ele. É assim que interpretamos o trecho a seguir: “O Sumo Deus com amor produz e governa o mundo e ajunta-o em união, porquanto, sendo Deus uno em unidade extremamente simples, é forçoso que o que procede d’Ele também o seja em total unidade; porque do uno, uno provém, e da pura unidade uma perfeita união.”<sup>88</sup>

Este amor divino é a inclinação da sua belíssima Sapiência para a sua imagem, isto é, para o universo por Ele produzido. Com retorno deste à união com a sua Suma Beleza. O deleite de Deus é a perfeita união da sua imagem com Ele próprio. Ele é o supremo deleite do universo, e graças ao amor de sua própria Beleza, convém que n’Ele, d’Ele pra Ele haja supremo deleite. N’Ele o deleite é uma só coisa com o deleitante e com aquilo que deleita. Nem a alegria nem a tristeza são afecções

<sup>88</sup> Ibidem.

n'Ele, mas o deleite é a aprazível reverberação da perfeição do seu efeito. A tristeza, por sua vez, é a privação da perfeição em seu efeito.

## 2.3 A INTENSIDADE DO AMOR

Se amor é causado pelo desejo da beleza que falta é natural pensarmos que onde há menos beleza há mais amor. E que, sendo o mundo angélico o mais belo dos três mundos, é o que menos tem falta de beleza e, portanto, menos amor. Porém, não é nos seres que têm mais falta de bem que há mais amor, mas sim nos seres que mais conhecem o bem que está faltando.

Nos seres em que há mais falta de beleza há também menos amor. Nada desejam os quatro elementos ou as pedras. Neles encontra-se apenas o desejo natural, um amor dirigido pela Natureza. Eles não têm desejo, não têm o amor intelectual ou o sensitivo. Entre os seres vivos, as plantas são os menos perfeitos e por nada conhecerem sobre a beleza, desejam apenas aquele pouco que pertence a sua natureza. São aqueles seres que mais participam da beleza intelectual do Sumo Belo os que mais amam. São eles que mais conhecem a beleza que está faltando para si. Por isso são os que mais amam a beleza divina, os que mais desejam fruir eternamente no maior grau de participação que lhes seja possível.

De todos os seres do mundo criado, o amor é maior naquela primeira e mais perfeita inteligência separada. Por intermédio deste amor ela frui unitivamente a Suma Beleza do Criador. É deste amor que procedem sucessivamente as outras inteligências e criaturas celestes. Esta processão ocorre de grau em grau até o mundo inferior. No planeta terra, apenas o homem pode assemelhar-se as inteligências separadas em relação ao amor à divina beleza. Desta maneira, o homem é visto por Leão Hebreu como responsável pela união do mundo inferior com a Divindade. Para ele, se não fosse o amor do homem, o planeta Terra estaria totalmente afastado de Deus.

O que é difícil para a razão compreender é que não existe relação de proporção entre a Beleza Divina e a beleza do mundo criado. A Beleza do Criador é a medida de todas as outras belezas e nenhuma é medida d'Ela. Ela é imensa e infinita e não tem nenhuma proporção que possa ser medida com qualquer uma das belezas criadas, mesmo a mais excelente delas. Assim, mesmo que o mundo angélico seja mais belo que o celeste e o corruptível, a carência da Beleza divina é maior nele, porque as inteligências separadas da matéria têm mais conhecimento da beleza que lhes falta.

Leão Hebreu afirma que próprio termo “infinito” e o termo “perfeito” são inadequados para falar de Deus. Perfeito significa inteiramente feito e não há nada que seja feito na divindade. Mas não se tem outro recurso para falar da divindade e das coisas incorpóreas a não ser com

palavras que sejam corpóreas em alguma medida. Quando se diz que Deus é perfeito quer-se dizer que Ele é isento de qualquer defeito e que contém toda a perfeição. Com infinito o objetivo é dizer que a perfeição, a sapiência e a beleza de Deus não são igualáveis a qualquer perfeição criada e não têm proporção com nenhuma delas. Se do nada Deus criou todas as coisas, logo Ele deve ser superior às criaturas na mesma medida que o sumo ser é superior ao puro nada. O infinito é distante da mesma maneira de tudo que é finito, não importa se o finito é grande ou pequeno.

Mesmo que a razão compreenda que não há proporcionalidade entre a Beleza divina e a Beleza do mundo criado, para a imaginação é estranho que aquilo que é pequeno não esteja mais distante do infinito do que aquilo que é grande. Mas, para Abravanel, não se pode deixar que a imaginação atrapalhe a razão. Se o infinito pudesse ser medido por qualquer extensão grande ou pequena, ficaria balizado e deixaria de ser infinito. Ao infinito não se pode demarcar o meio, nem o terço ou qualquer outra fração. Nenhuma coisa finita por maior e excelente que seja pode ser a medida de qualquer proporção do infinito. Sendo a beleza divina infinita ela está em igual distância da mais bela das inteligências separadas e do menos belo dos corpos corruptíveis. Ela é medida de todas as belezas e nenhuma beleza é medida dela. A falta da beleza divina é tão grande ao Anjo primeiro quanto é ao mais vil verme da Terra. A carência da beleza é igual para todo o universo.

Porém, mesmo que as carências de todos os entes do mundo criado seja igual em relação à Beleza divina, a superioridade do mundo inteligível em relação aos outros dois está garantida. Pois mesmo que a Beleza divina seja infinita, é finita a parcela que quis participar do mundo criado. Esta parcela se transmitiu em diferentes graus finitos para as criaturas. Toda a beleza criada é concriada com sua própria essência, com sujeito definido e para ele determinada. O mundo angélico ficou com o quinhão maior, depois o celeste e por último o corruptível. Aqueles que têm as parcelas maiores são mais participantes da divindade e mais chegados a ela. Isso não ocorre porque sejam mais proporcionados com a beleza divina, mas sim porque participam de maior liberalidade dos dons divinos. A carência é maior no mundo angélico porque seus entes têm mais conhecimento. Mesmo no mundo corruptível, havendo em duas pessoas a mesma falta, esta falta torna-se maior naquela pessoa que conhece o que falta.

Os entes do mundo angélico têm mais conhecimento e inclinação para Beleza divina, porque estão em ato e separados da matéria. Assim, eles são um espelho apto há transfiguração da Suma Beleza. E quem conhece e deseja aquilo que falta não está totalmente privado daquilo que deseja. De modo que a falta da Beleza divina nas inteligências separadas é uma falta apenas em ato, porque a potência em copular-se com a Suma Beleza subsiste. Mesmo que sejam finitos, como

todos os seres do mundo criado, estão potencialmente aptos a copular com a infinita e Suma Beleza. Isso porque eles usam o conhecimento que têm da Beleza infinita para dirigirem-se a ela.

O conhecimento que eles têm da Suma beleza é possível mesmo que Ela seja infinita e eles finitos. Isso ocorre porque o conhecimento não se imprime no cognoscente de acordo com a natureza da coisa conhecida, mas sim o contrário. A coisa conhecida se imprime no cognoscente de acordo com a natureza do cognoscente. E como a Suma Beleza é muito mais excelente que as inteligências separadas, o conhecimento e a união copulativa de tais inteligências com Ela pode crescer cada vez mais. No mundo corruptível, por outro lado, tem-se uma “privação absoluta” de tal Beleza, visto que não há o desejo e nem o conhecimento Dela. Mesmo o homem, que tem a parte intelectiva em potência, não pode conhecê-La. Por mais que se trate de um homem sábio, se seu intelecto está em potência, o mais alto que ele pode chegar é ao conhecimento das coisas incorpóreas mediante o conhecimento das coisas corpóreas. Ele não pode conhecer a Suma Beleza diretamente, da mesma forma que os intelectos em ato, que estão apartados da matéria.

Uma situação distinta é quando ocorre a copulação do intelecto humano com o intelecto agente. Nesse momento o intelecto humano passa de potência para ato. Em consequência disso, poderíamos pensar que é possível existir no mundo corruptível, um espelho apto à transfiguração da Beleza divina. Porém, quando o intelecto do homem passa de potência para ato, este homem já não faz parte do mundo corruptível, pois seu intelecto torna-se angélico, mais precisamente um meio entre o humano e angélico. Para Abravanel, a Torá diz que é possível a copulação direta com intelecto divino do mesmo modo que os anjos. Isso ocorre quando, por graça de Deus, o intelecto se torna profético e eleito. Assim como Maimônides, ele entende que o único homem que alcançou esta elevação foi Moisés, porque este profetizava sem a mediação de anjos.



### 3. A COSMOLOGIA DOS *DIÁLOGOS DE AMOR*

#### 3.1 O MODELO COSMOLÓGICO DE LEÃO HEBREU

Abra vanel parte da estrutura comum à tradição da cosmologia medieval, onde o universo é dividido hierarquicamente em três mundos. O superior é o mundo inteligível ou mundo angélico, com as inteligências separadas da matéria. Abaixo deste está o mundo celeste que é composto pelos corpos do céu. Inferior aos dois primeiros está o mundo corruptível, composto pelo planeta Terra. O homem é entendido como um microcosmo e compartilha características fundamentais com o cosmo. Assim como o universo ele é composto por três partes. A superior é o intelecto, a inferior o corpo, sujeito à geração e corrupção. A alma é o meio termo e a ligação entre o intelecto e o corpo.

Ainda sobre a visão de homem como microcosmos, a obra faz um paralelo interessante entre o corpo humano e o corpo celeste. As estrelas, que são chamadas estrelas fixas na linguagem medieval, são membros não organizados: ossos, nervos, veias, panículos e cartilagens. Já os sete planetas conhecidos na época, seriam os membros organizados como coração, cérebro etc. Desta maneira, nas palavras de um amante que corteja sua amada, Leão Hebreu nos apresenta um universo que é um organismo, onde todas as partes colaboram para o fim último, que é o bem do organismo. O amor obriga que haja união e colaboração entre todas as partes do universo. Amando os inferiores os superiores alcançam seus objetivos, pois trabalham para o fim último que é a união de todas as partes.

Mas, ainda que parta do mesmo esquema, a cosmologia de Abra vanel tem peculiaridades, tanto em relação à tradição medieval em geral quanto como em relação à tradição da filosofia judaica. A maioria dos filósofos judeus que o antecedem segue uma tradição iniciada no século XII por Maimônides, que faz uma acomodação do modelo das esferas de Aristóteles com a fé judaica. O contexto da renascença italiana, com as tendências impulsionadas por Ficino e Pico, fez com que Abra vanel integrasse ao seu cosmos as tradições filosóficas, religiosas, astrológicas e mitológicas que tinham relevância para o período. O resultado foi um poderoso sincretismo de interpretações.

Judá Abra vanel apresenta uma cosmologia que coloca, nas palavras de Vila-Chã, “sob um único conjunto de relações fundamentais tanto a dimensão horizontal do amor humano como o impulso vertical próprio do amor divino, o qual liga Deus e as criaturas”.<sup>89</sup> Mostramos esta

<sup>89</sup> VILA-CHÃ, J. J. Leão Hebreu e o significado da sua obra... op. cit., p. 45.

abrangência cósmica do amor no capítulo anterior. No presente capítulo, nossa análise se restringirá, em certa medida, à parte em que Leão Hebreu descreve o sistema emanacionista das inteligências separadas da matéria. Esta é uma parte bastante curta dos diálogos. Porém, segundo nossa interpretação, esse sistema ganha papel fundamental quando olhamos a obra sob uma perspectiva global. Buscaremos, nesta última parte do trabalho, identificar e analisar as influências mais importantes que essa estrutura apresenta, a saber, o Aristotelismo Neoplatonizado peculiar encontrado na Idade Média. Influências que já haviam sido reformuladas pela recepção de autores anteriores, especialmente Avicena e Maimônides.

### 3.2 A ORIGEM E O RETORNO

Como já dissemos a noção cosmológica de Abravanel é emanacionista. Neste sistema, Deus cria o cosmos através de intermediários. A criação dos seres múltiplos ocorre a partir da inteligência primeira, que é una e inicia uma sucessão de criações. Além disso, o sistema desenvolvido pelo filósofo é teleológico e o fim de tudo que existe é o prazer. Todos os seres do cosmos estão em busca de prazer e este prazer ocorre pela contemplação da Beleza e pela união com Ela. A contemplação, por sua vez, depende do quanto que cada um dos seres do cosmos pode ver a Beleza divina. Além disso, temos também que ter em mente que Abravanel desenvolve uma identidade entre visão da beleza e conhecimento. Assim, podemos entender que a intensidade do amor que todos os seres do cosmos têm, depende da intensidade que cada um deles têm da Beleza divina. E quanto maior a intensidade do amor, maior a intensidade do prazer.

A primeira inteligência criada por Deus é a única que frui diretamente a visão da Causa Primeira e se une diretamente à Divindade. A visão que as outras inteligências separadas têm da Causa Primeira ocorre através das inteligências que estiverem acima e pelas quais foram geradas. O número dessas inteligências é igual ao número de orbes. Todas elas têm duas contemplações, uma que contempla a causa pela qual foi gerada e outra que contempla sua própria Beleza. Contemplando a beleza de sua causa elas geram uma próxima inteligência que lhe é inferior, porém, quando contemplam a sua própria beleza elas geram o seu orbe correspondente.

Dessa maneira a geração dos entes no mundo inteligível e celeste ocorre de forma diferenciada após a geração da primeira inteligência, isso porque a Causa Primeira produziu a primeira inteligência por si só e diretamente, ao contemplar e amar a sua imensa Beleza. A primeira inteligência, ao contemplar e amar a Beleza de sua causa gera a segunda inteligência. Porém, quando contempla sua própria beleza gera o primeiro orbe. Com a segunda inteligência ocorre o mesmo. Por meio de suas duas contemplações, ela gera a terceira inteligência e o segundo orbe. Esse processo ocorre sucessivamente, até o mais baixo dos motores que é a inteligência do orbe da Lua. A inteligência deste último orbe, contemplando e amando a sua causa, gera o intelecto agente, que é a inteligência do mundo corruptível. Este intelecto é para Judá Abravanel a Alma do Mundo. Não há em sua obra uma distinção clara entre Intelecto, Alma e Natureza, como ocorre em sistemas anteriores.

Quando a Alma do Mundo contempla a sua própria beleza, produz todas as espécies do mundo na matéria primeira. Porém, quando contempla e ama a beleza de sua causa, produz o

intelecto humano, que é o último dos intelectos, mas o primeiro em potência. Depois, iluminando o intelecto humano, o reduz a ato. Desta maneira, o intelecto humano pode, por força do desejo e do amor, levantar-se até a copulação com o intelecto agente e, por meio deste, contemplar a própria Beleza divina de forma cristalina. Com esta contemplação o homem atinge a suprema felicidade com eterno deleite, este é o fim supremo de todo o universo criado. Assim, através do amor o homem pode contemplar a própria divindade mesmo estando no mundo corruptível. Com esta contemplação ele une o mundo corruptível com o celeste.

Por esta cadeia de gerações, as essências do universo criado foram baixando de grau em grau. A cadeia se inicia na inteligência primeira, gerada diretamente por Deus e as essências criadas baixaram, não só até o último orbe, que é o da Lua, mas até a ínfima matéria primeira. A matéria primeira, por sua vez, volta a levantar-se com inclinação, amor e desejo de se aproximar da perfeição divina, subindo de grau em grau pelas formas e perfeições formais. De todas as partes do universo a matéria primeira é a mais distante de Deus. Assim como Sumo o Deus é puro ato, ela é pura potência. É a partir da matéria primeira que se inicia outro tipo de amor, diferente do amor produtivo que é de um ente superior para um inferior e que gera as inteligências e os orbes celestes. Este outro amor que se inicia no mundo corruptível é o de busca de perfeição e é causa do retorno ao Criador.

A matéria primeira é plenamente disforme e o seu ser busca o ser dos quatro elementos, terra, água, ar e fogo. O ser dos elementos busca o ser dos mistos inanimados que são os minerais. O dos mistos inanimados busca o ser dos mistos animados de alma vegetativa. Estes buscam o ser dos animais, que por sua vez buscam ser do homem, o ser mais elevado do mundo inferior. No homem, as virtudes da alma vegetativa estão subordinadas às da alma sensitiva. E as virtudes da sensitiva subordinam-se às da alma intelectual, que é a suprema virtude não só do homem, mas de todo o mundo inferior. Ao falar dos graus de ser do universo, já no terceiro diálogo, Abravanel nos dá uma pista quanto a uma das suas influências mais importantes para desenvolver o seu modelo cosmológico:

Os árabes fazem do universo uma linha circular, cujo princípio é a Divindade; a partir dela, procedendo em cadeia de um para o outro, chega à matéria primeira, que é a mais distante dela, e deste ponto se vai elevando e gradualmente aproximando até acabar por voltar àquele ponto em que tem princípio, isto é, à Beleza divina, pela copulação do intelecto humano com ela.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> HEBREU, Leão. *Diálogos de Amor...* op. cit., p. 318.

De fato a visão cosmológica que Leão Hebreu apresenta em *Diálogos de Amor* é esta, que explica o universo como um círculo. Para se desenhar um círculo deve-se fazer um traço que vai do ponto inicial até o ponto mais distante, e continuar com o traço até ligar este ponto mais distante até ponto inicial. Nesse sentido o universo criado, para Abravanel, faz o mesmo movimento. O ponto inicial é o Sumo Deus, já o ponto mais distante é a matéria primeira. Este traço que vai do criador até a matéria primeira é chamado por Judá Abravanel de primeiro semicírculo e corresponde à descida da criação. Vai dos entes superiores para os inferiores. O segundo semicírculo corresponde ao caminho inverso e vai da matéria primeira até o Criador. Reproduzimos aqui um trecho em que Abravanel sintetiza esta imagem:

O círculo de todas as coisas é aquele que começa gradualmente do primeiro princípio delas e, circulando sucessivamente por todas, volta ao seu ponto de partida como ao seu fim último, abarcando circularmente todos os graus de coisas: aquele que foi ponto de partida volta a ser fim. Este círculo tem duas metades: uma vai do princípio, isto é, do primeiro ponto até ao mais distante dele, que é o seu meio, e a segunda metade começa desse ponto mais distante até voltar àquele [primeiro].<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> Ibidem, p. 403.

### 3.3 A INFLUÊNCIA DOS MODELOS ANTERIORES VIGENTES EM SEU TEMPO

#### 3.3.1 Entre o Platonismo e o Aristotelismo: Leão Hebreu e a questão da beleza

Leão Hebreu expõe nos *Diálogos* as divergências entre Platão e Aristóteles quanto à essência do Criador, o sumo Opífice, ser ou não distinta da Suma Beleza que é a Ideia do universo. Ele diz que, para Aristóteles, Deus é a sua própria Sapiência, é o Primeiro intelecto e a Ideia do universo. Já quanto a Platão, Judá Abravanel diz sem afirmar enfaticamente, que a visão do mestre de Aristóteles parece ser a de que o Intelecto divino, que é uno com a Suma Beleza, é de certo modo, distinto e separado do sumo Deus. O Intelecto divino não é o Sumo Deus, mas depende e emana d'Ele. Ele não seria um Ente, mas sim um Sobreente. Pois a essência primeira seria o primeiro Ente e o primeiro intelecto, a primeira ideia. Leão Hebreu diz que não há linguagem para expressar esta distinção e que filósofos como Avicena e Maimônides tentaram expressá-la. Ele, por sua vez, não busca expressar e diz que não o faz por serem tentativas de conciliação entre Platão e Aristóteles e que tais tentativas não alcançam a grandeza de nenhuma das duas visões.

Porém, mesmo sem buscar o que ele diz ser uma assimilação entre Aristóteles e Platão, Leão Hebreu dá um parecer em relação à questão. Este parecer, segundo ele, está de acordo com os textos da Torá, de onde tira exemplos que o justificam. Para ele, o Sumo Deus não é a Suma Beleza, a primeira Ideia do Universo. Pois Ele mesmo não é algo que se possa chamar de Beleza, mas sim a primeira origem da Beleza, é a fonte, o manancial de onde brota a Primeira Beleza e a Suma Sapiência. De modo que se pode falar de três graus de Beleza: a do obreiro, a Beleza em si, e a Beleza daquilo que participa dela. Há, então, o Belo *belificante*<sup>92</sup> que é o pai da Beleza, o Sumo Deus. Há também a Beleza em si, a Suma Beleza que é o Primeiro Intelecto Ideal. Após estas duas, há o Belo *belificado*, o universo criado, que é o filho da Beleza.

A Beleza é aquilo que causa graça naquele que a vê. Assim, a Beleza deve ser visível pelos olhos do corpo ou do espírito. Nenhuma vista intelectual do mundo criado pode ver além da Sapiência divina. Pelo conhecimento da Sapiência divina se sabe que ela tem um princípio, mas este princípio não é algo que se possa ver ou que se possa classificar como Beleza. Os olhos do intelecto não podem conhecer além da Suma Beleza e Sapiência, mas podem saber que há o Sumo Belo e sábio, que é manancial dela.

---

<sup>92</sup> No contexto obra, especificamente na tradução dos *Diálogos de Amor* consultada, o termo “*belificante*” significa algo como: aquele que torna belos outros seres.

Por mais que vejamos a beleza nos corpos e acreditemos que a beleza que vemos é resultado da proporção de suas medidas, a Beleza por si mesma se encontra além das proporções. Se beleza fosse proporção, não deveriam existir coisas más que são proporcionadas, visto que todo belo é bom. Assim, aquilo que faz os corpos belos não é a proporção, mesmo porque a proporção é uma qualidade da matéria. A matéria é fundamento de todos os corpos do mundo corruptível, mas por si só é disforme e mãe de toda a deformidade. Todos os corpos têm alguma beleza que lhe é dada pela forma que recebem, porém, nem todos eles são belos na mesma medida. Quanto mais fealdade material a forma é capaz de eliminar, mais belo torna o corpo que é enformado por ela. Isto porque os corpos só são belos porque a matéria deles recebeu a forma do mundo espiritual, que participou sua Beleza à matéria. Estas formas são irradiadas pelo intelecto divino e pela alma do mundo.

Quanto mais distantes da deformidade da matéria, mais as formas são belas. Uma prova disso é que as formas mais belas são a Luz, a Harmonia e o Conhecimento. Se pensarmos em nossos cinco sentidos exteriores, perceberemos que a Beleza não entra em nosso ânimo através dos três que são mais materiais. A saber, o tato, o paladar e o olfato. Além disso, as maiores belezas se encontram nas partes da alma que se elevam mais em relação ao corpo. Que são a parte imaginativa, a razão intelectiva apartada da matéria e a mente abstrata, onde a beleza se encontra de forma mais perfeita. Logo, segundo esta argumentação, devemos admitir que as formas em si são mais belas que os corpos por elas enformados.

As formas dos corpos naturais têm origem incorpórea e espiritual, e derivam da Alma do Mundo e do Intelecto Primeiro. Nestes dois, todas as formas existem primeiramente e com maior essência, perfeição e beleza que nos corpos isolados. Mas a graça formal também pode estar presente nas obras produzidas por mão humanas. Nesse caso, a beleza procede da mente do artífice humano e também é mais bela no intelecto humano do que no corpo que a recebeu, visto que ao passar do intelecto do artífice para o corpo moldado por ele, a ideia é desmembrada e distribuída no objeto. A beleza é maior quando está na mente porque a união engrandece qualquer beleza e perfeição. A divisão, por outro lado, a torna pequena.

Nos corpos naturais, a beleza que existe neles procede da Ideia que existe eternamente na própria mente do Criador. Dessa Beleza dependem as belezas de todo o universo produzido. Assim, a beleza dos corpos naturais não é outra coisa senão o resplendor de suas ideias. Por esse motivo, podemos entender que as Ideias são as verdadeiras belezas, graças às quais todos os corpos são belos. Elas são as noções do universo criado, pois todas as partes do universo são preexistentes no

intelecto do Criador, onde estão em toda a sua perfeição. Abravanel aponta a existência das Ideias como evidente, porque a ordem do todo e das partes do mundo criado não existe por acaso. As noções do universo são necessárias para que haja esta ordem e são o que denominamos ideias.

Quando estas ideias estão derramadas por todas as partes do mundo criado, dando beleza às partes, elas são uma multidão diferenciada. Porém, quando estão no intelecto do Criador elas são uma unidade. Se no intelecto do Criador a verdadeira e primeira Beleza fosse apenas uma daquelas ideias e noções do universo, todas as outras noções já não seriam a primeira Ideia e Suma Beleza. A multiplicidade que caracteriza imperfeição no mundo criado não existe na primeira Beleza. Isso porque a imperfeição do efeito não implica em imperfeição na causa. Se o efeito fosse tão perfeito quanto a causa, ele se igualaria a causa.

O mundo corpóreo procede do incorpóreo como o efeito procede da causa. Para entender o quanto o mundo corpóreo é menos perfeito que a sua causa, é só averiguar o quanto falta ao corpo em relação ao intelecto. A medida, a distribuição e a corrupção só se encontram no corpo e não no intelecto. Da mesma maneira não se pode dizer que a multiplicidade das partes do universo criado está nas noções ideais. O universo todo em suas partes é uno em si. Assim, a noção do universo, a Ideia dele que está na Mente do Criador, é uma em si. Una e indivisível no Intelecto divino, esta Ideia multiplica-se idealmente nas partes do mundo causado.

A beleza de cada parte do universo participa da Beleza do todo. Pois a beleza da ideia do universo precede a beleza das ideias parceladas. Assim, mesmo que o universo tenha muitas partes, tendo cada uma delas uma essência, sua ideia primeira é una. Esta ideia, como primeira e verdadeira beleza, é participada às outras ideias parcelares e as torna belas gradualmente. Mesmo que esta primeira ideia seja multiplicada em ordem para as partes essenciais do universo, nem por isso tal multiplicidade induz nela uma diversidade essencial divisível. Em si, Ela é indivisível, pura e extremamente simples. Em sua perfeita unidade ela contém a pluralidade de todas as partes do universo com toda a ordem dos seus graus. De modo que onde está uma estão todas, e o fato de serem todas não anula a unidade de cada uma.

Na mente do Criador e na primeira Ideia do universo a ideia do fogo se encontra junta com a ideia de água. A ideia de simples está junta com a de composto. Assim, na ideia de cada parte do universo, está a ideia do universo todo. Da mesma forma, na Ideia una de todo o universo, está a ideia de cada uma de suas partes. Lá um contrário não está dividido do outro quanto ao lugar, nem é diverso quanto à essência do oponente.



Mas é bastante difícil entender como a multiplicidade no Intelecto divino é pura unidade. Leão Hebreu diz que esta questão só pode ser compreendida com a mente abstrata, visto que a linguagem corpórea é prejudicada pela materialidade das palavras. Para buscar um maior entendimento, ele compara o intelecto divino com o Sol. Assim como a Ideia do universo a luz do Sol é una, mas todas as cores estão contidas nela como em ideia e dela dependem. Na luz solar as cores não estão multiplicadas e divididas como estão nos corpos inferiores, na sua unidade ela contém todos os graus e diferenças de cores. Isso pode ser observado quando essa luz pura se imprime na umidade das nuvens formando o arco-íris. As cores do arco-íris nos aparecem de tal maneira entrelaçadas que não conseguimos saber se estão juntas ou cada uma “de per si”. De modo que, contendo em sua unidade todos os graus de luz e cores, a luz do Sol que é una, se representa com multiplicidade de cores e de luz nos diversos corpos separadamente. É assim que o intelecto do Criador imprime sua pura e belíssima Ideia no universo. Ela contém todos os graus essenciais da beleza dos corpos.

No nosso próprio intelecto essa passagem da unidade para a multiplicidade pode ser observada. Quando um simples conceito intelectual se configura em nossa fantasia ou se conserva na memória, ele já não está em sua unidade, mas se apresenta em uma múltipla e compacta imaginação. Emanada do conceito unitário e simples esta imaginação se representa no nosso discurso com um grande número de palavras consideradas separadamente. Assim, na nossa fantasia ou memória está a representação do conceito uno do nosso intelecto, da mesma forma que a luz pura do Sol está representada no arco-íris e a Beleza divina nas essências existentes nos intelectos criados.

Mas ainda não se chega a um entendimento adequado se dissermos que a Ideia do universo, ou Suma Beleza, existe propriamente no Intelecto divino, pois ela é o próprio Intelecto divino. Se a Beleza da ideia do universo, que é a Suma e Primeira Beleza fosse coisa distinta do Intelecto divino, poder-se-ia pensar que a Ideia do universo é mais bela que o próprio Intelecto do Criador. Já que a suprema Beleza seria, assim, uma intelecção d’Ele e não Ele próprio. Esta dificuldade de entendimento nasce do emprego de termos impróprios para explicar a Divindade. Como se diz que a Ideia do universo está no Intelecto ou mente divina, pensa-se que tal Ideia é coisa diferente da mente em que ela está. Isso porque pensamos que uma coisa que existe em alguém é necessariamente distinta daquele alguém em que ela existe.

Mas não só no Criador, como também em todo intelecto do universo criado que esteja em ato, a Sapiência, o Conceito e o próprio Intelecto são uma e a mesma coisa em si. De modo que, a

beleza da Ideia do universo, que é a Primeira Beleza, pela qual todas as coisas são belas, é a própria Beleza do Intelecto divino. Não está nele como em sujeito, mas Ela é o próprio Intelecto divino.

A Ideia do universo, a Suma Beleza que é o próprio Intelecto divino, pode também ser entendida como o padrão pelo qual o universo foi produzido. Mas este pensamento também não nós dá um entendimento adequado. Pois, assim como a visão de que existe divisão entre o Intelecto e a Sapiência divina pode levar a pensarmos em alguma inferioridade n'Ele, se pensarmos que o Sumo Intelecto é o padrão para a produção do universo podemos crer que o universo é superior ao Intelecto divino, já que o fim do Intelecto divino seria produzir o universo. Porém, quando se diz que a Mente ou Intelecto divino é o padrão pelo qual foi produzido o universo, não significa que Deus tenha sido colocado como instrumento para produção daquilo que é feito por Ele. Mas que sendo Ele perfeitíssimo, o universo todo promana d'Ele, à sua semelhança, como sua imagem. De modo que Ele é mais excelente que o universo criado na mesma medida que uma pessoa verdadeira é mais excelente que sua imagem no espelho e que a luz é mais excelente que a sombra que lhe é correlativa.

A beleza da Suma Sapiência é una, pura e simples. Quando esta Beleza se derrama na criação ela torna belo tudo e cada uma das partes do universo, mas se distancia da unidade e pureza do Criador. Não existe outra beleza a não ser esta, a Suma Beleza. Ela existe participável ou participada, é produtora ou produzida. Quando na mente de Deus está puríssima e sumamente una. Porém, quando participada na criação é derramada e extensa, repartida e multiplicada

### 3.3.2 O modelo medieval árabe-judaico das inteligências

Para compreendermos a cosmologia de Judá Abravanel é importante nos familiarizarmos com a concepção de universo que era comum aos pensadores da cultura em que o filósofo fora educado. Como já foi dito, Abravanel nasceu e viveu na Península Ibérica até cerca de trinta anos de idade. Uma região que esteve sob domínio islâmico até o século XIV. Assim, entendemos que uma visão mais clara sobre a cosmologia usada na reflexão filosófica do mundo islâmico será de grande valia para nós. Para tanto, retornaremos ao século IX, quando o ainda jovem mundo islâmico desempenhou grandes esforços para acessar o conhecimento que fora desenvolvido pela cultura grega.

Sob uma política que permitia a convivência entre seguidores das três religiões de origem abraâmica, o califado de Bagdá contratou intelectuais de diversas culturas e crenças para que traduzissem obras gregas para o árabe, especialmente cristãos, judeus e persas. Este grande movimento de impulso às letras foi promovido pela administração do califado Abássida, que assumira o governo do Império Islâmico no ano de 750 d.C. Foi nesse período que as cidades tornaram-se os centros de ciência e cultura no império. Bagdá, por sua vez, tornou-se o centro intelectual do mundo islâmico, onde foi fundada a Casa da Sabedoria, um centro de traduções que serviu também como biblioteca e museu. A Casa da Sabedoria reuniu sábios árabes, iranianos, indianos, gregos, cristãos e judeus.

As obras que seriam traduzidas do grego para o árabe estavam, em sua maioria, nas mãos de cristãos. Diferente do cristianismo ocidental que consolidou uma filosofia em língua latina, o cristianismo oriental tinha o grego como língua oficial e era comandado pelo Império Bizantino. Com a queda de Roma, em 476 d.C., o contraste entre a filosofia cristã do Oriente e do Ocidente tornou-se mais evidente. “Nesse período, o que se chamou de ‘a noite da alta Idade Média’ aplicar-se-ia, com mais propriedade, ao Ocidente. A crise da cultura latina (...) fez com que a atividade teológica, filosófica e literária tenham sido mais intensas em Bizâncio.”<sup>93</sup> Assim, é importante termos em conta que qualquer avaliação que tivermos da Idade Média que tenha como referência apenas o horizonte da filosofia latina é bastante limitada.

O advento do califado Abássida e da Casa da Sabedoria é fundamental para contarmos parte da história do que chamamos hoje de civilização ocidental. Uma parte que entendemos ser ainda pouco divulgada pela história oficial. Está muito pouco evidente para nós, que vivemos no

---

<sup>93</sup> ATTIE, Miguel. *Falsafa, A filosofia entre os árabes*. Ed. Palas Athena, São Paulo, 2001 p. 49.

mundo cristão de origem católica, o quanto somos devedores da cultura islâmica. Uma das maneiras de demonstrar esta dívida é buscar a origem e a rota do patrimônio cultural e intelectual do qual dispomos. Acreditamos que a história da cosmologia é um recorte que pode ter grande importância na ampliação de nossa percepção sobre a participação da cultura islâmica em nossa história. A cosmologia desenvolvida pelo mundo islâmico foi largamente utilizada por filósofos latinos e é parte fundamental da noção que os estudiosos medievais tiveram de homem e de universo até o renascimento.

No desenvolvimento da filosofia em língua árabe o processo de tradução das obras gregas foi fundamental, pois nesse processo foram gestados os primeiros trabalhos filosóficos em língua árabe. Os tradutores encontraram muitas dificuldades, pois o árabe nem sempre dispunha de palavras que expressassem os conceitos filosóficos gregos. Assim, foi necessário formular uma série de palavras novas, corroborando para a criação de um vocabulário filosófico em língua árabe. Os tradutores da Casa da Sabedoria tiveram grande sucesso nessa criação, porque dispunham de um ambiente propício e de métodos de tradução bastante rigorosos. A cidade de Bagdá contava com mecenas que patrocinavam a estadia de intelectuais de origens diversas. O próprio califa Al-Ma'mun, fundador da Casa da Sabedoria, foi o maior financiador de estudiosos.

Este ambiente de bonança para os intelectuais permitiu o surgimento de grandes filósofos no mundo islâmico. Mas a recepção das obras gregas pelo oriente se inicia antes do advento do Islã, em meio aos conflitos doutrinários do cristianismo. Tais conflitos eram decididos nos chamados concílios ecumênicos da igreja e já no primeiro deles, ocorrido em Niceia em 325 d.C., o dogma sobre a natureza de Cristo foi definido. Este dogma determinava que a natureza de Cristo era a mesma que a de Deus, contrariando aqueles que pregavam uma unicidade mais estrita da divindade, os monofisitas. Dentre os monofisitas mais importantes está o patriarca da igreja Nestório de Constantinopla (386 – 451 d.C.), que foi condenado no Primeiro Concílio de Éfeso em 431. Os seguidores de Nestório ficaram conhecidos como cristãos nestorianos e tiveram grande participação na difusão não só do cristianismo, mas também de obras gregas em diversas localidades da Ásia. Perseguidos pelo Império Bizantino muitos nestorianos migraram em busca da proteção do Império Sassânida, última dinastia do Império Persa e inimigo de Bizâncio.

O imperador Sassânida, Anushirwan (501–579) estava profundamente interessado em filosofia, o que levou a corte Sassânida a ter uma atitude favorável ao aprendizado grego.<sup>94</sup> A abertura Sassânida à filosofia contribuiu para que muitos filósofos se dirigissem para regiões que

<sup>94</sup> ANCONA, C. *Greek into Arabic: Neoplatonism in translation*, in ADAMSON, Peter. TAYLOR, C. Richard (Ed). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge university press. Cambridge. 2006. p. 18.

estavam sob o domínio persa, quando pressionados por imperadores bizantinos. “No ano 489 o Imperador Zenão fechou a escola de Edessa por sua tendência nestoriana e seus membros se refugiaram em Nisbis, na fronteira entre os dois impérios. No ano de 529, Justiniano fechou a escola de Atenas e os últimos filósofos refugiaram-se no Império Sassânida”<sup>95</sup>. Foi nessa região que se desenvolveu o primeiro contato dos medievais com a filosofia grega através de traduções feitas por cristãos nestorianos, jacobitas e melquitas.<sup>96</sup> As migrações decorrentes das perseguições de Bizâncio são a origem do primeiro grande núcleo de tradutores, estabelecidos no Império Sassânida. “A primeira língua semítica para a qual os textos filosóficos gregos foram traduzidos foi o siríaco - originalmente um dialeto aramaico, que logo foi usado para trabalhos literários e filosóficos”<sup>97</sup>. Deste modo, antes do início das traduções das obras gregas para o árabe, já havia um importante trabalho de tradução do grego para siríaco, especialmente de textos filosóficos e médicos.

Devido à perseguição de Bizâncio os cristãos nestorianos apoiaram os muçulmanos na ocasião da expansão e consolidação do Império Islâmico. E foi com o exercício da medicina que os nestorianos se aproximaram da corte do Califado. Dentre as diferentes vertentes de intelectuais que participaram das traduções da Casa da Sabedoria, os nestorianos foram os mais importantes. Mas havia outros grupos e tendências nas regiões que foram dominadas pelo Império Islâmico que também influenciaram o desenvolvimento da filosofia islâmica. Algumas dessas influências são pouco conhecidas como os Sabeus e o mosteiro budista de Balkh<sup>98</sup>. Além disso, a Casa da Sabedoria não contou apenas com os textos que estavam em posse de escolas e tradições situadas em áreas que foram anexadas ao Império Islâmico, muitas expedições foram feitas em busca de manuscritos gregos em outros territórios, financiadas por califas ou por famílias ricas<sup>99</sup>.

Os estudiosos da Casa da Sabedoria não apenas traduziram filósofos gregos, mas também escreveram seus próprios textos. Tais produções já são o indício do surgimento de uma filosofia em língua árabe “apesar de, na maioria das vezes, não possuírem muita originalidade e conterem geralmente ideias recolhidas e sobrepostas de modo pouco sistemático esse fato é bem característico

---

<sup>95</sup> FRIAS DÍAZ, J. A. *La cosmología propia de la falsafa en el Islam entre los siglos VIII al XII*, Universidad de la Universidad de La Laguna, 2016, p. 20.

<sup>96</sup> CAVALEIRO DE MACEDO, C. A. *Metafísica, Mística e Linguagem na Obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicébron): uma abordagem bergsoniana*. 2006. 475 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2006. p. 243.

<sup>97</sup> ANCONA, C. *Greek into Arabic: Neoplatonism in translation...* op. cit., p. 18.

<sup>98</sup> FRIAS DÍAZ, J. A. *La cosmología propia de la falsafa en el Islam entre los siglos VIII al XII...* op. cit., p. 22.

<sup>99</sup> ATTIE, Miguel. *Falsafa, A filosofia entre os árabes...* op. cit., p. 80.

desse período”<sup>100</sup>. As traduções se estendem “por um longo período que irá construir propriamente a filosofia no Islam, chegando até aqueles que, sendo considerados grandes filósofos como Al-Kindi (801/805 – 873) e Al-Farabi (872 – 950), ainda eram também contados entre os tradutores importantes”<sup>101</sup>. Al-Kindi foi o primeiro dos filósofos islâmicos e não compreendia a língua grega ou o siríaco, mas colaborou nas traduções ao corrigir e adaptar o vocabulário árabe aos textos. De família aristocrática, Al-Kindi esteve sob a proteção dos califas Al-Ma'mun (786 – 833) e Al-Mu'tasim (796 – 842). Fundador da Casa da Sabedoria, Al-Ma'mun foi o maior mecenas deste período e seu reinado foi decisivo para o desenvolvimento do pensamento filosófico e teológico no Islã. Ele presidia reuniões e debates entre estudiosos e chegou mesmo a compor alguns tratados teológicos.

Este momento de efervescência intelectual, proporcionado pela força da cultura islâmica nascente, levou os filósofos árabes a considerarem-se continuadores da verdade e herdeiros das obras antigas. O próprio Al-Kindi “entendendo que o papel do sábio é, mais do que tudo a busca pela verdade, agradeceu os seus antecessores e, como que tomando-lhes o bastão, conclamou os sábios a fazerem a filosofia ‘falar em árabe’.”<sup>102</sup> Al-Farabi, entendido como o segundo filósofo importante do Islã, considerou que “o saber havia se iniciado nas terras da Mesopotâmia, se trasladado aos egípcios, depois aos gregos e, por fim aos árabes, colocava-os (sábios do islã) como herdeiros legítimos e continuadores dessa tradição”<sup>103</sup>. Este quadro parecia prenunciar o destino dos filósofos árabes de criação um novo sistema filosófico, que se tornaria parte fundamental no entendimento da história da filosofia. Este fato vem se verificar com evidência inquestionável na filosofia de Ibin Sina (980 -1037), que ficou conhecido no ocidente como Avicena. O sistema filosófico deste expoente da filosofia em língua árabe “tornou-se um novo ponto de partida e uma nova referência de grande parte de toda a tradição que lhe foi posterior tanto no Oriente como no Ocidente”<sup>104</sup>. É com ele que a filosofia em língua árabe alcança seu ápice. Avicena é colocado entre os maiores nomes da História da Filosofia, ele “esteve presente de modo decisivo tanto nos caminhos do pensamento islâmico como nos caminhos do pensamento dos medievais do Ocidente

---

<sup>100</sup> Ibidem, p.142.

<sup>101</sup> CAVALEIRO DE MACEDO, C. A, *Metafísica, Mística e Linguagem na Obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicebron): uma abordagem bergsoniana...* op. cit., p. 244.

<sup>102</sup> ATTIE, Miguel. *Falsafa, A filosofia entre os árabes...* op. cit., p. 99.

<sup>103</sup> Ibidem.

<sup>104</sup> Ibidem, p. 143.

latino os quais, por sua vez, fizeram ecoar muitas teses avicenianas até o interior da modernidade”<sup>105</sup>.

Para este pensamento que começou a se desenvolver no oriente médio a partir do século IX deu-se o nome de *falasifa*, que é uma transcrição do termo grego para designar Filosofia. Também como transcrição do termo grego para “filósofos” os pensadores da filosofia islâmica foram chamados de *falasifa*<sup>106</sup>. Não há um consenso pleno entre os estudiosos da *Falsafa* sobre como deve ser chamada esta escola de pensamento, que contou com uma grande diversidade de filósofos importantes. Poderíamos chamá-la de *filosofia árabe*, enfatizando a língua. Porém, o próprio Avicena não era de etnia árabe e escreveu textos em persa, língua de sua etnia. No caso de se chamar esta escola de *filosofia islâmica*, um dos erros que podem ser cometidos é desconsiderar filósofos de outras crenças que viveram e produziram suas obras no mundo islâmico, compartilhando “semelhança de intenções, momento histórico, abordagem e fontes”<sup>107</sup>. Este é o caso do grande filósofo judeu, Maimônides (1135-1204). Assim, nossa escolha do termo *filosofia islâmica* refere-se, aqui, à filosofia de que foi desenvolvida sob o domínio do império Islâmico, sendo um escolha baseada em critérios políticos e geográficos.

Possivelmente, muito da originalidade e profundidade que foi desenvolvida pelos *falasifa* deve-se ao entendimento desses pensadores de que eram continuadores da verdade. Os textos recolhidos e herdados das tradições mais antigas foram lidos, na maioria das vezes, em vista da construção de um novo sistema filosófico. Uma prova disso é que os textos originais não foram preservados. Para os *falasifa* o árabe enobrecia os textos e os manuscritos originais não tinham serventia depois de traduzidos. “Seria um erro pensar que houve uma ‘admiração’ à cultura clássica ao estilo renascentista, o que havia era um interesse instrumental, só foram traduzidos os textos da sabedoria clássica que respondiam às necessidades internas”<sup>108</sup>. O ponto de vista original que os *Falsafa* dispunham permitiu que desenvolvessem “sistemas e abordagens que mesclaram de modo harmônico teses que a nós poderiam parecer excludentes”<sup>109</sup>. Ao acessarem o conhecimento antigo, “o foco esteve mais sobre a ‘verdade’ do que sobre os autores que a pronunciaram. Tais

---

<sup>105</sup> Ibidem.

<sup>106</sup> Pural de failasýf (filósofo).

<sup>107</sup> CAVALEIRO DE MACEDO, C. A, *Metafísica, Mística e Linguagem na Obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicbron): uma abordagem bergsoniana...* op. cit., p. 245.

<sup>108</sup> FRIAS DÍAZ, J. A. *La cosmología propia de la falsafa en el Islam entre los siglos VIII al XII...* op. cit., p. 21.

<sup>109</sup> ATTIE, Miguel. *Falsafa, A filosofia entre os árabes...* op. cit., p. 99.

peculiaridades distinguiram a *Falsafa* de todas as tradições anteriores, assim também como de tudo o que viria a ser realizado posteriormente”<sup>110</sup>.

Porém, mesmo que os *falasifa* tivessem esse foco sobre a verdade que, segundo o que eles acreditavam, seria revigorada sob o novo ponto de vista que representavam, é bastante evidente a autoridade de Aristóteles para eles. Os temas trazidos pelo estagirita eram o eixo principal pelo qual se orientavam os temas da *Falsafa*. A imagem de Aristóteles “no mundo muçulmano medieval é a do ‘Filósofo’ por excelência em relação ao qual todo pensamento se define: tanto o filosófico puro como o científico e mesmo o religioso”<sup>111</sup>. No momento em que o Império Islâmico surge, e com ele a necessidade do desenvolvimento de uma cultura e ciência próprias do mundo islâmico, a autoridade das teorias aristotélicas estava estabelecida e disseminada em diferentes campos do conhecimento grego. Na medicina, as teses de Aristóteles e de Hipócrates foram aprimoradas por Galeno (129 – 217 d.C). Naquilo que chamamos hoje de astronomia, Ptolomeu (90 – 168 d.C) havia elaborado teses que se sustentavam no sistema aristotélico. Mesmo as teses metafísicas neoplatônicas de Plotino e Proclo (412 – 485 d.C), que para nós são impossíveis de serem harmonizadas com o aristotelismo, chegaram ao Império Islâmico como parte do sistema aristotélico. Esta hegemonia do aristotelismo se consolidara na antiguidade tardia, com mais evidência no debate filosófico da Alexandria do século VI<sup>112</sup>. Deste modo, a *Falsafa* baseia-se nas ideias aristotélicas e seu desenvolvimento pelo conhecimento grego posterior, “mas responde a um processo de confluência entre o pensamento filosófico da Antiguidade tardia e a teologia islâmica, embora existam diferenças óbvias entre o pensamento helenista e o islâmico, fruto das diferentes concepções que têm de mundo”<sup>113</sup>.

Com relação a questão tratada aqui, a concepção cosmológica com a qual os *falasifa* se depararam ao acessar o conhecimento da antiguidade tardia foi a da *Physis* de Aristóteles. Foi a física do mestre grego que deu a *Falsafa* as premissas para desenvolver sua própria concepção de cosmos. Na física aristotélica o foco principal de investigação é o movimento, um conceito que pode ser entendido como qualquer tipo de transformação ou mudança. Tudo está sujeito ao movimento e todo o movimento ocorre devido a quatro causas diferentes: a causa material, a causa formal, a causa eficiente e a causa final. Além disso, todas as coisas materiais são compostas pelos quatro elementos primários: a terra, a água, o ar e o fogo. Subjacente a esses quatro elementos está a

---

<sup>110</sup> Ibidem.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>112</sup> ANCONA, C. *Greek into Arabic: Neoplatonism in translation...* op. cit., p. 17.

<sup>113</sup> FRIAS DÍAZ, J. A. *La cosmología propia de la falsafa en el Islam entre los siglos VIII al XII...* op. cit., p. 29.



“matéria primeira”, que é uma matéria indefinida e sem forma. A forma que as coisas materiais têm é resultado da mudança ocorrida com a mistura dos quatro elementos<sup>114</sup>.

Todos os quatro elementos têm um lugar específico e uma tendência de permanecer nesse lugar. Como a terra é o elemento mais pesado, ela cai em direção ao centro do universo e lá está fixada. O elemento água é mais leve que a terra e por isso seu lugar é em cima dela. O elemento ar, por sua vez, é ainda mais leve que a água e fica por cima dos dois primeiros. Já o fogo, por ser o elemento mais leve de todos, tem o seu lugar acima do ar. É por esse motivo que as chamas de uma vela ou uma fogueira sempre se direcionam para cima. Para além do fogo estão as esferas celestes, iniciando pela esfera da Lua. Depois da esfera lunar e nessa ordem, temos a esfera de Mercúrio, de Vênus, do Sol, de Marte, de Júpiter, de Saturno e, por último, a esfera das estrelas fixas. Todo o cosmos está em movimento e todo esse movimento que ocorre no cosmos tem uma causa inicial. Esta causa primeira não está em movimento, portanto, foi chamada de o Motor Imóvel.

Como já foi dito, junto a esta concepção de universo da antiguidade tardia, que de fato expressava a física aristotélica, os *falasifa* também acessaram textos apócrifos, atribuídos erroneamente a Aristóteles. Com relação à cosmologia, os textos apócrifos mais importantes foram *A Teologia de Aristóteles* e *O Puro Bem*. Estes textos expressam teses neoplatônicas de Plotino e Proclo que não são compatíveis com a física aristotélica. Porém, como já foi dito, o contexto histórico do qual os *falasifa* fizeram parte é bastante peculiar. Além disso, os textos neoplatônicos chegaram a eles como partes do sistema aristotélico. Foram nessas condições que, através de grande sofisticação teórica, os *falasifa* mesclaram o neoplatonismo e o aristotelismo com os pressupostos de sua fé, desenvolvendo uma poderosa formulação teórica de universo, que tornou-se referência na filosofia, tanto árabe-judaica quanto latina, até o renascimento.

No sistema de Aristóteles o Motor Imóvel, ou o pensamento que pensa a si mesmo, é um ser que transcende totalmente o mundo físico, não tendo contato direto com o cosmos. Apesar disso, ele é a primeira causa, pois é o objeto de desejo que as esferas tentam imitar. “Obviamente, um cosmos em movimento ou em mudança não pode imitar a imobilidade do Motor Imóvel, mas pode fazer a próxima melhor coisa, que é girar eternamente de um modo estável ao redor da Terra”<sup>115</sup>. E é esta rotação que faz com que os diversos movimentos na terra ocorram, inclusive a mistura dos elementos e a geração dos seres.

---

<sup>114</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>115</sup> McGINNIS, Jon. REISMAN, David. *Classical Arabic philosophy: an anthology of sources*. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis. 2007. p. xxvi.

O primeiro motor de Aristóteles é unicamente a causa primeira do movimento do cosmos. Mas o neoplatonismo fez importantes adições à metafísica aristotélica ao desenvolver o conceito de Uno. A causa primeira deixa de ser unicamente causa de movimento e mudança, como ocorre no sistema aristotélico, e torna-se a fonte de ser de todo o cosmos. “O ‘Uno’ é a origem de tudo em si mesmo e surge do princípio neoplatônico da simplicidade primeira”<sup>116</sup>. O conceito de Uno afirma que uma coisa só tem ser na medida em que as partes que a compõem “formem” uma unidade, de modo que deve haver um princípio de unidade que faz com que as diversas partes que constituem um ser sejam unificadas. Seres compostos que sejam “totalmente não unificados não são uma coisa existente. Não mais do que o pó de giz espalhado é um pedaço de giz”<sup>117</sup>. É o princípio de unidade que faz com que os seres tenham ser. De acordo com esse princípio, o neoplatonismo entende que deve existir um princípio último de unidade que justifique a unidade (o ser) de todas as coisas. Este princípio último, o Uno, é causa de todo o ser e todos os seres dependem do Uno pra que tenham ser.

Todos os seres provém do Uno por emanção, em um “esquema” onde emana ou flui do que é perfeito uma certa atividade secundária. “Por exemplo, a luz emana do Sol e o calor emana do fogo”<sup>118</sup>. A luz não é o sol e o calor não é o fogo, mas quando se tem o sol e o fogo, tem-se também a luz e o calor. Na emanção ocorre perda de perfeição, pois aquilo que foi emanado é sempre menos perfeito<sup>119</sup>. Existe também uma cadeia causal nesse esquema emanacionista, que se inicia no Uno e finaliza na matéria com a seguinte ordem hierarquia: Uno, Intelecto, Alma, Alma do Mundo, Seres Materiais.<sup>120</sup> Nesta lógica, a “maior” ou “menor” unidade é o critério para afirmar a superioridade ou inferioridade dos seres no cosmos, de modo que a matéria, sendo passível de divisão em grande número de partes, é o lugar da inferioridade. O Uno, por sua vez, está além do ser e sua total unidade impossibilita que qualquer coisa possa ser dita ou predicada em relação a ele.

A noção de que a metafísica neoplatônica fazia parte do sistema aristotélico, fez com que o Aristóteles dos árabes fosse um Aristóteles neoplatonizado. A formulação da metafísica neoplatônica vem basicamente de Plotino e Proclo. O primeiro defendeu que as causas suprassensíveis são três: o Uno, o intelecto e a alma. Já Proclo, formulou o esquema de processão da criação. Segundo este esquema, a processão (ou emanção) ocorre do Uno para a múltiplo

<sup>116</sup> FRIAS DÍAZ, J. A. *La cosmología propia de la falsafa en el Islam entre los siglos VIII al XII...* op. cit., p. 28.

<sup>117</sup> MCGINNIS, Jon. REISMAN, David. *Classical Arabic philosophy: an anthology of sources...* op. cit., p. xxvi.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. xxvii.

<sup>119</sup> FRIAS DÍAZ, J. A. *La cosmología propia de la falsafa en el Islam entre los siglos VIII al XII...* op. cit., p. 28.

<sup>120</sup> MCGINNIS, Jon. REISMAN, David. *Classical Arabic philosophy: an anthology of sources...* op. cit., p. xxvii.

através de uma série de princípios intermediários<sup>121</sup>. A sofisticada junção destes princípios da metafísica neoplatônica com a cosmologia aristotélica, levou Al-Farabi a desenvolver a teoria as emanações ou *Teoria das Dez Inteligências*<sup>122</sup>. Essa teoria foi capaz de compatibilizar as formulações sobre universo que estavam em vigor na antiguidade tardia, além de harmonizá-las com a fé islâmica.

Um dos desafios mais importantes deste sistema é a necessidade de afirmação da criação do universo. Assim como nas outras vertentes abraâmicas, é um dogma na religião islâmica que Deus criou o cosmos a partir do nada. A necessidade de se afirmar a criação é um ponto em que diversos filósofos medievais se detiveram. Isso porque Aristóteles, que era a grande autoridade do período, havia postulado a eternidade do cosmos. Segundo o Filósofo, as esferas do céu são compostas por éter, um elemento simples e perfeito, que não é leve e nem pesado. Além disso, o movimento de tais esferas é simples e circular. Tais características levam Aristóteles entender que não existem contrariedades no mundo supralunar. Assim, todas as coisas que compõem a região celeste devem ser eternas, pois o processo de geração e corrupção só pode ocorrer onde existem contrariedades<sup>123</sup>. Esta questão também é um grande problema para o Islã. Se entendermos que o universo foi criado em um momento específico por uma causa, temos que aceitar que esta causa existia antes do momento da criação como uma causa sem efeito. Assim, enquanto existia antes do evento da criação, esta causa teria existido como causa de nada. Ser causa de nada implicaria em imperfeição na causa primeira, que fora associada com Allah.<sup>124</sup>

Outro grande desafio enfrentado na formulação deste sistema diz respeito a relação de Deus com a criação. Diferente da tradição judaica, na qual Moisés recebeu as Leis divinas diretamente de Deus, o Profeta Maomé teve o intermédio do Anjo Gabriel no contato com a mensagem de Allah. Deste modo, na teologia corânica, a perfeição de Deus impõe uma separação absoluta entre Ele e o mundo sensível.<sup>125</sup> Em resposta a questões como essas, o sistema desenvolvido por Al-Farabi e depois expandido e aprimorado por Avicena, sintetiza o conhecimento filosófico vigente na antiguidade tardia com a fé islâmica. Esse sistema esteve no coração da metafísica medieval e resolve importantes problemas filosóficos, pois possibilita a ligação entre

<sup>121</sup> FRIAS DÍAZ, J. A. *La cosmología propia de la falsafa en el Islam entre los siglos VIII al XII...* op. cit, p. 28.

<sup>122</sup> Expressão usada por Rosalie Helena de Souza Pereira para referir-se a teoria árabe das emanações em seu artigo, *A teoria das dez inteligências na filosofia árabe*.

<sup>123</sup> ÉVORA, F. R. R. *Natureza e Movimento: um estudo da física e da cosmologia aristotélicas*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2005, p. 127-170. p. 142.

<sup>124</sup> FRIAS DÍAZ, J. A. *La cosmología propia de la falsafa en el Islam entre los siglos VIII al XII, ...* op. cit., p. 32.

<sup>125</sup> PEREIRA, R. H. S. *A teoria das dez inteligências na filosofia árabe...* op. cit., p. 75.

mundo sensível com o mundo inteligível. Além disso, separa o mundo eterno do mundo do devir e estabelece relação entre o Uno e o múltiplo, entre o divino e o profano<sup>126</sup>.

Para lidar com a questão aristotélica da eternidade do mundo, os *falasifa* desenvolveram o conceito de *Ser Necessário*, que deu origem a distinção clássica medieval entre essência e existência<sup>127</sup>. Com esse conceito, a teoria islâmica das emanções foi capaz de associar o aristotelismo com a fé em um Deus único e criador. A solução para não conceber Allah como imperfeito em sua existência eterna e anterior à criação, foi definir o surgimento do universo como o ato de fornecer existência ao cosmos, que já tinha sua essência "pré-existente". Desta maneira, existiria eternamente, em potência, a essência de todas as coisas, mas a sua existência, em ato, seria o resultado de um evento: o momento da criação<sup>128</sup>. Com essa diferenciação entre essência e existência foi possível afirmar a eternidade também do cosmos (como essência), sem deixar de afirmar que houve um momento de surgimento do universo. Nessa tese é traçada "uma distinção não só lógica, mas metafísica entre a essência e a existência nos seres criados. A existência não é uma qualidade inerente da essência, mas apenas um predicado ou um acidente da essência"<sup>129</sup>. O cosmos já existia em potência e Allah é concebido como o agente que fez com que esse cosmos passasse a existir em ato. Ele é o *Ser Necessário* porque é o único entre todos os seres que não precisa de uma causa para existir. "Para Avicena existência é um acidente da essência, um dom dado por Deus, de maneira que todos os seres possíveis são causados"<sup>130</sup>.

Este conceito dos *falasifa* é de fato original. A questão grega não era a existência das coisas, mas sim de que as coisas são feitas. "Para Platão, as coisas são realmente a 'ideia' da coisa, a 'ideia' não é a forma sensível da coisa, mas sua essência autêntica, sua *ousía* (essência ou substância)"<sup>131</sup>. A *ousia* era o sentido do ser também para Aristóteles. A diferença é que "para Aristóteles e seu universo físico, a coisa não é sua essência, mas sua substância e os acidentes da substância, o que permanece em movimento (geração e corrupção)"<sup>132</sup>. Já para Plotino, a raiz do ser é o Uno e todo o ser devida dele. Como um platônico, Plotino entendeu que o ser verdadeiro é a realidade inteligível e fez este ser inteligível coincidir com o princípio intelectual divino descrito no diálogo platônico *Timeu*. Este Intelecto é tanto o Demiurgo platônico quanto o *nous*, que Aristóteles

<sup>126</sup> Ibidem.

<sup>127</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>128</sup> FRIAS DÍAZ, J. A. *La cosmología propia de la falsafa en el Islam entre los siglos VIII al XII...* op. cit., p. 32.

<sup>129</sup> CORBIN, H. *History of Islamic Philosophy*, The Institute of Ismaili Studies, London, 1962, p. 160.

<sup>130</sup> FRIAS DÍAZ, J. A. *La cosmología propia de la falsafa en el Islam entre los siglos VIII al XII...* op. cit., p. 33

<sup>131</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>132</sup> Ibidem.

localizou no auge de seu sistema cosmológico, que representava a totalidade do universo de forma ordenada. Plotino endossa a afirmação aristotélica de que o mais alto nível do ser é uma realidade imóvel “perfeita e abençoada cuja própria natureza é o pensamento auto-reflexivo<sup>133</sup>”. Porém, se esse mais alto nível de ser do sistema aristotélico é o pensamento auto-reflexivo, ele não pode ser a primeira causa não causada de todas as coisas. Pois aquilo que é absolutamente primeiro deve ser também absolutamente simples, e aquilo que pensa a si mesmo não pode ter simplicidade absoluta. “Não só deve ser dual como pensador e objeto do pensamento, mas se for objeto de pensamento é intrinsecamente múltiplo, visto que é identificado com toda a gama de formas platônicas”<sup>134</sup>. Deste modo Plotino não aceita a definição aristotélica de primeiro princípio, mas também não está contente com a solução do médio-platonismo, que tende a identificar o Bem que consta na República de Platão, como o princípio das Formas, com o Demiurgo do Timeu. Com uma abordagem diferenciada, Plotino preferiu fazer outra interpretação. É o que explica Ancona:

Plotino, ao contrário, interpreta o Bem do livro VI da República como sendo idêntico ao ‘um’ discutido na segunda metade do Parmênides: se é dito ‘ser’, deve ser admitido como múltiplo. Por essa razão, o Um reside, segundo Plotino, ‘além do ser’, como o Bem da República. Embora o Um também tenha sido concebido como o primeiro princípio do Neopitagorismo do segundo século, o movimento de confundir o Bem da República com o “um” de Parmênides é sem precedentes na escola platônica, e permite a Plotino afirmar que o cerne de sua filosofia, a saber, a doutrina dos três princípios Um-Bem, Intelecto e Alma, é uma exegese do próprio pensamento de Platão. Esta doutrina terá um papel fundamental na formação da filosofia árabe e a influenciará de forma duradoura<sup>135</sup>.

A identificação entre o Uno neoplatônico e “o divino” aristotélico com o Deus abraâmico foi feita tanto por cristãos quanto por judeus<sup>136</sup>, mas o conceito de *Ser Necessário* foi uma síntese desenvolvida pelos *falasifa*. Na teologia islâmica a unicidade radical de Allah é um dogma. Al-Kindi, o primeiro dos *falasifa*, já iniciara a reflexão sobre a unidade, argumentando que o autêntico Uno é absolutamente perfeito e indefinível, visto que não tem matéria ou forma, quantidade, qualidade ou relação. Esse Uno não pode ser nada mais do que pura unidade e não pode ser descrito por nenhuma outra categoria, não tem gênero, diferença, individualidade, propriedade, acidente ou movimento<sup>137</sup>. O conceito de *Ser Necessário*, desenvolvido posteriormente por Al-

<sup>133</sup> ANCONA, C. *Greek into Arabic: Neoplatonism in translation...* op. cit., p. 12.

<sup>134</sup> Ibidem.

<sup>135</sup> Ibidem.

<sup>136</sup> FRIAS DÍAZ, J. A. *La cosmología propia de la falsafa en el Islam entre los siglos VIII al XII...* op. cit., p. 30.

<sup>137</sup> Ibidem, p. 33.

Farabi, teve também que corresponder à unidade absoluta. Neste conceito a questão da existência é trazida para o centro do debate. Tanto essência quanto existência são Um em Deus e uma não pode ser concebida sem a outra. A plena unidade do *Ser Necessário* faz com que sua existência seja parte de sua essência. Os seres criados, por outro lado, são múltiplos e podem ser concebidos mesmo que não tenham existência. Tudo que existe na criação pertenceu à categoria do possível antes de existir e depende de uma causa criadora. Os seres criados têm natureza dupla, são possíveis na essência e necessários após o ato de criação<sup>138</sup>.

O *Ser Necessário* é o puro Intelecto em ato. Sendo o puro Intelecto, é Aquele que entende, é o próprio Intelecto e é o Inteligível<sup>139</sup>. E “como a vida é o ápice da criação, é vida pura, mas sua vida é absolutamente intelectual e contemplativa”<sup>140</sup>. Ele só contempla a si mesmo e só conhece a si mesmo, mas por ser absolutamente perfeito, ao conhecer a si mesmo conhece a verdade absoluta. A atividade intelectual de Deus é um ato único de conhecimento eterno. Conhece todas as causas e todos os efeitos do cosmos, sem que isso cause mudanças em Sua singularidade. Pois, para que ocorra mudança é necessário tempo e Deus está acima do tempo. Seu conhecimento é sempre presente, eterno e universal<sup>141</sup>.

Os atributos que podem ser predicados a Deus são diferentes daqueles que podem ser predicados a qualquer outro ser. Deste modo, em qualquer situação que sejam feitas as definições sobre Deus, tais definições não expressam o que Deus realmente é, mas sim as relações da criação com Ele<sup>142</sup>. Deus tem conhecimento do universo em potência e causa o surgimento do universo com um ato de inteligência. Porém, desenvolver uma explicação para a criação implica em explicar como a multiplicidade do universo surge do que é absolutamente Uno e simples. A dificuldade está em adequar-se ao princípio neoplatônico que diz: “do Um não pode provir senão o Um”<sup>143</sup>. O que leva a necessidade de que o primeiro ser que emana de Deus seja também Uno. Assim, no evento da criação, o *Ser Necessário* gera um ser que também é Uno, chamado de Inteligência Primeira. Esse ser tem a função de garantir a unidade da Causa Primeira, pois é só a partir dele que surge a multiplicidade do Universo. O Primeiro ser emanado é numericamente Um, porém, por ter sido criado e depender de uma Causa externa para existir, essa Primeira emanção tem natureza dupla. Ela é possível na sua essência e tornou-se necessária por meio do ato de criação. Deste modo, o

<sup>138</sup> PEREIRA, R. H. S. *A teoria das dez inteligências na filosofia árabe...* op. cit., p. 79.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>140</sup> FRIAS DÍAZ, J. A. *La cosmología propia de la falsafa en el Islam entre los siglos VIII al XII...* op. cit., p. 31.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> PEREIRA, R. H. S. *A teoria das dez inteligências na filosofia árabe...* op. cit., p. 78.

evento da criação introduz nela a multiplicidade de forma accidental. “Al-Fârâbi faz a primeira emanção ser una e múltipla simultaneamente pois, em se separando do ser Primeiro, sua natureza múltipla é introduzida uma vez que, advindo do exterior, sua existência é possível em si.”<sup>144</sup>

Mas o mérito do sistema emanacionista de Al-Farabi e Avicena não é está unicamente em compatibilizar o Uno neoplatônico e o “divino” aristotélico com o Deus monoteísta que criou o universo a partir do nada. A compatibilização das teorias vigentes na antiguidade tardia com a fé islâmica deveria abranger todo o cosmos, passando pelo céu de Aristóteles e Ptolomeu até os seres do mundo sublunar, cujos elementos que o compõem já foram descritos aqui de acordo com a física aristotélica. O céu de Aristóteles é composto por oito esferas concêntricas, que giram eternamente ao redor da terra, movidas pelo Motor Imóvel. A esfera que contém a Lua é a que circunda a Terra, estando mais próxima de nós. Por esse motivo o mundo terreno e material é chamado de sublunar. A esfera que contém Mercúrio é maior que a da Lua, porque circunda a esfera desta última. Depois temos as esferas que contém os planetas Vênus, Sol, Marte, Júpiter e Saturno. A última esfera, que é a maior e mais distante da Terra, é a das estrelas fixas. A este céu, Ptolomeu acrescentou uma nona esfera sem estrelas<sup>145</sup>. Assim, Al-Farabi teve que desenvolver uma teoria em que a Terra estava no centro do cosmos, circundada por nove esferas.

Ao acessar sistemas filosóficos que davam conta de todos os seres existentes, os *falasifa* tiveram oportunidade de desenvolver uma teoria da criação que também desse conta de todo o cosmos. Assim, a teoria emanacionista de Al-Farabi e Avicena explica não só o surgimento do universo, mas também como, do primeiro ser criado, provém todos dos outros seres. Desde as estrelas até os vegetais e minerais.

Nessa formulação existem três tipos de seres: o *Ser Necessário*, os *seres necessários hipotéticos* e os *seres possíveis*. Como já vimos, o Ser Necessário é a Causa Primeira e é necessário porque é eterno. Ele sempre existiu eternamente, sua existência e sua essência são uma e a mesma coisa. Diferentes do *Ser Necessário* são todos os seres que passaram a existir depois da criação. Aqui nos referimos a todos os seres que existem no universo criado, que são caracterizados como *necessários hipotéticos*. São *hipotéticos* porque sua existência é um acidente e antes de sua existência ser concretizada já eram seres *possíveis* em essência. “À exceção do Ser Primeiro, todos os seres pertencem à categoria do possível, no que se refere às suas essências, pois dependem de uma causa criadora”<sup>146</sup>.

<sup>144</sup> Ibidem.

<sup>145</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>146</sup> Ibidem, p. 79.

O evento da criação do universo consiste no próprio ato do pensamento divino, o ato de Deus pensar a si mesmo. O conhecimento que Deus tem eternamente de si mesmo não é outra coisa senão a Primeira Emanação, o Primeiro *nous* ou a Primeira Inteligência<sup>147</sup>. Salvaguardada a unidade da Primeira Causa, cuja simplicidade é plena e tem apenas um ato de contemplação, inicia-se a criação dos outros seres do universo a partir das contemplações da Primeira Emanação. Esta última, mesmo sendo Una, foi uma essência potencial antes que sua existência fosse concretizada.

A passagem da essência da Primeira Emanação para a concretização de sua existência ocorre pelo processo aristotélico de *enteléquia*. O termo *enteléquia* é definido como o ato final ou perfeito, a realização acabada da potência<sup>148</sup>. É também por esse processo que as outras nove inteligências são geradas. Porém, diferente da Causa Primeira que tem apenas um ato de contemplação, a Primeira Emanação tem três contemplações, das quais procedem três seres distintos que vão compor o primeiro Céu, a maior de todas as esferas celestes. De sua primeira contemplação, procede a Segunda Inteligência. Das duas outras contemplações procedem a alma movente do primeiro céu e o “etérico, supra-elementar corpo deste primeiro céu.”<sup>149</sup>. A Segunda Inteligência repete o processo e dela procedem a Terceira Inteligência, a alma movente do segundo céu e o corpo do segundo céu. É a Segunda Inteligência que move o primeiro Céu e a Terceira Inteligência move o segundo céu.

O princípio aristotélico da dicotomia entre potência e ato é o motor das sucessivas gerações de celestes. Cada uma das Inteligências atualiza sua potência criativa gerando ou emanando uma Inteligência abaixo, uma Alma e um Corpo celeste. Não só o processo de geração, mas também o de movimento se faz por *enteléquia*, pois é também por um processo de atualização da potência que as Almas celestes movem as esferas ou corpos celestes. Deste modo, as Almas fazem com que a potência do movimento de rotação das esferas seja atualizada. Todas essas atualizações celestes ocorrem necessariamente, visto que cada uma das Inteligências é uma essência perfeita no que se refere à sua capacidade de realização. As almas são os princípios diretos de movimento das esferas, mas elas têm potência finita e não são capazes de ser motor de um corpo celeste. Assim, para que haja a rotação das esferas, “as Inteligências, motores imóveis, emprestam sua força às Almas que efetuam o movimento, cada qual na sua própria esfera. Como todas as Inteligências estão voltadas

<sup>147</sup> CORBIN, H. *History of Islamic Philosophy...* op. cit., p. 171.

<sup>148</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª Edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 334.

<sup>149</sup> CORBIN, H. *History of Philosophy...* op. cit., p. 171.



para o Ser Necessário, é Ele o motor da totalidade dos céus, o que vem garantir a unidade criadora revelada no Corão”<sup>150</sup>.

A separação absoluta entre Deus e a criação também está garantida, visto que a multiplicidade dos seres criados só passa a existir depois da Inteligência Primeira. As Inteligências separadas da matéria são agentes da divindade que estão em eterno movimento. Tanto as Inteligências quanto as almas celestes movem os céus pelo amor e pela adoração que têm ao Ser Necessário, que mesmo não atuando diretamente no movimento do cosmos continua sendo a Causa de todo o movimento. É o que diz Rosalie Helena de Souza Pereira:

O amor-adoração, móvel de todo o universo, leva as almas a se aproximarem de sua Inteligência, adquirir sua forma e, uma vez voltadas para o Ser Primeiro, d'Ele receber a perfeição. Almas e Corpos celestes são homólogos à alma e ao corpo humanos. A alma humana é o princípio que anima o corpo humano tal como as Almas são o princípio do movimento das esferas celestes. Neste processo teleológico, cada nível da hierarquia realiza sua perfeição através da adoração e do amor que sentem pelo Ser Primeiro, o que constitui o móvel eterno de todo o Universo.<sup>151</sup>

No processo de criação a força cósmica necessária para as emanações diminui a cada emanação. As gerações de novas Inteligências param na Décima Inteligência, pois esta não tem força cósmica suficiente para emanar uma Inteligência Una e uma Alma Una. Esta é a inteligência do mundo sublunar e sua incapacidade de gerar uma nova Inteligência Una impede que as emanações continuem ao infinito. Então, a Décima Inteligência gera a multiplicidade do mundo terreno, sublunar e material. Ao invés de gerar um corpo celeste, esta Inteligência gera a matéria que, inicialmente, tem a forma simples dos quatro elementos<sup>152</sup>. A emanação dessa última inteligência separada da matéria “explode, por assim dizer, na multidão de seres humanos, enquanto que de sua dimensão de sombra procede a matéria sublunar.”<sup>153</sup>. A Décima Inteligência é também chamada de Intelecto Ativo, “dela emanam nossas almas e sua iluminação (ishraq), ela projeta as ideias ou formas de conhecimento naquelas almas que adquirirem a capacidade de se voltar para ela”<sup>154</sup>. Assim, em Avicena, esta formulação é também uma teoria do conhecimento, que deriva de uma teoria geral das Inteligências hierárquicas e assume a forma de uma angeologia. É esta teoria

<sup>150</sup> PEREIRA, R. H. S. *A teoria das dez inteligências na filosofia árabe...* op. cit., p. 77.

<sup>151</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>152</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>153</sup> CORBIN, H. *History of Islamic Philosophy...* op. cit., p. 172

<sup>154</sup> Ibidem.

do conhecimento que estabelece os fundamentos da cosmologia e também define o lugar do homem no cosmos<sup>155</sup>.

As Inteligências e almas celestes foram batizadas de anjos por Avicena. São agentes criadores que têm funções próximas a Deus, são seres inteligíveis que pensam a si mesmos e presidem os grandes movimentos da natureza, mas se limitam a obedecer as ordens do Deus único. São os Anjos mensageiros de Allah, portadores de sua palavra aos profetas<sup>156</sup>. Na formulação aviceniana, todo conhecimento e toda lembrança são uma emanção e uma iluminação que vêm da Décima Inteligência, o intelecto que ativa os intelectos humanos e potenciais. Assim, o intelecto humano possui a natureza angelical em potência e tem uma estrutura dupla que se divide em prático e contemplativo. Esses dois aspectos do intelecto são conhecidos como anjos terrestres. No esquema aviceniano o segredo do destino da alma corrobora com toda a sistematização cosmológica. “Dos quatro estados do intelecto contemplativo, aquele que corresponde à intimidade com o Anjo, que é a Inteligência ativa ou atuante, é chamado de "santo intelecto" (al-aql al-qudsi). No seu auge, alcança o status privilegiado do espírito de profecia”<sup>157</sup>.

Não é de se estranhar que uma teoria cósmica com tantos méritos e tamanha abrangência tenha se tornado a principal referência no mundo islâmico. Além disso, como já foi dito, as teses avicenianas influenciaram também a filosofia medieval latina e ecoaram em reflexões da modernidade<sup>158</sup>. Os caminhos pelos quais as teses avicenianas chegaram à filosofia latina certamente passaram pela Península Ibérica, que foi parte do Império Islâmico até o século XIV e contou com a presença de muitos filósofos de grande importância. Dentre esses filósofos estão Ibn Gabirol (1021-1058), Ibn Rushd (1126 – 1198) e Maimônides. Todos esses pensadores foram citados pelo nosso filósofo Judá Abravanel em *Diálogos de Amor*. A tradição da *Falsafa*, que havia se iniciando Oriente moveu-se para a Espanha no início do século XII com a obra do filósofo Ibn Badjja (1095 – 1138/39) e teve o sua última formulação importante com Ibn Rushd, que ficou conhecido pelo seu nome latinizado Averrois<sup>159</sup>. “A maioria dos estudiosos apontam Ibn Badjja

---

<sup>155</sup> Ibidem, p, 170.

<sup>156</sup> PEREIRA, R. H. S. *A teoria das dez inteligências na filosofia árabe...* op. cit., p. 76.

<sup>157</sup> CORBIN, H. *History of Islamic Philosophy...* op. cit., p. 172.

<sup>158</sup> ATTIE, Miguel. *Falsafa, A filosofia entre os árabes...* op. cit., p. 143.

<sup>159</sup> HARVEY, S. *Islamic philosophy and Jewish philosophy*, in ADAMSON, Peter. TAYLOR, C. Richard (Ed). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge university press. Cambridge. 2006. p. 354.

como o introdutor das obras de Aristóteles na Península Ibérica”<sup>160</sup>. Assim como seus antecessores Al-Farabi e Avicena, Ibn Badja tem uma visão emanacionista.<sup>161</sup>

A ocupação da Península Ibérica pelo Império Islâmico ocorreu ainda no século VIII, quando Tariq Ibn Ziad (670 – 720), no ano de 711, cruzou o estreito que separa a África da Península e cercou a cidade de Córdoba. As tropas de Tariq continuaram seguindo para o norte e foram contidas no limite da Península, devido a batalha na cidade francesa de Poitiers. Ao chegar em *Al-Andalus* – nome árabe para Espanha -, Tariq e seu exército desembarcaram em um penhasco, que foi chamado de monte de Tariq ou “*Jabal al Tariq*”. “Nome este que veio a ser transformado em Gibraltar, e adotado por todos para denominar o próprio estreito”<sup>162</sup>. Um outro lugar da Espanha que permanece com a mesma característica é a província de *Andaluzia* – nome latinizado para *Al-Andalus* -, localizada no extremo sul da Península. Em Portugal, a cidade de *Alvares* é a contraparte portuguesa para o mesmo nome.

Assim como em territórios do Oriente antes da presença Islâmica, existiam na Península muitos conflitos religiosos entre a ortodoxia católica trinitária e o cristianismo unitarista. Além disso, a forte presença da comunidade judaica agravava a questão. A perseguição aos que professavam a fé judaica era intensa em meio a instabilidade na época dos reis visigodos e os muçulmanos foram recebidos como libertadores pelos judeus. Devido às condições favoráveis na nova configuração de poder, os judeus passaram rapidamente a ocupar cargos públicos. Deste modo, historiadores mais recentes defendem que a chegada dos muçulmanos na Península não foi propriamente uma invasão, mas sim uma entrada gradativa que foi facilitada pelas por relações amigáveis entre judeus e cristãos unitaristas com o mundo islâmico.<sup>163</sup>

O período de maior independência e tolerância religiosa se inicia quando Abd Al-Rahmam III assume o título de Califa em Córdoba no ano de 929. Mas a produção intelectual teve seu grande impulso com o reinado de Al-Hakam II, que assumiu o califado em 961 e chegou a organizar uma grande biblioteca aos moldes do oriente. A convivência entre muçulmanos, judeus e cristão que a Espanha Medieval sob o domínio islâmico proporcionou “pode ser considerada um episódio único

<sup>160</sup> CAVALEIRO DE MACEDO, C. A, *Neoplatonismo e Aristotelismo no hilemorfismo universo de Ibn Gabirol*. In. Veritas, Porto Alegre, 2007, p. 143.

<sup>161</sup> MONTADA, J. P. *Philosophy in Andalusia: Ibn Bajja and Ibn Tufayl*, in ADAMSON, Peter. TAYLOR, C. Richard (Ed). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge university press. Cambridge. 2006. p. 162

<sup>162</sup> CAVALEIRO DE MACEDO, C. A, *Metafísica, Mística e Linguagem na Obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicbron): uma abordagem bergsoniana...* op. cit., p. 12.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 13.

na história e muito tem a contribuir com a discussão sobre o diálogo inter-religioso”<sup>164</sup>. Neste ambiente propício, a cultura judaica influenciou e foi influenciada pelo contato com muçulmanos e cristãos.

---

<sup>164</sup> Ibidem, p. 11.

### 3.3.3 A *Falsafa* entre os Judeus

O entrelaçamento entre as tradições filosóficas judaica e islâmica já havia ocorrido nas terras do oriente e se iniciou no século IX. A filosofia judaica, entendida como um pensamento que se desenvolve com características helênicas, tem sua primeira representação importante no século I com Fílon de Alexandria, mas não teve continuidade. Depois de Fílon até o século IX, não há escritos que possam ser considerados como filosofia judaica<sup>165</sup>. Deste modo, podemos pensar que a tradição da filosofia judaica emergiu novamente no mesmo período e nas mesmas terras em que nasce a tradição da filosofia islâmica, com os filósofos Isaac Israeli (m. 950) e Saadia Gaon (882 - 942). O novo período da filosofia judaica “pode ser atribuído diretamente aos movimentos de tradução dos séculos IX e X, centrados em Bagdá, que traduziram numerosas filosofias gregas e trabalhos científicos em árabe”<sup>166</sup>.

O fato de que a filosofia judaica tenha surgido em Alexandria e depois ressurgido apenas oito séculos depois em Bagdá, pode ser explicado por características próprias ao judaísmo, que é uma religião muito antiga e tem suas bases lançadas antes do período clássico grego. As Escrituras Sagradas possuem uma formulação própria para a origem do cosmos que foi aceita por outras vertentes abraâmicas, além disso, trazem um sistema de ética que não depende de qualquer justificação racional, por ter sido revelado por Deus.<sup>167</sup> Deste modo, podemos entender que o judaísmo, por si mesmo, não precisa de justificações racionais ou extra-religiosas.

A filosofia judaica surgiu em diferentes períodos históricos, em lugares que permitiram a convivência intercultural e dispunham de grande efervescência intelectual. Primeiro em Alexandria, depois em Bagdá passando para *Al-Andalus* e, mesmo que com menos intensidade, na Itália renascentista. Outra característica significativa é que a filosofia judaica sempre surge escrita nas línguas dos locais em que o povo judeu está inserido, pois “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”<sup>168</sup>.

<sup>165</sup> HARVEY, S. *Islamic philosophy and Jewish philosophy...* op. cit., p. 349.

<sup>166</sup> Ibidem, p. 350.

<sup>167</sup> CAVALEIRO DE MACEDO, C. A. *A Filosofia Judaica em Árabe*. Poliética. São Paulo, v. 3, n. 2, 2015, p. 115. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/PoliEtica/issue/view/1534>>. Acesso em: 10 out. 2017.

<sup>168</sup> Ibidem, p. 116.

No contexto de Bagdá, o surgimento da filosofia judaica teve grandes semelhanças com a filosofia islâmica, mais ou menos com as mesmas direções e distribuição por escolas de pensamento. Assim, pode-se dizer que o ressurgimento da filosofia entre os judeus, no século IX, ocorre em diálogo e como consequência do movimento da *Falsafa*.<sup>169</sup> Saadia Gaon afirma em seus escritos a superioridade da religião judaica em relação ao cristianismo e ao islamismo. Seus textos podem ser caracterizados como uma expressão judaica do *Kalam*, o pensamento teológico islâmico que se propunha a demonstração racional da existência de Deus, assim como seus atributos e ações. Isaac Israeli, o outro filósofo importante deste ressurgimento da filosofia entre os judeus, inicia outra escola de pensamento que se desenvolveu paralelamente ao *Kalam* judaico, denominada Neoplatonismo Judaico Medieval. Israeli foi influenciado por Al-Kindi e por outras obras disponíveis em árabe na época. As polêmicas que se desenvolveram no pensamento judaico desde então giraram em torno das questões levantadas por estas duas vertentes teóricas. O *Kalam* judaico iniciado por Saadia Gaon defendia a teologia racional, com tendências próximas à teologia islâmica. Já o neoplatonismo de Israeli pode ser visto como uma corrente que remonta a Fílon de Alexandria e tornou-se dominante entre os séculos XI e XII<sup>170</sup>.

A partir do século XI, boa parte das obras filosóficas mais relevantes do grande império islâmico serão escritas na Península Ibérica. E é lá que surge o maior expoente dessa corrente que pode ser classificada como Neoplatonismo Judaico Medieval, Ibn Gabirol. No campo da liturgia, Ibn Gabirol é considerado um dos maiores poetas judeus, “pois deixou mais de 400 poemas, alguns dos quais embelezam até hoje a liturgia Sefaradi nas principais festas judaicas”<sup>171</sup>. De sua obra filosófica, por outro lado, restou apenas o texto de *Fons Vitae*, que foi originalmente escrito em árabe com o título *Yanbu’ Al Hayat*. A tradução latina da obra, *Fons Vitae*, foi responsável por sua preservação e influenciou o cristianismo da Escolástica. Alberto Magno e Tomás de Aquino foram opositores da filosofia de Ibn Gabirol, que contou com defensores e entusiastas na Ordem Franciscana.<sup>172</sup>

O próximo filósofo judeu a ser destacado é Ibn Paquda, que também viveu na Península Ibérica, em Zaragoza. Ele escreveu a obra que é considerada o primeiro sistema de ética judaica<sup>173</sup>, elaborada por volta do ano de 1040. Escrita em árabe, é possivelmente a única obra deste autor e recebeu o título de *Al Hidayah ila Faraid al-Kulub* (Guia Para Os Deveres dos Corações). Quando

<sup>169</sup> Ibidem, p. 123.

<sup>170</sup> Ibidem, p. 127.

<sup>171</sup> Ibidem, p. 129.

<sup>172</sup> Ibidem.

<sup>173</sup> Ibidem, p. 130.

traduzida para o hebraico por Yehuda Ibn Tibbon, entre 1161-80, a obra foi intitulada *Hovot ha Levavot* (Deveres dos Corações). Com sua obra, Ibn Paquda objetivou a internalização dos preceitos religiosos e sua compreensão pelo coração. Esta proposta tem um sentido especial no âmbito do judaísmo por tratar-se de uma religião que tem práticas e obrigações que são preponderantemente legalistas.

Nesta linha de autores judeus também é necessário citar Yehudá Ha-Levi, que produziu uma vasta obra poética. Seu texto fundamental foi escrito em árabe, entre 1130 e 1140, recebendo o título de *Kitâb al-huyya wal-dalil fi nusr-al-dîn al-dali* (O Livro da prova e fundamento da religião menosprezada). Mais uma obra que foi traduzida para o hebraico por Samuel Ibn Tibbon e recebeu o nome de Sefer Ha-Kuzari. Trata-se de uma ficção literária que relata a conversão de um rei ao judaísmo. O rei em questão estava em conflito com suas crenças religiosas e buscava orientação com um filósofo, um teólogo cristão e um teólogo muçulmano. Porém, aquele que consegue convencer o rei da superioridade de sua religião é um doutor da minoria religiosa judaica. A construção de Ha-Levi é baseada em um “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”<sup>174</sup>.

Somados a Isaac Israeli, estes três filósofos da Península Ibérica formam o bloco de pensadores mais importantes da corrente filosófica judaica, que ficou conhecida como Neoplatonismo Judaico Medieval. Tais pensadores são entendidos em um mesmo grupo porque a partir de meados do século XII ocorre uma mudança de orientação filosófica entre os pensadores judeus. Uma mudança na qual o modelo cosmológico e metafísico aristotélico ganha força. A virada aristotélica atingiu a filosofia medieval em geral e se consolidou nas três religiões abraâmicas com as obras de Maimônides, Averrois e Tomás de Aquino. No caso da filosofia judaica, essa virada também significa uma maior influência do sistema de emanções de Al-Farabi e Avicena. “Os próprios ensinamentos filosóficos de Maimônides estão enraizados nos escritos de Al-Farabi, Avicena e Ibn Bājja”<sup>175</sup>. Entendendo que as obras de Aristóteles passam a influenciar os filósofos judeus junto aos sistemas desenvolvidos pela *Falsafa*, é bastante razoável concluir-se que, até este momento de guinada ao aristotelismo, os pensadores importantes do judaísmo não exibiram “qualquer influência por, ou interesse em, Al-Farabi, Avicena (980-1037), Ibn Bājja (d. 1139), ou qualquer dos outros filósofos islâmicos na tradição farabiana da *falsafa*”<sup>176</sup>. O primeiro judeu a

<sup>174</sup> Ibidem, p. 132.

<sup>175</sup> Ibidem, p. 353.

<sup>176</sup> HARVEY, S. *Islamic philosophy and Jewish philosophy...* op. cit., p. 352.

apresentar uma influência importante da *falsafa* é Abraão ibn Da'ud (1110-80), que faz um esforço deliberado para harmonizar o sistema aristotélico com Judaísmo, mas o pioneirismo de ibn Da'ud é rapidamente ofuscado pela obra de Maimônides<sup>177</sup>.

A filosofia de Maimônides causou grande impacto entre os judeus. Sua principal obra, *Guia dos Perplexos*, foi traduzida do árabe para o hebraico por Ibn Tibbon e foi essa tradução que levou a filosofia judaica deixar de ser escrita em árabe. Até o século XIII, o hebraico era um idioma usado apenas na liturgia, pois “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”. Junto a este movimento de tradução, as obras da tradição da *Falasifa* ganharam também sua versão hebraica e o aristotelismo de Maimônides e Averrois tornou-se dominante na filosofia judaica dos séculos XIII e XIV.<sup>178</sup> Com o *Guia dos Perplexos*, Maimônides expôs a tradição da *falsafa* e ficou imediatamente reconhecido como o notável pensador de seu tempo. Depois de Maimônides e das traduções de Ibn Tibbon, os textos da *falsafa* tornaram-se a principal referência para os pensadores judeus que não liam em árabe.<sup>179</sup> O aristotelismo tornou-se a tendência dominante, mas havia o entendimento de que os textos de Aristóteles não poderiam ser totalmente compreendidos sem o auxílio de comentadores. O valor atribuído aos comentadores de Aristóteles é confirmado pelas traduções, pois os livros do estagirita foram traduzidos para o hebraico em apenas alguns casos. Por outro lado, todos ou quase todos os trinta e seis comentários de Averrois sobre Aristóteles foram sistematicamente traduzidos para o hebraico. Assim, filósofos judeus pós-Maimonianos estudaram filosofia e ciência aristotélica através dos comentários de Averrois<sup>180</sup>. Outra questão importante a ser colocada é que maioria dos filósofos judeus dos séculos XIII e XIV “não busca a originalidade, mas procura expor os verdadeiros ensinamentos da filosofia e da ciência”<sup>181</sup>

No âmbito dos *falasifa*, Averrois pode ser entendido como o último filósofo islâmico importante que representa essa tradição. Em sua teoria, ele se opõe ao conceito de Ser Necessário formulado por seus antecessores islâmicos, passando a dividir os seres em "ser em potência" e "ser em ato". Na filosofia de Averrois o cosmos deixa de ser pensado como algo que exista em potência e recebe a existência de outro. Passando a ser um todo necessário que deve necessariamente existir e não poderia ter uma existência diferente do que tem. É um todo eterno, governado por leis

---

<sup>177</sup> Ibidem.

<sup>178</sup> Ibidem.

<sup>179</sup> Ibidem, p. 355.

<sup>180</sup> HARVEY, S. *Islamic philosophy and Jewish philosophy...* op. cit., p. 355.

<sup>181</sup> Ibidem.



universais. Para Averróis, a ação de Deus no universo é direta. Allah está presente no mundo físico sem que com isso deixe de ser transcendental e inatingível ao intelecto humano<sup>182</sup>. O cerne da investigação cosmológica de Averróis é o movimento. Quem movimenta o cosmos todo é o Primeiro Motor Imóvel, que é imaterial. Tal movimento deve ocorrer como um todo, “pois se fosse por movimentos absolutamente independentes, o cosmos seria um caos, e isso é contraditório com a ideia de Deus como ordenador do cosmos”<sup>183</sup>. As formulações de Averrois compatibilizam um aristotelismo mais radical com a fé islâmica e podem ser vistas como contribuições originais. Porém, o reconhecimento de sua obra se baseia mais em seu trabalho como comentador de Aristóteles do que em sua própria produção filosófica.<sup>184</sup>

Como já foi dito, diferentemente das características cosmológicas da teoria de Averróis, na filosofia judaica, a ascensão do aristotelismo corresponde a uma guinada também para o sistema de emanções de Al-Farabi e Avicena, devido à influência de tal sistema na cosmologia de Maimônides. O sistema de Al-Farabi e Avicena foi a principal referência cosmológica de filósofos de crença islâmica e, a partir de Maimônides, tornou-se referência também dos filósofos judeus. Neste quadro de influências é importante para nós esclarecer que a filosofia desenvolvida no mundo islâmico, cuja denominação ainda não têm um consenso pleno entre os estudiosos, também pode ser chamada de filosofia árabe, devido a língua em que foi escrita. Neste caso, teremos que colocar, num mesmo grupo, tanto filósofos judeus quanto cristão e islâmicos. De qualquer maneira, independente de qual denominação adotar, ao que parece não podemos falar de uma filosofia judaica medieval que seja independente da filosofia islâmica.

Isaac Israeli, o primeiro dos filósofos do chamado Neoplatonismo Judaico Medieval, teve importante influência de al-Kindi. Além disso, não há indicações em seus textos de que ele é um judeu ou de que está fazendo um esforço para harmonizar o judaísmo com o conhecimento filosófico da época<sup>185</sup>. O próximo na linha temporal é Ibn Gabirol, filósofo do qual trataremos em seguida. Ibn Paquda, com uma obra bem mais direcionada aos judeus, foi um importante rabino e exerceu o cargo de juiz na comunidade judaica de Zaragoza. Ele introduz no judaísmo a ideia de uma preocupação com “a 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”.<sup>186</sup> A obra de Ibn Paquda conta com

<sup>182</sup> FRIAS DÍAZ, J. A. *La cosmología propia de la falsafa en el Islam entre los siglos VIII al XII...* op. cit., p. 35.

<sup>183</sup> *Ibidem*.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>185</sup> HARVEY, S. *Islamic philosophy and Jewish philosophy...* op. cit., p. 355.

<sup>186</sup> CAVALEIRO DE MACEDO, C. A. *A Filosofia Judaica em Árabe...* op. cit., p. 130.

influências de Saadia Gaon e de Ibn Gabirol, mas também da filosofia grega e de expressões teológico-místicas muçulmanas, especialmente do Sufismo. O último deste grupo, Yehudá Ha-Levi, mesmo desenvolvendo uma forte apologia ao judaísmo, “apresenta um discurso em muitos pontos semelhante ao de Al-Ghazzali (1058-1111) no seu *Tahafut Al-Falasifa* (A destruição dos filósofos)”<sup>187</sup>. Al-Ghazzali figura entre os maiores pensadores de crença islâmica e seu livro desenvolve um projeto muito mais ambicioso que o de Ha-Levi. A influência de Al-Ghazzali na obra do judeu é inquestionável. Este caso é mais uma prova de que “não somente a produção filosófica judaica foi escrita em árabe, como acompanha de perto as correntes que surgiram no seio do pensamento islâmico”<sup>188</sup>.

Ibn Gabirol é o primeiro dentre os mais destacados a produzir na Península Ibérica e o mais importante entre os filósofos do bloco chamado de Neoplatonismo Judaico Medieval. Consideramos fundamental a obra deste autor para refletirmos sobre a relação da *falsafa* com a filosofia judaica e, especialmente, sobre a transmissão da *falsafa* para *Al-Andalus*. A relevância deste autor para tais reflexões é devida não só a grandeza de sua obra, mas também à data em que foi produzida. Mesmo sendo caracterizado como neoplatônico, diversos pesquisadores identificam traços evidentes de influência aristotélica em sua filosofia. Em certa medida, a evidência do aristotelismo na obra de Gabirol, produzida no século XI, desafia a versão da maioria dos medievalistas de que as obras de Aristóteles foram introduzidas na Península Ibérica apenas no século XII, por Ibn Badjja. Foi, possivelmente, este conflito de datas que levou intérpretes de Ibn Gabirol a minimizarem a influência aristotélica em sua filosofia<sup>189</sup>, de modo a aproximá-lo do pensamento plotiniano.

Cavaleiro de Macedo compara a filosofia de Plotino com a de Ibn Gabirol e demonstra que as semelhanças do sistema gabiroliano com a filosofia de Plotino não são suficientes para afirmar que o autor judeu tenha se apoiado diretamente nos textos plotinianos. O estudo em questão levanta a forte possibilidade de que a formulação do sistema de Ibn Gabirol “derive diretamente de uma leitura específica da *Metafísica* de Aristóteles (talvez essa sim já influenciada pelo neoplatonismo)”<sup>190</sup>. Chegando a conclusão de que Ibn Gabirol “teve acesso a, no mínimo, a algum comentário ao *Organon*”<sup>191</sup> e entendendo que dificilmente o filósofo judeu teve contato com a obra

---

<sup>187</sup> Ibidem, p. 133.

<sup>188</sup> Ibidem.

<sup>189</sup> CAVALEIRO DE MACEDO, C. A, *Metafísica, Mística e Linguagem na Obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicébron): uma abordagem bergsoniana...* op. cit., p. 238

<sup>190</sup> Ibidem, p. 229.

<sup>191</sup> Ibidem.

original, o estudo afirma que a possibilidade mais plausível seria “a passagem dos conteúdos aristotélicos através das obras dos filósofos islâmicos”<sup>192</sup>.

Mesmo mostrando o distanciamento entre Ibn Gabirol e Plotino, o autor judeu deve ser caracterizado como neoplatônico, pois “o urdume inicial sobre o qual sua teoria é tecida corresponde a uma estrutura de emanações sucessivas na qual as realidades inteligíveis são modelos para as realidades sensíveis”<sup>193</sup>. Mas é importante esclarecer que o sistema de Ibn Gabirol é uma síntese entre o pensamento platônico, neoplatônico e aristotélico. Além disso, o estudo aponta como mais provável a hipótese de que as fontes de Gabirol já havia promovido este síntese e construído o caminho trilhado, com bastante originalidade, pelo filósofo judeu<sup>194</sup>. Cavaleiro de Macedo afirma também que Ibn Gabirol,

Talvez se insira no movimento comum à época, o qual consiste, mais do que em uma compatibilização entre Platonismo e Aristotelismo, na identificação de uma filosofia comum e sequenciada. Quanto a isso sabemos que tanto Al-Farabi quanto Ibn Sina (Avicena), pela atribuição do *Líber de Causis* e da *Teologia de Aristóteles*, conceberam uma doutrina mista expondo as doutrinas emanacionistas que compunham esses livros em moldes de linguagem aristotélica, acreditando estar sendo fiéis ao Estagirita.<sup>195</sup>

Cavaleiro de Macedo mostra a forte possibilidade da filiação de Ibn Gabirol à tradição interpretativa que orientou a leitura dos textos helênicos no mundo islâmico. Tradição iniciada pelo esforço de Al-Farabi em compatibilizar os sistemas de Platão e Aristóteles. Este esforço “tornou-se um cânone na interpretação e comentário dos clássicos gregos, sendo o paradigma da leitura desses autores até Ibn Rushd (Averrois)”<sup>196</sup>. A compatibilização feita por Al-Farabi moldou o pensamento islâmico e talvez possa ser compreendida “como uma nova síntese, um neoplatonismo genuinamente islâmico, de características próprias constituído por uma mescla original”<sup>197</sup>. Os textos referentes a essa compatibilização estão inseridos em um contexto específico, onde Al-Farabi buscou soluções para as controvérsias nas quais estava imerso. Tais controvérsias, ocorridas tanto

<sup>192</sup> Ibidem.

<sup>193</sup> Idem., *Neoplatonismo e Aristotelismo no hilemorfismo universo de Ibn Gabirol...* op. cit., p.147

<sup>194</sup> Idem., *Metafísica, Mística e Linguagem na Obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicbron): uma abordagem bergsoniana...* op. cit., p. 237.

<sup>195</sup> Ibidem, p. 231.

<sup>196</sup> Ibidem, p. 260.

<sup>197</sup> Ibidem, p. 256.

entre filósofos quanto entre teólogos, eram relativas à criação do mundo e à sobrevivência da alma. Para resolvê-las, Al-Farabi buscou demonstrar que as opiniões de Platão e Aristóteles sobre o assunto estão em pleno acordo e que tais opiniões não contradizem as crenças religiosas.<sup>198</sup>

Assim, este estudo da obra de Ibn Gabirol aponta como possibilidade mais plausível que o autor judeu tenha tido contato com as ideias gregas através do pensamento islâmico. Além disso, também mostra a proximidade das ideias de Gabirol com a filosofia de Pseudo-Empédocles, que fora divulgada na Península Ibérica pelo misticismo islâmico de Ibn Massarra. A doutrina de Pseudo-Empédocles “contém algumas das questões fundamentais apresentadas na teoria de Ibn Gabirol, a começar da questão da Matéria Primeira, como princípio de todas as coisas e Universal”<sup>199</sup>. Alguns estudiosos apontam que o pensamento de Ibn Massarra exerceu particular influência em filósofos judeus da Península Ibérica<sup>200</sup>. Sem poder fazer afirmações conclusivas sobre as possíveis formas de passagem do conhecimento de Ibn Massarra ao filósofo judeu, Cavaleiro de Macedo tende a concordar com estudos anteriores, “entendendo Ibn Gabirol como a contraparte judaica do pensamento universal de Ibn Massarra”<sup>201</sup>.

Deste modo, de acordo com o estudo citado, podemos afirmar que a filosofia de Ibn Gabirol, assim como as de todos os outros filósofos judeus mais destacados do Neoplatonismo Judaico Medieval, é dependente de uma tradição que está arraigada de forma profunda aos grandes textos filosóficos produzidos no império islâmico. Esta tradição é decorrente da poderosa tradição de pensamento que se iniciou com o advento da biblioteca de Bagdá, quando esta tornou-se o principal foco de recepção do conhecimento helênico e pagão. Um conhecimento que fora preservado, principalmente, por cristãos que não puderam participar do cristianismo oficial do império bizantino. Ao que parece, esta tradição de pensamento do mundo islâmico ganha um paradigma seguro a ser seguido com a síntese monoteísta desenvolvida por Al-Farabi, que ficou conhecido no mundo islâmico como o segundo mestre depois de Aristóteles. Como observamos, mesmo não apresentando a estrutura de emanações de Al-Farabi e Avicena, grandes textos filosóficos produzidos no império islâmico, como o *Fons Vitae* de Gabirol, estavam inseridos no cânone de interpretação e comentário dos clássicos gregos.

---

<sup>198</sup> Ibidem, p. 260.

<sup>199</sup> Ibidem, p. 294.

<sup>200</sup> Ibidem.

<sup>201</sup> Idem, *Metafísica, Mística e Linguagem na Obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicbron): uma abordagem bergsoniana...* op. cit., p. 293.

No caso dos filósofos do bloco conhecido como Neoplatonismo Judaico Medieval, a influência da *Falsafa* pode ser mais difícil de ser rastreada. Porém, ao falarmos da filosofia judaica que foi desenvolvida após a chamada virada aristotélica, devemos entender que a influência do sistema de emanções de Al-Farabi e Avicena é evidente. Isto porque é este o sistema cosmológico que foi usado pelo grande Maimônides. O maior dos filósofos judeus medievais teve imensa preponderância nas gerações posteriores de estudiosos judeus, dentre os quais se enquadra nosso Judá Abravanel. Especificamente com relação à obra de Abravanel, *Diálogos de Amor*, é importante aqui lembrar que ela “talvez seja, cronologicamente falando, o último trabalho importante que foi produzido pela tradição filosófica medieval judaica”<sup>202</sup>.

A importância dos *falasifa* para o pensamento judaico pós-maimonideano pode ser observada em uma carta que Maimônides escreve a Samuel ibn Tibbon. Neste documento bastante conhecido, Maimônides faz suas recomendações sobre quais filósofos se deve estudar e quais não se deve. Ele explica que Aristóteles é o filósofo supremo e não cita nenhum pensador judeu ou neoplatônico. A carta também recomenda que a filosofia de Aristóteles não pode ser compreendida completamente sem os comentários de Alexandre de Afrodisias, Temístio e Averrois. Também são direcionados a Avicena, Ibn Badjja e, especialmente, a Al-Farabi. “As recomendações de Maimônides nesta carta, em uma extensão notável, determinou os filósofos e os textos filosóficos que deveriam ser traduzidos do árabe para o hebraico”<sup>203</sup>.

Na teoria de Maimônides é usado o sistema de Al-Farabi e Avicena de emanções, mas o filósofo judeu diminui o número de esferas para quatro. Ele afirma que “o número de esferas que contêm *figuras* – ou seja, astros, chamados de figuras pelos antigos em seus famosos trabalhos – são quatro: a esfera dos astros fixos, a dos cinco planetas, a do Sol, a da Lua e, por cima de todas, uma esfera vazia, sem astro algum”<sup>204</sup>. O número quatro é para Maimônides uma chave importante para a compreensão da ordem do universo e ele desenvolve diversos argumentos para fundamentar a importância desse número, baseando-se inclusive nas escrituras. Para ele toda a ordem do universo “pode ser assumida da seguinte forma: quatro esferas, quatro elementos postos em movimento por elas e, também, quatro propriedades principais das quais os seres terrestres derivam”<sup>205</sup>. Deste modo, mesmo que Maimônides não use em seu modelo o número de dez esferas como ocorre no sistema de Al-Farabi e Avicena, sua cosmologia não deixa de ser fortemente influenciada pelos

<sup>202</sup> PINES, Shlomo, “*Medieval Doctrines in renaissance garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone ebreo's Dialoghi d'amore*” ... op. cit., p. 391.

<sup>203</sup> HARVEY, S. *Islamic philosophy and Jewish philosophy*... op. cit., p. 355.

<sup>204</sup> MAIMONIDES, M. *O Guia dos Perplexos*. Tradução de Uri Lam, Parte II. São Paulo: Landy Editora, 2004, p. 90

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 92

*falasifa*. Ele usa esse sistema emanacionista “com uma pequena modificação: ao invés de dez inteligências para nove esferas celestes, serão quatro inteligências para quatro esferas”<sup>206</sup>.

De acordo com a formação que nosso filósofo Judá Abravanel teve, que certamente foi influenciada por seu pai, um dos mais importantes estudiosos da obra de Maimônides do período, podemos ter como evidente que ele conhecia o sistema cosmológico maimonideano. Acreditamos que Maimônides tenha sido usado como uma presença de autoridade nos argumentos de *Diálogos de Amor*. No texto, dentre outros momentos em que Maimônides é citado, seu nome aparece justamente quando o sistema de emanações começa a ser apresentado. Além disso, Abravanel afirma, textualmente, a concordância entre o sistema emanacionista de Maimônides com o de Al-Farabi e Avicena.

Não podemos esquecer que Abravanel estava escrevendo na Itália renascentista e sendo influenciado por obras de tendência enciclopédica. Assim, provavelmente tenha sido importante para ele a citação de diversas correntes filosóficas. Consciente de quais autores eram os mais importantes dentre os filósofos do que chamamos aqui de *Falsafa*, Abravanel também cita Algazali e Averrois. Ele posiciona Algazali em oposição a Averrois e em concordância com Al-Farabi e Avicena. É claro que podemos alegar imprecisão por ele não se referir às críticas de Algazali aos dois *falasifa* anteriores<sup>207</sup>, por outro lado, a divergência que é mostrada no texto é exatamente a mais importante e da qual já tratamos anteriormente aqui: a ruptura da obra de Averrois no âmbito cosmológico no período de virada aristotélica. Além disso, sabendo que Maimônides de fato usa o sistema emanacionista de Al-Farabi e Avicena, a escolha de Abravanel ao colocá-lo junto a estes *falasifa* nos parece bastante acertada.

<sup>206</sup> AGUENA, Anita, S. *Presença e Governo de Deus no Guia dos Perplexos de Maimônides*. Guarulhos: Universidade Federal de São Paulo, 2017. p. 119.

<sup>207</sup> Para al-Gazali, “os três principais erros dos filósofos seriam: a defesa da ressurreição da alma, mas não do corpo; a manifestação de que Deus conhece o universal mas não o particular; e a eternidade do universo”. Ver, FRIAS DÍAZ, J. A. *La cosmología propia de la falsafa en el Islam entre los siglos VIII al XII*, ... op. cit., p. 29, tradução nosso.

### 3.3.4 Leão Hebreu e a tradição da *Falsafa*

Podemos perceber a filiação de Abravanel à tradição da *Falsafa* de modo mais claro se considerarmos os momentos do diálogo em que a teoria das emanações aparece. Como já explicamos aqui, o objetivo mais geral da argumentação do personagem Fílon, é demonstrar para sua amada Sofia que o amor, além de estar presente em todas as partes do universo, é a causa de união de todas elas. Este postulado é expresso por Fílon de forma bastante precisa no final do segundo diálogo.

Porque o mundo e as suas coisas tanto têm amor, quanto todo ele está unido e enlaçado com todas as coisas à guisa de membro de um indivíduo; de outro modo, a divisão seria causa da sua total perdição; e como não há nada que faça unir o universo com todas as suas diversas coisas, a não ser o amor, segue-se que o amor é causa do ser do mundo e de todas as suas coisas.<sup>208</sup>

Em todo o percurso dos *Diálogos*, Sofia se mostra uma questionadora afiada. No primeiro diálogo, quando ainda discutem o amor no âmbito antropológico, os seus constantes questionamentos fazem com que Fílon reformule sua afirmação da identidade entre amor e desejo. Por outro lado, no segundo diálogo, quando entram propriamente no âmbito da cosmologia não há grandes dificuldades em convencê-la de que o amor existe entre todos os seres do mundo sublunar e entre todos os seres do mundo celeste. Esta maior flexibilidade de Sofia para aceitar os argumentos de Fílon deixa de existir quando o assunto é amor entre os seres do mundo inteligível, o que obriga Fílon a desenvolver uma argumentação mais complexa. Fílon gasta muitas páginas dos *Diálogos* para convencer Sofia da existência do amor no mundo inteligível. Para ela os seres mais elevados não poderiam ser amantes, mas apenas amados. Ela pergunta: “Diz-me, por favor, quem são esses mais eminentes que as almas intelectivas que movem os céus, dos quais estas podem ser amantes e desejar a sua união para assim se tornarem felizes, em vista desta põe tanto desvelo em mover eternamente os céus respectivos”<sup>209</sup>. É exatamente neste ponto da obra e especificamente para responder esta pergunta, que Fílon evoca diretamente o sistema emanacionista de Al-Farabi e Avicena:

<sup>208</sup> HEBREU, Leão. *Diálogos de Amor...* op. cit., p. 209.

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 203.

Os filósofos comentadores de Aristóteles procuram saber quem seriam estes seres tão excelestes, que são finos e mais sublimes que as almas intelectivas que movem os céus; e a primeira academia árabe, Alfarábi, Avicena, Algazel, e o nosso rabi Moisés, do Egipto, no seu Moreh, dizem que a cada orbe estão ordenadas duas inteligências, uma das quais o move segundo causas eficientes – e é a alma intelectual motora daquele orbe, – e a outra move-o segundo causas finais, pois é o fim pelo qual o motor, isto é a inteligência que anima o céu, move o seu orbe: esta é amada pela outra como inteligência mais excelente, e, desejando unir-se com o objecto de seu amor, eternamente move próprio céu.<sup>210</sup>

Após este momento da obra, a conversa entra as personagens passa por diversos assuntos, dentre os quais Fílon encontra oportunidade para desenvolver a relação entre os conceitos de beleza, conhecimento e amor. As interpelações de Sofía com relação ao amor no mundo angélico continuam e, em determinado momento, ela argumenta que se o amor é causado pela carência de beleza, ele deveria ser menor no mundo dos seres inteligíveis, visto que é neste mundo onde existe mais beleza. Como foi explicado ao final do capítulo anterior, quando tratamos da intensidade do amor nos seres, esta questão só estará respondida quando Fílon afirmar que existe uma distância intransponível entre os seres finitos do cosmos e a infinitude do Criador. Como já foi mostrado neste mesmo capítulo, um dos grandes desafios enfrentados na formulação do sistema emanacionista de Al-Farabi e Avicena foi a separação absoluta entre Deus e o mundo sensível postulada pela teologia corânica<sup>211</sup>. Não podemos deixar de frisar que esta dessemelhança radical entre Deus e a criação é uma característica fundamental tanto para a filosofia de Ibn Gabirol<sup>212</sup> quanto para a de Maimônides<sup>213</sup>.

Com o argumento da dessemelhança radical entre Deus e a criação, abre-se caminho para a discussão sobre o conceito platônico de participação. A partir daí é feita uma associação entre esse conceito e a afirmação bíblica de que o homem é imagem e semelhança de Deus. Segundo o nosso filósofo, esta semelhança ocorre em virtude da parcela de beleza finita que o imenso Belo transmitiu ao cosmos. O homem é o único ser do mundo sublunar que possui participação da beleza intelectiva. Mesmo sendo intelectiva ou angélica, esta beleza permanece finita, pois é necessário que a imagem do infinito seja finita, caso contrário, não seria imagem do infinito, mas sim o próprio infinito. Abravanel usa o princípio aristotélico da dicotomia entre potência e ato para explicar a participação da beleza divina no cosmos. Neste esquema, o conhecimento de tal beleza entra como ponto chave para identificar o lugar hierárquico dos seres no cosmos. Esta característica não pode

---

<sup>210</sup> Ibidem.

<sup>211</sup> PEREIRA, R. H. S. *A teoria das dez inteligências na filosofia árabe...* op. cit., p. 75.

<sup>212</sup> CAVALEIRO DE MACEDO, C. A. *Metafísica, Mística e Linguagem na Obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicbron): uma abordagem bergsoniana...* op. cit., p. 370.

<sup>213</sup> AGUENA, Anita, S. *Presença e Governo de Deus no Guia dos Perplexos de Maimônides...* op. cit., p. 78.



deixar de nos remeter a afirmação de Henry Corbin, quando fala da teoria do conhecimento de Avicena, em seu *História da Filosofia Islâmica*: “Esta teoria, derivada de uma teoria geral das Inteligências hierárquicas, assume a forma de uma angeologia, que estabelece as fundações da cosmologia e define o lugar da antropologia”.<sup>214</sup> Acreditamos que esta descrição poderia ser usada também para referir-se à teoria do conhecimento de Abravanel.

Depois da exposição deste esquema, que explica a participação da beleza divina no cosmos, Sofia diz que está satisfeita. Ela aceita não apenas que o amor existe no mundo angélico, mas também que surge nele. Mesmo assim, ela ainda coloca a seguinte objeção: “Em contrário só vejo o que me disseste de Platão o qual que o amor não é um deus, mas sim um grande ‘*démon*’ (...) logo, na opinião dele, amor não principia no mundo angélico, mas no demoníaco, e por esta razão os anjos devem estar totalmente privados de amor.”<sup>215</sup> Com a resposta de Fílon a esta questão chegamos a um momento bastante comentado da obra onde, em certa medida, Abravanel afirma a superioridade de seu conceito de amor em relação ao que é apresentado por Platão no *Banquete*. Diz que o *Banquete* trata do amor apenas no âmbito humano e que ele está tratando do princípio do amor em todo o mundo criado. Ao final da resposta, ele ameniza o distanciamento de Platão dizendo que o mestre da academia “põe o amor no sumo Deus, participando aos outros deuses assim como o do “*démon*” aos humanos, mas por ser mais elevado do que aquele, não associa numa só exposição, como fizemos nós”<sup>216</sup>.

Não analisaremos aqui se esta afirmação sobre a filosofia platônica está ou não correta. Importante para nós é que Abravanel de fato aponta a maior abrangência de seu conceito de amor em relação ao do *Banquete*. Esta postura assumida pelo autor pode indicar que ele está se descolando da tradição para afirmar a originalidade de sua visão cósmica do amor. Mas gostaríamos de mostrar outra hipótese que se torna possível ao acompanharmos a conversa dos dois interlocutores nos *Diálogos*. Voltando ao contexto, Sofia aprova a explicação de Fílon sobre a suposta divergência com Platão. Mas faz uma última interpelação em relação à existência do amor no mundo inteligível. Ela quer saber “como é que o amor, que nasceu no mundo angélico, daí dimana e se comunica a todo o universo criado, e se os Anjos participam todos da divina Beleza diretamente ou então cada um mediante outro que lhe seja superior”<sup>217</sup>. É em resposta a esta questão que Fílon retoma o sistema emanacionista de Al-Farabi e Avicena, citando novamente Maimônides

<sup>214</sup> CORBIN, H. *History of Islamic Philosophy...* op. cit., p. 170.

<sup>215</sup> HEBREU, Leão. *Diálogos de Amor...* op. cit., p. 316.

<sup>216</sup> Ibidem.

<sup>217</sup> Ibidem.

junto aos filósofos árabes. É apenas neste momento, depois de combatidos os argumentos que se opunham à existência do amor no mundo inteligível, que Abravanel expõe integralmente a teoria emanacionista das inteligências. É com essa sistematização cosmológica, apresentando o céu aristotélico mesclado ao neoplatonismo, que é explicada a participação da beleza divina em todos os seres do cosmos. Nesta hierarquia de seres, os vários níveis de visão desta beleza são a causa dos vários níveis de amor. Reproduzimos aqui o início da resposta de Fílon:

Os anjos participam do amor divino consoante o modo como gozam da sua união, e nisso divergem os filósofos, os teólogos e os árabes. A escola de Avicena e Algazel, o nosso rabi Moisés e outros defendem que a causa A Causa Primeira é, sobre todas as inteligências motoras do céu, causa e fim amado de todos. Esta, sendo unidade sumamente simples, pelo amor da sua imensa beleza produz por si só, diretamente, a primeira inteligência motora do primeiro céu.<sup>218</sup>

Chamamos atenção aqui para o fato de que, ao apontar um distanciamento de Platão, Fílon imediatamente invoca a autoridade da tradição da *Falsafa*. Nesse sentido a argumentação de Abravanel parece buscar a força dos *falasifa* para sustentar o seu descolamento de Platão. O início da resposta afirma que há três opiniões divergentes: a dos teólogos, a dos filósofos e as dos árabes. Não temos condições de identificar quem seriam os teólogos ou os filósofos citados por ele. Mas certamente podemos afirmar que, quanto a denominação “árabes”, há grandes possibilidades de ele estar se referindo a tradição da *Falsafa*. Além disso, ele parece ter alguma precisão dessa tradição, pois sabe que foi Maimônides quem trouxe o sistema emanacionista de Al-Farabi e Avicena para a Filosofia Judaica Medieval.

Deixando um pouco estas especulações de lado, é fato que Abravanel afirma textualmente que aqueles chamados por ele de “árabes” (segundo nossa interpretação referindo-se a “escola de Avicena e Algazel, o nosso rabi Moisés e outros”), defendem que a Causa primeira é amada por todas as inteligências motoras e que é por amor que Ela produz a primeira inteligência motora do primeiro céu. Deste modo, segundo o próprio autor, esta visão cósmica do amor que pode ser apontada como sua originalidade, já fora exposta por outros pensadores.

Ao longo de toda a obra, vemos que Fílon fundamenta muitos dos seus argumentos com a autoridade da tradição. Em algumas dessas fundamentações percebemos que sua interpretação de alguns dos grandes pensadores não tem o rigor que esperamos na contemporaneidade. Sabemos também que o renascimento italiano deu grande atenção aos temas amor e beleza. Assim, podemos

<sup>218</sup> Ibidem., p. 317.

observar Abravanel usa a autoridade daqueles que ele chama de “os árabes” para afirmar sua visão sobre estes temas renascentistas. Resta-nos, então, buscar saber se de fato estes temas são abordados pelos “árabes” citados no obra.

Rosalie Helena de Souza Pereira escreveu um artigo onde trata especificamente da teoria árabe das emanções. Segundo a autora, o *Ser Necessário*, sobre o qual já tratamos neste capítulo, é o motor de todos os céus e garante a unidade criadora revelada no Corão. Para enfatizar este ponto, reproduzimos novamente o trecho abaixo, desta vez com um pequeno acréscimo:

Conciliado com o dogma islâmico, a finalidade de todo este sistema é chegar à perfeição. O amor-adoração, móvel de todo o universo, leva as almas a se aproximarem de sua Inteligência, adquirir sua forma e, uma vez voltadas para o Ser Primeiro, d'Ele receber a perfeição. Almas e Corpos celestes são homólogos à alma e ao corpo humanos. A alma humana é o princípio que anima o corpo humano tal como as Almas são o princípio do movimento das esferas celestes. Neste processo teleológico, cada nível da hierarquia realiza sua perfeição através da adoração e do amor que sentem pelo Ser Primeiro, o que constitui o móvel eterno de todo o Universo.<sup>219</sup>

Podemos ver que, segundo a interpretação de Pereira sobre a cosmologia islâmica, o amor é classificado no sistema dos *falasifa* como um motor. Este motor é o que leva os seres do universo, que estão dispostos hierarquicamente, a alcançarem o seu fim, ou sua perfeição. A cosmologia que Maimônides desenvolve faz alterações nessa estrutura de cosmos. Mas quanto ao fator que move as esferas, o filósofo judeu parece ter uma visão bastante semelhante, como podemos observar neste trecho do Guia dos Perplexos:

Fica claro, portanto, que nem a alma, fonte do movimento, nem o intelecto, fonte das ideias, são suficientes para originar o movimento se não houver o desejo pelo objeto.

Segue-se daqui, portanto, que a esfera celeste possui desejo por um ideal tal como ela o compreende e que este ideal, pelo qual anseia, é Deus (Bendito seja!). É neste sentido que se afirma que Deus move as esferas celestes, pois as esferas desejam se tornar semelhantes ao compreendido por elas como ideal.<sup>220</sup>

Maimônides não usa a palavra amor para designar o que movimenta as esferas, mas como vimos anteriormente, Abravanel promove uma identidade entre o conceito de amor e o conceito de

---

<sup>219</sup> PEREIRA, R. H. S. *A teoria das dez inteligências na filosofia árabe...* op. cit., p. 77.

<sup>220</sup> MAIMONIDES, M. *O Guia dos Perplexos...* op. cit., p. 72.

desejo<sup>221</sup> no terceiro diálogo. Como também já dissemos, além desta identidade foi desenvolvida a relação entre beleza, conhecimento e amor. Entendemos que todos esses desenvolvimentos argumentativos foram necessários para que Abravanel chegasse ao desfecho da questão sobre o amor no mundo inteligível. Acreditamos também que esta questão esteja entre as mais complexas e sofisticadas da obra, além de ser a mais importante para que Fílon pudesse afirmar a abrangência cosmológica do amor. Gostaríamos de dizer também que os *falasifa*, juntos a Maimônides, foram citados por Abravanel em dois momentos da obra. No primeiro, Abravanel está abrindo a questão do amor nos inteligíveis. Como vimos, o segundo momento em que estes pensadores aparecem é exatamente quando a questão é resolvida.

Voltando às afirmações de Fílon, se aceitarmos que de fato os autores apontados por Abravanel afirmam que o amor existe no mundo inteligível, teremos que aceitar que, pelo menos em parte, as interpretações de Abravanel sobre a cosmologia daqueles que ele chama de “os árabes” estão corretas. Mesmo assim, é importante termos consciência de que não podemos atribuir grande precisão à sua explanação sobre as estruturas cosmológicas dos *falasifa*. Quanto a isso devemos considerar que existem variações mesmo quando falamos das cosmologias de Al-Farabi e Avicena. Shlomo Pines, em seu excelente artigo sobre as fontes judaicas e árabes dos *Diálogos de Amor*, mostra que o modelo cosmológico do qual Abravanel mais se aproxima é o de Al-Falabi<sup>222</sup>. Além disso, Pines também afirma que a noção de que o Primeiro (Princípio) possui beleza já está em Al-Farabi, Avicena e Al-Ghazali. Já a presença da beleza nas almas intelectivas, ou anjos, pode ser encontrada apenas em Al-Farabi e Al-Ghazali.<sup>223</sup> Ao interpretarmos a filosofia de Abravanel pelo viés cosmológico, percebemos que o conceito de beleza toma grande vulto ao ser introduzido no terceiro diálogo. Além disso, entendemos também que o desenvolvimento desse conceito foi essencial para a afirmação da existência do amor no mundo inteligível. Pines finaliza esta questão afirmando que “o conceito da beleza divina e da beleza em geral era central no pensamento renascentista, ao qual Abravanel procurava adaptar sua herança filosófica judaico-árabe”<sup>224</sup>.

Em seu artigo, Pines também trata, através de um estudo comparativo, da relação entre a teoria cósmica do amor de Abravanel e a teoria que foi exposta por Avicena em sua *Epístola Sobre o Amor*. No mesmo parágrafo em que Fílon explica como o amor passa do mundo angélico para todo o mundo criado, ele também nós dá uma imagem que possibilita visualizarmos como ocorre a

<sup>221</sup> HEBREU, Leão. *Diálogos de Amor*... op. cit., p. 248.

<sup>222</sup> PINES, Shlomo, “*Medieval Doctrines in renaissance garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone ebreo's Dialoghi d'amore*” ... op. cit., p. 378.

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 379.

<sup>224</sup> *Ibidem*.

descida e a subida do amor no universo. Essa imagem é “desenhada” na obra como uma conclusão da explanação sobre a teoria das emanações que acabava de ser finalizada: “assim, os árabes fazem do universo uma linha circular, cujo princípio é a Divindade...”<sup>225</sup>. Já falamos desta imagem neste trabalho, o importante aqui é a afirmação de Pines: “até onde sabemos, a única teoria árabe do amor cósmico que se encaixa na descrição dada nos *Diálogos* é apresentada neste tratado (*Epístola sobre o Amor*) por Avicena”<sup>226</sup>. Com relação à noção de uma teoria cósmica do amor, a semelhança encontrada entre as duas obras levou Pines a fazer uma comparação. O estudo foi feito mesmo não sendo possível encontrar provas de que Abravanel tenha recebido influência direta ou indireta deste texto de Avicena.

Ao lermos e compararmos as duas obras de fato podemos observar que em Avicena já estava a noção de que o amor está em todos os seres do universo. Como pode ser visto nesta passagem:

A existência incessante desse amor em todos os seres determinados por uma forma é, doravante, uma necessidade. Se não fosse assim, outro amor seria necessário para preservar este amor geral em sua existência, para se proteger contra sua não-existência e para recuperá-lo quando tiver expirado, ansioso pelo receio de que possa desaparecer. Porém, um desses dois amores seria supérfluo, e a existência de algo supérfluo na natureza - que é divinamente estabelecida - é impossível. Por conseguinte, não há outro princípio de amor senão esse Amor absoluto e geral. E nós podemos concluir que a existência de todo ser determinado por uma forma é, invariavelmente, acompanhada por um amor inato.<sup>227</sup>

Neste trecho Avicena fala de um amor “Absoluto e geral” que, ao que nos parece, é compartilhado por todos os seres. Isso porque todo o ser que seja “determinado por uma forma” deve invariavelmente possuir amor. Poderíamos dizer que esta proposição de Avicena não condiz com a filosofia de Abravanel. Na filosofia do autor judeu a matéria primeira, que não possui formas, também possui amor: o amor pela forma. Ao explicar o amor da matéria, ainda na parte dos *Diálogos* que trata do amor no mundo sublunar, Fílon diz: “Com efeito uma só forma não pode fartar seu insaciável apetite (...) Por esse motivo alguns a apodam de ‘meretriz’, por não ter um único e firme amor a alguém.” Comparemos essa passagem com um trecho da *Epístola sobre o Amor*:

<sup>225</sup> HEBREU, Leão. *Diálogos de Amor...* op. cit., p. 318.

<sup>226</sup> PINES, Shlomo, “*Medieval Doctrines in renaissance garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone ebreo's Dialoghi d'amore*” ... op. cit., p. 379.

<sup>227</sup> RUSSO, Carolina, M. *O conceito de Amor em Ibn Sīnā : uma leitura a partir da Risāla fi 'Al- 'išq*. Guarulhos: Universidade Federal de São Paulo, 2017. p 81.

A matéria é a morada do não-ser. Desse modo, sempre que uma forma não subsistir substancialmente nisso, será equivalente a um relativo não-ser, e, se a matéria não estiver conectada de nenhuma maneira a uma forma, haverá/ocorrerá o absoluto não-ser. Não há necessidade aqui de um tanque de água para se descobrir que isso é água. Matéria é como uma mulher repreensível e de baixo nível que tenta prevenir que sua feiúra seja conhecida e, toda a vez que seu véu é descoberto, ela disfarça seus defeitos com a manga. Está estabelecido então, que a matéria possui um amor inato.<sup>228</sup>

Como já mostramos no primeiro capítulo, Abravanel afirma que a matéria é o lugar da disformidade, indicando sua ausência de forma. Como também já vimos, Abravanel desenvolve uma identidade entre forma e beleza. Assim, a palavra *disformidade* em Abravanel pode ser entendida como a palavra “feiúra”, usada por Avicena. Também no primeiro capítulo, afirmamos semelhanças entre os *Diálogos* e a *A origem e o retorno* de Avicena. Nesse texto do filósofo islâmico, a necessidade de se afastar da matéria para se obter deleite contemplando a beleza, também aparece. É o que podemos ver na passagem seguinte:

Se nos separássemos do corpo, obteríamos – contemplando nossa essência, que já se tornou um mundo intelectual idêntico aos seres verdadeiros, belezas verdadeiras, às perfeições verdadeiras e aos deleites verdadeiros com os quais ele se une assim como um inteligível com outro inteligível – o deleite e esplendor infinito.<sup>229</sup>

Retornando às observações de Shlomo Pines com relação às semelhanças da obra de Abravanel com a *Epístola sobre o Amor*, ele afirma que “tanto o tratado árabe quanto os italianos são enunciados muito detalhados, abrangentes e coerentes da teoria teológica e metafísica do amor cósmico”<sup>230</sup>. Porém, não é possível provar que Abravanel recebeu influência direta ou indireta desta obra de Avicena, porque não há registros de que a obra tenha sido traduzida para o hebraico ou para o latim e é improvável que Abravanel soubesse ler em árabe, segundo Pines. Ele elabora algumas situações hipotéticas que tornariam possíveis o acesso de Abravanel ao texto de Avicena, mas entende que não é possível afirmar esse acesso com certeza. Por outro lado, Shlomo Pines entende que a suposição de que Abravanel não teve acesso a esta obra de Avicena, diretamente ou não, seria uma questão ainda mais significativa, devido às semelhanças encontradas.<sup>231</sup>

<sup>228</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>229</sup> AVICENA. *A origem e o retorno...* op. cit., p. 39.

<sup>230</sup> PINES, Shlomo, “*Medieval Doctrines in renaissance garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone ebreo's Dialoghi d'amore*” ... op. cit., p. 389.

<sup>231</sup> Ibidem, p. 390.

Essa dificuldade de atestar o acesso de Abravanel a determinadas obras da *Falsafa* não nos impossibilita de afirmarmos sua filiação aos poderosos sistemas filosóficos desenvolvidos no mundo islâmico. O próprio Shlomo Pines finaliza o seu artigo afirmando esta filiação. Ele diz que os *Diálogos de Amor* “é em muitas passagens um produto típico da tradição filosófica judaico-árabe em sua fase final.”<sup>232</sup> As considerações de Pines parecem ser bastante precisas. Ele afirma que mesmo observando as citações usadas por Abravanel, que não menciona nenhum autor cristão, “seria incorreto examinar seu pensamento exclusivamente no contexto da história da tradição filosófica judaico-árabe”<sup>233</sup>. Além disso, caso pudéssemos atestar que Abravanel estivesse familiarizado com a *Epístola sobre o Amor*, poderíamos “supor que ele combinou em sua teoria do amor os elementos deste tratado com as concepções pertencentes à filosofia e à ciência da Renascença.”<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup> Ibidem, p. 391.

<sup>233</sup> Ibidem, p. 390.

<sup>234</sup> Ibidem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos que a cosmologia da obra *Diálogos de Amor* é fundamental para demonstrar a filiação de Abravanel à *Falsafa*. Seu sistema cósmico depende necessariamente da compatibilização entre aristotelismo e neoplatonismo, desenvolvida por Al-Farabi e Avicena. É até mesmo possível que ele seja um defensor desta cosmologia, pois nos dois momentos da obra em que ele cita os árabes, ele trata da oposição feita por Averrois ao sistema emanacionista. Como vimos neste último capítulo, este sistema é um dos maiores legados da filosofia desenvolvida no mundo islâmico. É importante dizer que quando a oposição averroista a essa cosmologia aparece nos *Diálogos*, o autor está desenvolvendo um tema de *Al-Andalus* que talvez tenha se estendido à Escolástica, mas até onde pudemos observar não se estende ao renascimento. Acreditamos mesmo que Fílon fala em defesa do sistema emanacionista. E isso se torna mais significativo em uma obra onde a tendência geral parece ser conciliar filosofias.

Quanto a esta tendência de conciliação, temos mais um motivo para inserir Abravanel na tradição da *Falsafa*. Como vimos anteriormente, Al-Farabi fundou uma tradição interpretativa dos clássicos gregos que não apenas compatibiliza as filosofias de Platão e Aristóteles, mas também as considera como sequenciadas. Abravanel não deixa de tratar das divergências entre os dois mestres gregos. Ele chega a posicionar-se em favor de Platão em alguns momentos. Porém, podemos observar ao longo da obra que Aristóteles é chamado muitas vezes de “o filósofo” e a autoridade de sua filosofia não é questionada enfaticamente. Além disso, quando Sofia pede para que Fílon se posicione em relação às divergências entre Platão e Aristóteles, quanto à beleza das ideias, sua resposta demonstra claramente que, em seu entendimento, existe uma sequência entre as duas filosofias:

Platão achando que os primeiros filósofos da Grécia não prezavam outras essências, substâncias e belezas se não as corpóreas, e julgavam que nada havia fora dos corpos, se viu obrigado, como autêntico médico, a tratá-los com os contrários, mostrando-lhes que os corpos por si mesmos não possuem nenhuma essência (...) Aristóteles, que achou os filósofos já de todo afastados dos corpos pela doutrina de Platão, e convencidos de que toda beleza, essência e substância estava nas *Idéias* e nada no mundo corpóreo (...) achou por isso que já era tempo de moderar nisto o exagero que porventura, por ulterior desenvolvimento, viria a ultrapassar a baliza platônica, e demonstrou (como te disse) que há propriamente no mundo corpóreo essências de substâncias produzidas e causadas pelas *Idéias*, e que nele existem também verdadeiras belezas, ainda que dependentes das ideias mais puras e mais perfeitas. Enfim, Platão foi médico que tratou a doença com excesso, e Aristóteles o médico que com emprego da moderação conservou a saúde já trazida pela actividade de Platão.<sup>235</sup>

<sup>235</sup> HEBREU, Leão. *Diálogos de Amor...* op. cit., p. 369.



Entendendo que Abravanel adotou esta tendência de interpretação da filosofia grega por sua filiação à *Falsafa*, podemos supor que ele sabia que os dois mestres de Atenas já haviam sido compatibilizados de forma magistral no mundo islâmico. Mais ainda, é bastante possível que ele tenha conscientemente se esforçado para levar a poderosa tradição da *Falsafa* até o renascimento. Quanto à noção de que Abravanel estava buscando compatibilizar a academia com o judaísmo, do mesmo modo que Ficino e Pico haviam buscado em relação ao cristianismo<sup>236</sup>, acreditamos não ser válida. Como mostramos no último capítulo, nosso filósofo vem de um mundo onde a conciliação entre o judaísmo e a academia já havia sido muito bem feita. Podemos mesmo levantar a hipótese de que os *Diálogos de Amor* usam o enciclopedismo, característico de textos renascentistas, com o objetivo de trazer as filosofias que eram importantes ao mundo islâmico, onde já haviam sido reformuladas. Um exemplo bastante significativo é a breve explicação de Abravanel sobre Empédocles.

Apenas três filósofos do período pré-socrático são citados nos *Diálogos de Amor*: Pitágoras, Anaxágoras e Empédocles. Como vimos no último capítulo, a filosofia Pseudo-Empédocles foi divulgada na Península Ibérica por Ibn Massarri. O misticismo islâmico de Ibn Massarri exerceu uma importante influência em filósofos judeus da região. Além disso, já dissemos que há interpretações importantes que entendem Ibn Gabirol como a contraparte judaica do pensamento de Ibn Massarri. Não encontramos hipóteses para o aparecimento do nome de Anaxágoras, mas sabemos que tanto a *Enciclopédia dos Irmãos da Pureza* que influenciou Ibn Massarri, quanto o livro esotérico judaico, *Sefer Yetzirah*, caracterizam doutrinas neopitagóricas<sup>237</sup>.

É também significativo o fato de Abravanel não citar autores cristãos. Isto pode ter ocorrido devido a “uma decisão pessoal ou a uma convenção judaico-espanhola”<sup>238</sup>. Mas dificilmente poderíamos supor que Abravanel não conhecia pensadores da tradição cristã. Com isso, acreditamos que a alegação comum de que a obra *Diálogos de Amor* demonstra menos erudição do que outras obras enciclopédicas do período renascentista poderia ser reconsiderada, visto que esta pode não ser uma característica de inferioridade. Talvez Abravanel tivesse claro para si o objetivo de levar a poderosa tradição desse mundo islâmico, que se iniciou com as traduções de Bagdá, para os italianos do século XVI. Os círculos intelectuais italianos demonstravam interesse pela

<sup>236</sup> VILA-CHÃ, J. J. “*Leão Hebreu e o significado da sua obra*”... op. cit., p.44

<sup>237</sup> CAVALEIRO DE MACEDO, C. A, *Metafísica, Mística e Linguagem na Obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicbron): uma abordagem bergsoniana*... op. cit., p. 291.

<sup>238</sup> PINES, Shlomo, “*Medieval Doctrines in renaissance garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone ebreo's Dialoghi d'amore*” ... op. cit., p. 390.

Kabbalah, um dos frutos desta grande tradição, que depende de filósofos como Ibn Gabirol. Os objetivos pessoais de Abravanel não são rastreáveis, mas não podemos negar que ele teve acesso privilegiado a uma cultura onde muitos dos problemas levantados por seus antecessores florentinos já haviam sido resolvidos.

A cosmologia de Abravanel é um recorte que mostra sua filiação a tradição da *Falsafa* de forma evidente. Este esquema cósmico é construído em diversos momentos da obra, entre as idas e vindas dos muitos assuntos tratados por amante a amada. Com a junção dos momentos onde aparece, a cosmologia de Abravanel mostra-se um sistema bastante coerente, que é dependente de uma compatibilização entre neoplatonismo e aristotelismo. Uma compatibilização elaborada pelos *falasifa*, onde as emanções e a discussão neoplatônica sobre a unidade são combinadas com o motor da dicotomia entre potência e ato do aristotelismo. Esta compatibilização pode ser vista na própria criação do universo, que é um produto da atualização da Beleza divina. Deus conhece sua Beleza, que é também a beleza do cosmos em potência, e gera o universo ao copular-se com Ela. A Beleza quando é conhecida, necessariamente gera amor. Assim, para Abravanel, o Criador é o máximo de beleza, de conhecimento e de amor. Mas não podemos esquecer que, em sua intimidade, essas três coisas estão plena unidade.

Copulando com sua própria Beleza, Deus cria o cosmos como uma cópia d’Ela. Desta maneira, Deus cria o universo como um “artesão” que tem a ideia de seu produto em sua mente. Quando o artesão produz o objeto, a ideia que tinha em sua mente perde parte de sua grandeza, devido à multiplicidade que o produto passa a apresentar. Enquanto está na mente do artesão, a ideia do produto possuía mais unidade e mais beleza. Este produto é a atualização da ideia que estava em potência na mente do artesão. No cosmos pensado por Abravanel, todas as produções, desde a Inteligência Primeira até o produto de um artesão, passa por processo semelhante de atualização. Em todos os casos ocorre a contemplação da beleza e sua atualização em um produto que perde unidade e beleza. Da mesma maneira que na criação dos *falasifa*, a primeira criação de Deus, chamada de Inteligência Primeira, é una. Assim, Deus não cria o universo diretamente, mas através dessa primeira criação.

Como qualquer coisa que tenha sido produzida à semelhança de uma ideia, o universo criado tem duas perfeições. A primeira perfeição consiste em ser ele um simulacro da Suma Beleza. Do mesmo modo que uma escultura é perfeita quanto mais se aproxima da ideia do escultor, a primeira perfeição do universo criado é ser uma imagem fiel da primeira Ideia, da Suma Beleza. Porém, o fim último de qualquer coisa produzida é que ela seja aproveitada em sua aplicação própria, para

qual ela é feita. Esta é a finalidade do existir de qualquer coisa produzida. De modo que o primeiro fim é o ser da coisa, que é o objetivo e o fim da atuação daquele que a produz. O segundo é o fim da coisa produzida, que é a sua atuação e a finalidade do seu existir.

A segunda perfeição do universo criado tem muitos atos que são a finalidade de seu existir. Porém, todos eles são o caminho para se chegar ao último ato, o fim para qual foi criado, o ato perfeitíssimo, ao qual todos os outros atos são subordinados. Este ato supremo de perfeição da criação consiste no seu retorno à Divindade. Porque Deus não quis ser apenas a causa eficiente do universo, mas quis também ser a causa formal e a final. A eficiente é seu amor por sua própria Beleza, amor que gerou o universo. Este primeiro amor é também a causa formal que conserva e sustenta o universo para este produza sempre. Já a causa final é o segundo amor divino. Deus, amando o universo como um pai ama seu filho, como a causa ama o efeito, faz com que o universo retorne a Ele.

O universo, tendo atos corpóreos e incorpóreos, retorna à Divindade através dos incorpóreos, os quais dependem unicamente do intelecto apartado da matéria. Assim, todo o universo se recolhe ao seu Criador mediante a parte intelectual que Ele desejou participar ao cosmos. Como os atos perfectivos do universo são unicamente os atos intelectivos e a única atividade do intelecto é entender, tenderemos a acreditar que o universo tem apenas um ato perfectivo. Porém, entender coisas diferentes traduz-se em atos intelectivos diferentes. Todos os atos intelectivos são perfectivos e auxiliam o retorno da criatura ao seu criador. Mas o ato perfectivo supremo é aquele ato intelectivo que tem por objetivo a essência divina e a Suma Sapiência, os outros são apenas escalas para ele. É este o ato intelectivo que pode tornar o intelecto possível em agente. Nele se encerra toda a coisa entendida e todo grau de intelecção. Além disso, não podemos esquecer que este último ato do universo cabe apenas à espécie humana, pois é ela que promove o retorno do mundo inferior a Deus.

Nossa alma se recolhe ao seu Sumo Criador mediante três atos: com intelecção, com amor e com fruição unitiva. Nesse sentido Abravanel desenvolve uma identidade entre o amor e a intelecção, pois a fruição unitiva é a suprema e perfeitíssima intelecção e quanto mais perfeito é o ato unitivo, mais perfeita é a união com coisa entendida. Assim, o conhecimento das coisas boas e belas é aquele cujo fim é o amor e o desejo. Para ilustrar como a fruição unitiva é o objetivo último e a completude do conhecimento, Leão Hebreu dá o exemplo da comida:

Não há dúvida de que o conhecimento perfeito da comida é este, o unitivo, e por conseguinte cessa com ele o desejo precedente: o seu primeiro conhecimento era incompleto, por não ser ainda unitivo, e por falta de união sucede-lhe o desejo, que é o que leva à perfeição unitiva, e então cessa com o cessar da falta; de maneira que o desejo e o

amor não são outra coisa senão um caminho que leva do conhecimento incompleto à perfeição unitiva.<sup>239</sup>

Desta maneira, Leão Hebreu mostra que em sua filosofia o desejo e o amor não são outra coisa além de um caminho que leva do conhecimento incompleto para a perfeição unitiva. Quanto aos três atos perfectivos da inteligência do universo em direção à Primeira Causa, o primeiro ato de reconversão da criatura é o seu primeiro conhecimento intelectual da imensa Sapiência e Suma Beleza d'Ela. A partir daí, sentindo-se distante de sua união, o segundo ato perfectivo consiste em amá-la e desejar fluir dela com perfeita e total conversão do amante no belíssimo amado. Mediante este amor e desejo da divindade, chega-se ao terceiro ato perfectivo que é o supremo e último fim unitivo. É este o último ato perfeítíssimo, é a última perfeição e felicidade de todo o universo criado, cuja parte mais essencial é o intelecto. É mediante o intelecto que a totalidade do universo é digna de se unir com o seu sumo princípio. E é apenas com essa união que o homem alcança a suprema felicidade e o supremo prazer.

Além das noções de beleza, conhecimento e amor, Abravanel também trata do prazer. O processo que se inicia com o conhecimento da beleza e leva ao amor pela beleza tem o seu fim no deleite. Esse esquema, que vai do conhecimento ao deleite, também ocorre por enteléquia, a dicotomia aristotélica entre potência e ato. O cosmos de Abravanel é uma sucessão de entes que se “acomodam” em posições superiores ou inferiores de acordo com a amplitude de seu conhecimento (visão) da Beleza. É o grau de sua visão da Suma Beleza que determina a posição do ente na hierarquia de seres do universo, pois quanto maior é sua visão, maior é o seu conhecimento da Beleza e, portanto, maior o seu amor. E a medida do seu amor é também a medida de seu deleite. Quanto maior é a beleza que a visão do ser alcança, mais deleite tem como resultado da copulação com ela. Mesmo o Criador busca o deleite, pois a copulação com sua própria Beleza resulta em deleite, e dessa copulação é gerado o universo como imagem perfeita d'Ela. Quando o universo reflete Sua Beleza, como função de existir, ocorre o segundo deleite de Deus, que é resultado de seu segundo amor, o amor que Ele tem por sua imagem.

O universo de Judá Abravanel é pensado como um ente, o ente que tem a função de refletir a Beleza de Deus e é semelhante a Ela. A Beleza divina é o que dá forma ao universo, não só ao universo pensado como unidade, mas também a todas as partes dele. O universo é um ente que tem uma *Forma*, uma *Essência*, uma *Ideia*. Todos os entes têm uma forma, que é ao mesmo tempo sua essência, sua ideia e sua beleza. Mas a essência do universo como um ente, o que dá forma e unidade a ele, é a própria Beleza do Criador, que é infinita e eterna. Já as partes do universo, que são os seres que o compõem, têm, cada uma delas, uma parcela finita dessa Beleza.

<sup>239</sup> Ibidem, p. 401.

Toda a ligação entre as diversas partes do universo, os seres, é direta ou indiretamente causada pelo desejo da Suma Beleza, que é a Ideia do universo e é também o que dá unidade a ele. Assim, quando todos os seres desejam a Suma Beleza, estão desejando e amando, ao mesmo tempo, a unidade do universo e colaborando para ela. Desta maneira, Leão Hebreu transforma toda a ligação entre os entes do universo em ligação amorosa, uma ligação de amor por beleza. E isso ocorre mesmo quando o amor é de um ente superior, que tem mais beleza, a um ente inferior que tem menos. Pois ao participar sua beleza ao inferior, aquele que é mais belo está contemplando a unidade do universo. Todas as partes do universo amam umas as outras porque desejam colaborar, conscientemente ou não, para a unidade dele.

Todos os seres têm uma forma que é ao mesmo tempo sua beleza e sua essência. Além disso, todas as belezas do universo são, de forma participada, a Suma Beleza. De modo que há uma identidade entre a beleza de uma pedra e a beleza do anjo mais belo. E é esta identidade que permite a cosmologia de Abravanel colocar sob o mesmo conjunto de relações fundamentais o amor humano e o amor Divino. Pois nela todo o amor é desejo de beleza e toda a beleza é, mesmo que de forma participada, a Suma Beleza de Deus, que Ele participou ao universo, em menor ou maior grau para cada uma das partes.

Este papel do conhecimento na hierarquia dos seres do cosmos, nos permite dizer que a descrição feita por Corbin, da teoria do conhecimento de Avicena, se aplica também a teoria do conhecimento de Abravanel. Nos *Diálogos de Amor* a teoria do conhecimento apresentada também é “derivada de uma teoria geral das Inteligências hierárquicas, assume a forma de uma angelologia, que estabelece as fundações da cosmologia e define o lugar da antropologia”<sup>240</sup>. Quando o homem percebe e conhece os seres do mundo com o seu intelecto, ele está reconhecendo a essência desses seres, que é também a beleza deles. Cada ente do mundo inferior tem a beleza que lhe foi participada através da Alma do Mundo, onde essa beleza já se encontrava antes de estar nos seres. Como já foi dito, contemplando sua própria beleza a Alma do Mundo gerou todas as espécies do globo, e contemplando a Beleza de sua causa Ela gerou o intelecto do homem. Este último tem, em potência, todas as formas dos seres do mundo, que são também suas belezas. Assim, quando o homem percebe e conhece um ser do mundo por meio de seu intelecto, ele está buscando a acessando a beleza deste ser, que já estava em potência em sua alma racional. Desta maneira, é possível entender que na filosofia de Leão Hebreu, perceber algo com o intelecto é uma busca por beleza, é o desejo de acessar a beleza que já está em potência em sua alma racional. Além disso, se o amor é, direta ou indiretamente, sempre a busca de copulação com a beleza, a inteligência é sempre

---

<sup>240</sup> CORBIN, H. *History of Islamic Philosophy...* op. cit., p. 170.

um ato amoroso, seja buscando a beleza dos corpos, presente na Alma do Mundo, ou buscando a Suma Beleza, que está no Intelecto Primeiro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª Edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGUENA, Anita, S. *Presença e Governo de Deus no Guia dos Perplexos de Maimônides*. Guarulhos: Universidade Federal de São Paulo, 2017.

ALAVINA, Fran O. *Espinosa, leitor de Leão Hebreu: um estudo sobre o Breve Tratado*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018.

ANCONA, C. *Greek into Arabic: Neoplatonism in translation*, in ADAMSON, Peter. TAYLOR, C. Richard (Ed). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge university press. Cambridge. 2006.

ARISTÓTELES. *Do Ceu*. Trad: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

AVICENA. *A origem e o retorno*. Tradução e aparelho crítico de Jamil Ibraim Iskandar. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.

ATTIE, Miguel. *Falsafa, A filosofia entre os árabes*. São Paulo, 2001. Disponível em: [http://falsa-fa.dominiotemporario.com/doc/FALSAFA\\_LIVRO\\_PAG\\_NET.pdf](http://falsa-fa.dominiotemporario.com/doc/FALSAFA_LIVRO_PAG_NET.pdf) -

Acesso em Março 2014.

BÍBLIA HEBRAICA. . Trad: David Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Sêfer, 2006.

CARVALHO, Joaquim. *Historia e Historia da Filosofia*. Disponível em: <http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/22-Capitulo-II-A-obra-de-Leao-Hebreu-> - Acesso em Março 2014.

CASSIRER, Ernest. *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CAVALEIRO DE MACEDO, C. A.. *A Filosofia Judaica em Árabe*. *Poliética*. São Paulo, v. 3, n. 2, 2015, p..113-144. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/PoliEtica/issue/view/1534>>. Acesso em: 10 Out. 2017.

\_\_\_\_\_. *Neoplatonismo e Aristotelismo no hilemorfismo universo de Ibn Gabirol*. In. *Veritas*, Porto Alegre, 2007. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/PoliEtica/issue/view/1534>>. Acesso em: 10 Out. 2017.

\_\_\_\_\_. *Metafísica, Mística e Linguagem na Obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicbron): uma abordagem bergsoniana*. 2006. 475 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2006.

CORBIN, H. *History of Islamic Philosophy*, The Institute of Ismaili Studies, London, 1962.

ÉVORA, F. R. R. *Natureza e Movimento: um estudo da física e da cosmologia aristotélicas*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2005, p. 127-170.

FRIAS DÍAZ, J. A. *La cosmología propia de la falsafa en el Islam entre los siglos VIII al XII*, Universidad de la Universidad de La Laguna, 2016

GARIN, Eugenio. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. Tradução de Cecília Prada. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

GRANADA, Miguel A. “New visions of the cosmos.” In *Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, edited by James Hankins, 270–276. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

GUIDI, Angela. “Chokmà e Filosofia: I Dialoghi d’amore di Yehudà Abravanel nella Cultura del Rinascimento”. In. *La Rassegna Mensile di Israel*, Vol. 73, No. 3, 2007.

\_\_\_\_\_. *Amour et Sagesse. Les Dialogues d’amour de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne*. Leiden-Boston: Brill, 2011.

GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HARVEY, S. *Islamic philosophy and Jewish philosophy*, in ADAMSON, Peter. TAYLOR, C. Richard (Ed). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge university press. Cambridge. 2006.

HUGHES, Aaron, W. “*Judah Abravanel*”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published Fri Dec 2, 2005; substantive revision Mon Sep 10, 2012. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/abranel/> . Acesso em Março 2018.

HEBREU, Leão. *Diálogos de Amor*. Texto italiano fixado, anotado e traduzido ao português por Giacinto Manuppella. Instituto Nacional de Investigação Científica, Lisboa: 1983.

HEBREU, Leão. *Diálogos de Amor*. Tradução de Giacinto Manuppella. Texto introdutório de João Vila-Chã S. J. Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa: 2001.

IBN SĪNĀ (AVICENA). “Risalah fi’l- ‘ishq” (*A Treatise on Love*) (transl. Emil L. Frankenheim, ‘*A Treatise on Love by Ibn Sina*’). In: *Mediaeval Studies*, vol. 7. [S. l.]: [s. n.], 1945.



KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo Fechado ao Universo Infinito*. Tradução de Donaldson M. Garscha-gen. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

KRISTELLER, Paul Oskar. *Tradição clássica e pensamento no Renascimento*. Lisboa, Edições 70, 1995.

LOMBRA FUENTES, Joaquin. *La raiz semítica de lo europeo*. Madrid: Ediciones Akal, 1997.

\_\_\_\_\_. *Ocho Filósofos del Renacimiento Italiano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.

McGINNIS, Jon. REISMAN, David. *Classical Arabic philosophy: an anthology of sources*. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis. 2007.

MONTADA, J. P. *Philosophy in Andalusia: Ibn Bajja and Ibn Tufayl*, in ADAMSON, Peter. TAYLOR, C. Richard (Ed). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge university press. Cambridge. 2006.

OLAGÜE, Ignacio. *La Revolución Islámica em Occidente*. Barcelona: Fundación Juan March, 1974.

PEREIRA, R. H. S. “A Teoria das dez Inteligências na Filosofia Árabe”. *Revista Hypnos*, São Paulo: PUC, 1997. Disponível em: [https://www.academia.edu/3331359/A\\_Teoria\\_das\\_Dez\\_Intelig%C3%A2ncias\\_na\\_Filosofia\\_%C3%81rabe](https://www.academia.edu/3331359/A_Teoria_das_Dez_Intelig%C3%A2ncias_na_Filosofia_%C3%81rabe) - Acesso em Outubro 2015.

\_\_\_\_\_. *Islã Clássico: Itinerário de uma cultura*. São Paulo: Ed. Perspectiva. 2007.

PLATÃO. *O Banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo : Ed. Abril Cultural, 1972.

\_\_\_\_\_. *Fédon*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo : Ed. Abril Cultural, 1972.

REALE, Giovanni; Antiseri, D. *Historia da Filosofia. Volume I e Volume III*. São Paulo: Ed. Paulus, 1990.

RICARDO, C; PEREIRA, E. S. “O Belo e o Amor em Ibn Sīnā”. *Revista Mirabilia*, 2015. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/ars/pdfs/02-08.pdf> - Acesso em Outubro 2015.

ROMERO CASTELLO; MACÍA CAPÓN. *Los judios de Europa. Um legado de 2000 años. “Al – Ándalus”*, Madrid: Anaya, 1997.

RUSSO, Carolina, M. *O conceito de Amor em Ibn Sīnā : uma leitura a partir da Risāla fi 'Al- 'iṣq.* - Guarulhos: Universidade Federal de São Paulo, 2017.

PINES, Shlomo, “Medieval Doctrines in renaissance garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone ebreo’s *Dialoghi d’amore*”, in *Jewish Thought in the Sixteenth century*. ed. Bernard Dov Cooperman. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1983.

VIANNA, Sylvio B. A. “Os filósofos árabes e medievais e a difusão do Aristotelismo”. In. *Ensaio de História da Filosofia*. Belo Horizonte: Imprensa Universitária, 1990.

VILA-CHÃ, J. J. *Amor intellectualis? : Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the intelligibility of love*. Braga: Publicações da Faculdade De Filosofia de Braga, 2006.

\_\_\_\_\_ “Leão Hebreu e o significado da sua obra”. In: HEBREU, *Leão. Diálogos de Amor. Tradução de Giacinto Manuppella*. Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001.