

JOAQUIM DE CARVALHO

Doutor em Letras

Leão Hebreu, Filósofo.

(PARA A HISTÓRIA DO PLATONISMO
NO RENASCIMENTO)



COIMBRA
IMPRESA DA UNIVERSIDADE

1918

Sala
Gab.
Est.
Tab.
N.º

2319

LEÃO HEBREU, FILÓSOFO

OP. 100 100000 0000

JOAQUIM DE CARVALHO

Doutor em Letras

Leão Hebreu, Filósofo.

(PARA A HISTÓRIA DO PLATONISMO
NO RENASCIMENTO)



COIMBRA

IMPRESA DA UNIVERSIDADE

1918



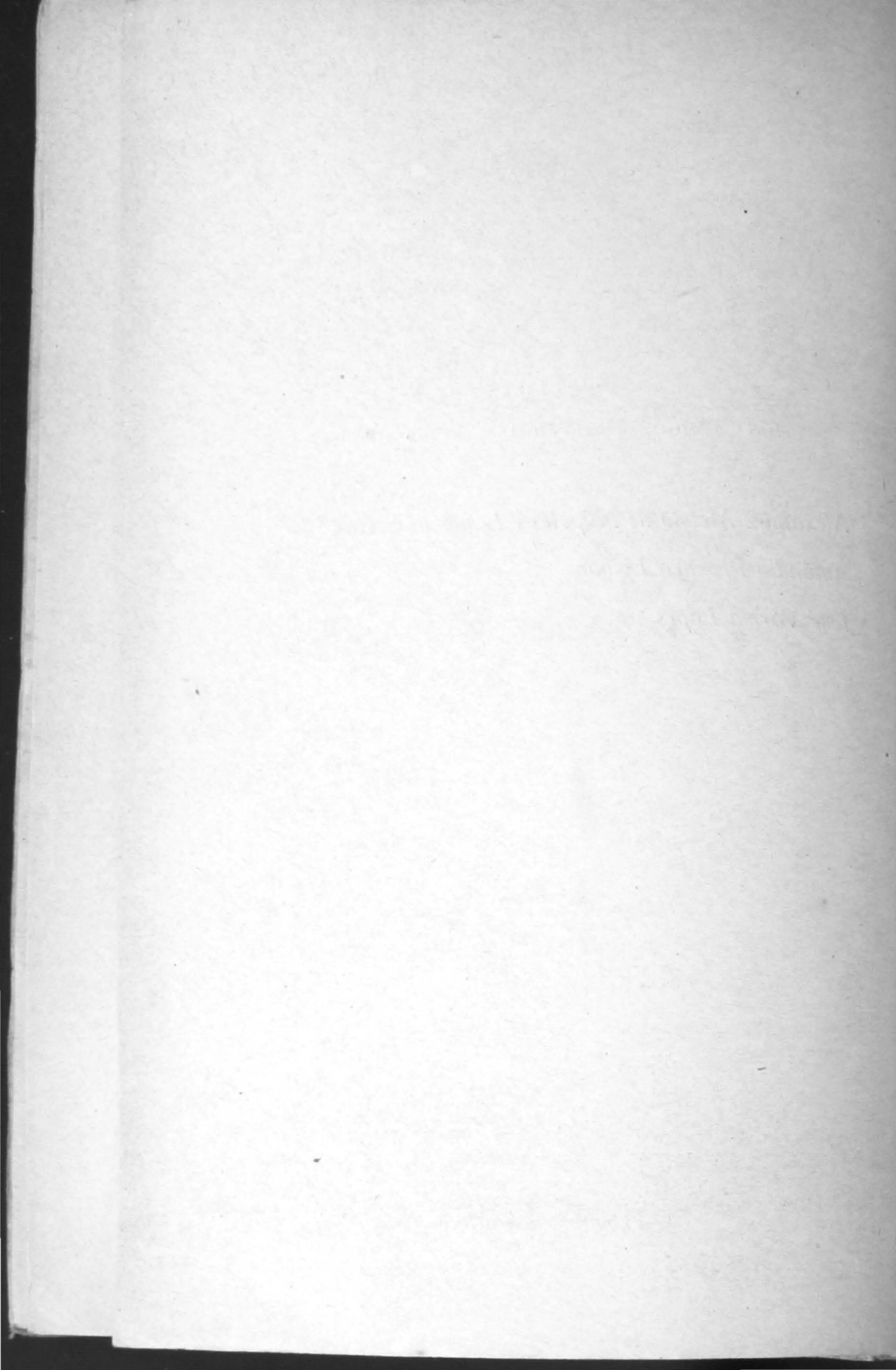
*Dissertação de concurso à Assis-
tência da Faculdade de Letras
da Universidade de Coimbra
(VI Grupo, Filosofia).*

AOS AMIGOS E ANTIGOS CONDISCÍPULOS

Alexandre Metelo de Nápoles e Lemos de Seixas

Amândio Proença Lisboa

José Varela Lopes



INTRODUÇÃO

1860
1861
1862
1863
1864
1865
1866
1867
1868
1869
1870

CAPÍTULO I

BIOGRAFIA DE LEÃO HEBREU

1. Iehuda Leão ben Isac Abravanel, Leão Hebreu, Messer Leone ou ainda Leão Médigo, é entre os *Sefardim* (1), nos primeiros tempos da dispersão, em que raros quebraram o anonimato do *ghetto*, dos mais salientes pela cultura intelectual e sem dúvida o mais *moderno* na originalidade de doutrinas; mas a sua vida, como em geral a dos correligionários contemporâneos, aparece-nos envolta em obscuridades e incertezas. Lamentável sempre esta deficiência quando se trata dum pensador, pelo auxílio que a biografia empresta à reconstituição do seu espírito e determinação dos factores determinantes do curso do seu pensamento, nos filósofos do Renascimento é-o muito mais, dada a erudição na formação intelectual e tendências sincréticas da cultura. Esta deficiência de notícias biográficas não significa, porém, que Leão Hebreu seja um esquecido.

A contribuição portuguesa, abstraindo as notícias de alguns judeus, como Imanuel Aboab, Amato Lusitano, etc., que rigorosamente se devem considerar como fontes, e as referências incidentais ou genéricas de alguns escritores (2), limita-se ao

(1) Nesta época o nome bíblico *Sefarad* designava a Espanha, compreendendo-se na expressão *Sefardim* todos os judeus peninsulares.

(2) V. g. os Drs. Ricardo Jorge, recordando «o erotismo místico e platónico» dos *Dialoghi d'amore*, e o seu «penetrante influxo sobre a lírica do cinquecento» (*Francisco Roiz Lobo*, in *Rev. Univ. de Coimbra*, vol. v, p. 34), T. Braga, *Renascença*, (Porto, 1914), p. 613, apontando, com Fitzmaurice Kelly, a influência dos *Dialoghi* em Camões, etc. (mas cometendo o lapso

artigo de Barbosa Machado, na *Biblioteca Lusitana*, e às substanciosas páginas que o douto Ribeiro dos Santos lhe dedicou na IIª das *Memórias da Literatura Sagrada dos Judeus Portugueses no século XVI*. Maior a contribuição estrangeira, nem por isso a qualidade está em equação com a quantidade, pois quem se der ao trabalho de lêr Wolff Bartolucci, Rodriguez de Castro, Rossi, Munk, Kayserling, Graëtz, a *Jewish Encyclopedia*, Menéndez y Pelayo, Croce, Solmi, etc., tão valiosos alguns sob outros aspectos, completando ou adiantando, por vezes, em pouco mais, Ribeiro dos Santos, nem por isso encontra um verdadeiro estudo biográfico⁽¹⁾. E a razão é simples: a escassêz e secura das fontes, perfeitamente explicável pelas provações dos *Sefardim* nesta hora dolorosa da sua vida histórica. Abundam as crónicas, verdadeiros martirologios da raça, mas onde os indivíduos surgem episódicamente, como meros comparsas da trama de acontecimentos que os envolveram e na qual a sua personalidade se dilue ou esbate. Basta recordar, para prova, se de tal carece, a portuguesa *Consolaçam Ás Tribvllaçoens de Israel*, de Samuel Usque⁽²⁾, encantadora na linguagem, típica no *processus*...

2. Leão Hebreu nasceu em Lisboa⁽³⁾, no seio duma

de atribuir a Espinoza a posse duma tradução portuguesa dos *Diálogos* e M. Lemos, *História da Medicina em Portugal*, I (Lisboa 1899), p. 91, cuja referência será adiante analisada (4).

(1) Não conseguimos obter os estudos de Zimmels (vid. Bibliografia, em apêndice) reputados os melhores: por isso os omitimos daquele rápido elenco.

(2) Reeditada, com prefácio e notas, pelo Sr. Doutor Mendes dos Remédios, em (I e II) 1906 e (III) 1907, (Coimbra). Constituem os vols. VIII, IX e X da sua valiosa coleção: *Subsídios para o estudo da História da Literatura Portuguesa*.

(3) Faltam os docs. comprovativos; mas é a única opinião lógica, pois o pai viveu sempre em Lisboa até à fuga para Castela, e os seus antepassados aí se estabeleceram nos fins do século XIV. Demais é a opinião unânime, salvo Nicolau António, que é contraditório, pois na *Bib. Hisp. Nova*, II, p. 14, diz: «... natus utique in Castellae regno» e na *B. H. Vetus*,

família hebraica de nobilíssima prosápia⁽¹⁾, a mais influente e notável que viveu em Portugal até à expulsão. Do ano do nascimento, até Munk, nada diziam os seus biógrafos; mas êste illustre tradutor do *Moréh Nebuchim* de Maimonides e profundo conhecedor da filosofia árabe e judaica, aventando como datas limites 1460-70⁽²⁾ — período que Ueberweg⁽³⁾ anos depois

II, p. 355, «... R. Jehudam Ben R. Isaaci Abarbanel Ulysiponensem... qui vulgo Leo Hebraeus audit...», e Menéndez y Pelayo, *Hist. de las ideas estéticas en Esp.*, III (2.^a ed. 1896), p. 12: «Pouco ou nada sabemos da sua vida, nem sequer podemos determinar com segurança o lugar da nossa península (porventura Lisboa), que pode honrar-se como seu berço», que não fundamenta a dúvida.

(1) Seu pai, no *Com. a Zacarias*, (cap. XI, fls. 293), aduzindo o testemunho de Isac ben Geath, (século XI) afirma que, a quando da destruição do 1.^o templo, duas famílias descendentes de David vieram para a Espanha, estabelecendo-se uma em Lucena, outra em Sevilha, sendo nesta que filia a sua ascendência; e no *Com. in II Reg.*, (25, fls. 305) historia esta emigração. O português Manuel Dias Soeiro, mais conhecido por Menasseh ben Israel, (1604-1657) (Cf. M. Lemos, *Zacuto Lusitano*, Porto, 1909, p. 140), aceita esta tradição na *Esperança de Israel* (Amst. 5410 (1650), Smirna, 1659, Amst. 1723, Madrid, 1881, trad. em latim, inglês, holandês, hebreu e alemão) considerando-a na dedicatória ao imperador Fernando III da *Imortalidade da alma* (Amst., 1652, em hebreu) como antiquíssima e incorruptíssima, embora no *Conciliador* (I p. 1632, II, 1641, III, 1650 e IV, 1651, trad. por Vossius em latim (1634, 1687, e Lindo em inglês, 1842), q. 65 do *Gén*), diga que aquelas famílias só vieram para a Hispania depois da destruição do 2.^o templo. O testemunho de Menasseh não é menos suspeito que o de Isac, pois em 15-8-1623 casára com Raquel Abravanel, a quem se refere no *De termino vitae*, p. 236: «... Tandem etiam duxi uxorem Rachelem ex familia Abravanelis, quam à Davide oriundam esse autumant Hebraei» (ap. Lemos, *ob. cit.*, p. 142). Se alguns a aceitam, como Grocio (*De Jure belli et pacis*, not. ao liv. I, cap. II, § 6.^o), não falta quem, e em maior número, a impugne e duvide da sua autenticidade, v. g. Isaac (Fernando) Cardoso, numa carta a Samuel Aboab (*Rev. Études Juives*, v. XII, p. 305). Vid. R. Santos, *Mem. cit.*, vol. II das *Mem. da Acad.*, p. 288, n. b., a cuja bib. se poderá acrescentar: *Acta eruditorum*, de Leipzig, nov. de 1686, p. 528-9, Bayle, *Dict. Hist.*, I, Rossi, et alii.

Não foi só a família Abravanel que pretendeu remontar tão longe a ascendência: assim os Abendaud, Nasi, Abenabaliah, Jachia (cf. Bonilla, *Hist. fil. española*, II, p. 25).

(2) *Dictionnaire des sc. philosophiques*, de Franck. verb. *Léon Hebreu*.

(3) *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1888, III, p. 11.

restringia a 1460-3 —, esclareceu um pouco o problema; até que Graëtz (1), o conhecido historiador do judaísmo, teve a fortuna de o precisar, fundando-se numa passagem dos *Versos hebraicos*, onde Juda Abravanel, rememorando a sua mocidade «toda inclinada á vida contemplativa», confessa ter perto de 40 anos em 1505. Nasceu, pois, o nosso filósofo em 1465.

Seu pai, o célebre rabino lisbonense Isac Abravanel (2)

(1) *Gesch. der Juden.*, viii, p. 369, 341, 339; ix, 9 e ss. (Cit. por Solmi, *Ben. Spinoza e Leone Ebreo* (1903), p. 84, nota).

(2) Filho de Juda Abrav., porventura lisbonense também, pois seu pai, Samuel Abrav. (de Toledo?) estabelecera-se em Portugal nos fins do séc. xiv; Não será este Juda Abrav. o «brauanel judeu morador em Lixboa» a quem o infante Santo, no seu testamento de 18 de agosto de 1437, lavrado nas vésperas da expedição a Tanger, ordenou que lhe pagassem «cinquenta e dous mil e cem rrs brancos q̄ me emprestou. os Rb mil q̄ me emprestou o dito brauvanel?» (cf. em F. Lopes, *Cron. D. João I*, (1.^a parte, ed. do *Arquivo Histórico* (1915), as pag. LI do ap. de docs. onde o Sr. Braamcamp Freire o exarou. Acha-se também com variantes em Sousa, *Provas da Hist. Genealógica*, t. 1, p. 507; Soares da Silva, *Mem. para a vida delrey D. João I*, t. iv, e Fr. J. Alvarez, *Cron. do Infante Santo*, D. Fernando ed. Doutor Mendes dos Remédios (Coimbra, 1911), p. 142). E o pagador das moradias entre 1446-1449, das quais recebeu carta de quitação em 10 de Junho de 1453 (cf. *A Chancelaria de D. Afonso V*, in *Arquivo Histórico*, vol. III, p. 153) e que em 1467, na Flandres, nos aparece «pagando em Bruges, por ordem de D. Afonso V, 3:000 corôas a Vicente Gil» (Braamcamp Freire, *Maria Brandoa*, in cit. *Arg.*, vol. vi, p. 363 e nota 4) e em 1471, com mestre Latam e Guedelha Palaçano, entregando ao feitor João Estevenz mil libras, por tratos com a fazenda rial? (cf. cit. *Arg. Hist.*, vol. vi, p. 437 e 362). Tudo nos levá a crêr possível a identificação, embora faltem provas decisivas.

Este apelido da família aparece váriamente nos autores: Abrabaniel, Abarbinel, Abarbanel (o mais vulgar), Avravanel, Abarbenel, segundo se escreve, elucida Ribeiro dos Santos (*Mem. cit.*, p. 287, not. b.), em hebraico, havendo até quem apelide Isac, o mais conhecido representante, Barbanela e Ravanela. Gil Vicente chama-lhe «Isagaha Barabanel»; não seria esta a forma popular? Preferimos, porém, por tradicional, a lição do texto. Cf. *Cancioneiro* de Resende, a *Consolaçam*, etc. de S. Usque, os dos coevos publicados no *Arg. Hist.*, e a que adiante se fará referência, etc. Demais Kayserling, *Gesch. der Juden in Portugal*, Berlim, 1867, p. 72, afirma com razões que o apelido originário da família é *Abravanel*.

(1437-1508), cuja biografia várias vezes feita⁽¹⁾ necessita ser revista e completada em face de documentos publicados recentemente ou ainda inéditos, foi sem dúvida a figura proeminente do judaísmo no período em que viveu em Portugal (1437-1483). Exercia êste rico judeu o comércio, ou qualquer outro lucrativo officio⁽²⁾; emprestava ao estado grossas quantias⁽³⁾; gosava

(1) Vid. esp.: Mai — *Dissertatio historica de origine, vita et scriptis Isaaci Abarbanelis*. Altdorf, 1708; Kayserling, *ob. cit.*; Schwab, *Abravanel et son époque*, Paris, 1865; Ribeiro dos Santos, *Memória citada*; *Jewish Encyclopedia*; Carmoly — *Biografia d'I. Abrav.*, in *Ozar Nechmad*, t. II, Viena, 1857, e sobre a obra as *Bibliothecas* de Bart. Wolff, Rod. Castro, Fürst.

(2) No «feyto» do *Cuydar, & Sospirar* do *Canc.* de Resende, (ed. do Sr. Doutor Gonçalves Guimarães, Coimbra, 1910, I, p. 62-3) Francisco da Silveira, pronunciando-se por êste último, aduz, dentre outras razões, contra o Cuidar, a identificação com a mira interesseira dos judeus:

Porque sem o sospirar
cuydar aues quee damores,
estes sam es do cuydar,
sem o poderdes neguar
os mores oyto senhores.
Sera primeyro Latam,
o segundo Samuel,
o terçeyro Salamam,
o quarto sera Fayam
o quynto Abrauanel.

Namorado he Palaçano,
Gualyte, tambem Jaçee,
poys que cuydam todo año,
mas cuydá em dar seu pão
mays do que vaal ala fe.
Cuydam no arrendamento,
quando cuydam demcampar,
& cuydam quee perdimento,
quando cuydam que por çento
trinta he pouco ganhar.

Êste Abravanel deve ser Isac, não só pela época em que o poeta (?) escreve (1483), como porque, na estância seguinte, o contaria, visando os conjurados contra D. João II, que emigraram para Castela, entre

.....
os quandá por trayçam
fora do rreyno lançados,
.....

Demais, como *mercador* o identifica D. João II na sentença a que adiante se fará referência especial (5).

(4) Na *Quitação a Pero Estaço, Recebedor moor dos lx milhoes que pelos pouos foram outorgados a elRey dom Afonso*, publicada pelo Sr. Braamcamp Freire no *Arquivo Histórico Português*, vol. IV, p. 426 e segs., enumeram-se as suas quotas, das mais avultadas. Este documento, precioso para a identificação de alguns judeus referidos em Gil Vicente e no *Canc.* de Resende, v. g. os da nota anterior, lança muita luz sobre a sua situação económica, que brigava com a da nação, a avaliar pelos versos

uma altíssima ascendência entre os correligionários, respeitando-lhe ainda os *marranos*, anos volvidos sôbre o exílio, a memória, como parece testemunhar Gil Vicente⁽¹⁾; privava com a melhor nobreza, v. g. o Duque de Bragança, D. Fernando, o decapitado de Évora, a quem parece ter valido em conselhos e dinheiro para a conspiração contra D. João II⁽²⁾, e o irmão, o Conde de Faro, com quem se carteceu, em termos que denotam íntima e affectuosa amizade; era recebido na côrte de D. Afonso V, de quem se diz ter sido conselheiro⁽³⁾, e obtinha mercês e isenções régias, — autenticas derogações da lei geral⁽⁴⁾.

coévos *Do coudel moor a Anrrique dalmeyda, q̄ lhe mandou pedyr nouas das cortes q̄ el Rey dom Joã fez em Monte moor o nouo sendo pryncype o ãno de setenta, & sete sendo el Rey seu pay em Frãça*, in *Canc. de Res.*, ed. cit., I, p. 163-8.

(1) No vivo quadro de costumes que é a introdução do *Auto da Lusitania*, G. V. faz dizer a Lediça, filha dum alfaiate judeu, motejando dos galanteios do Cortezão, estas pretenciosas palavras:

Assi hũas primas minhas	E toda esta vizinhança
Todos tem amor comigo:	Dom Isagaha Barabanel
E Rabi Abram Zacuto,	O Donegal coronel,
E Dona Luna de Cosiel,	E todos me querem muito.

(Ed. Hamburgo, III, 263; e ed. Doutor Mendes dos Remédios, II, p. 378).

Esta Farça ou *Auto da Lusitania*, «representada ao muito alto e poderoso Rei D. João, o terceiro deste nome em Portugal, ao nascimento do muito desejado Príncipe D. Manuel seu filho, era do Senhor de 1532», dá-nos a medida da fama e prestígio de Isac, pois o poeta refere-se-lhe 49 anos depois da sua fuga de Portugal (1483) e 24 depois da morte (1508). No *Diálogo sôbre a resurreição* fala-se num *Zarababel*, — muito provavelmente um tipo da vasta galeria de judeus, que a *vis satirica* do genial cómico criou, sem relação alguma com os Abravaneis.

(2) Disso o acusa o rei. Cf. a cit. sentença, in *Arq. Hist.*, vol. II, p. 32 3.

(3) Ribeiro dos Santos, *Mem. cit.*, p. 289: «Estimou-o muito por seus talentos políticos e o fez seu conselheiro; e tamanha era a confiança que nele tinha, que não havia negócio grave, maiormente de guerra, em que o não ouvisse; pelo que o empregou muitas vezes em cargos de importância e o enobreceu com muitas honras». Barbosa Machado (*B. Lus*) e Costa Lobo, *História da Sociedade em Portugal no século XV* (Lisboa, 1904), p. 514, corroboram em parte estas afirmações.

(4) No Arquivo Nacional existem alguns documentos ainda inéditos, segundo crêmos, v. g. na *Chancelaria de D. Afonso V*, liv. 33, p. 126, —

Ele próprio, mais tarde, quando a ressaca de perseguições o envolveu também, obrigando-o, como o judeu da lenda, a errar de país em país, de terra em terra, em demanda duma tranquilidade, que os tempos não consentiam, a despeito do valimento, sempre apetecido, nas côrtes por onde pousava, saúdosamente evocava êste período da sua vida na *terra pátria*: «Habitava então tranquilamente a casa que herdara de meus pais na cidade tão formosa de Lisboa. Concedera-me o Senhor bençãos, riquezas e honras; construira para meu uso palácios e aposentos senhoris. Era a minha casa o centro onde se reuniam homens doutos e prudentes. Via-me respeitado nos paços de D. Afonso, um soberano poderoso e justo, que durante o seu reinado fez prosperar e conservou a liberdade aos judeus. Mantinha-me sempre ao seu lado, era o seu auxiliar e livremente entrava nos seus paços e delês saía» (1).

A esta esplêndida vida exterior correspondia uma brilhante cultura espiritual. Rabino, doutrinando e comentando a lei na sinagoga da capital (2), devia ter uma formação essencial-

Uma carta de privilégio de morador em Lisboa; no liv. 32, p. 77 e liv. 7.º da *Extrem.* — A doação dum casal em Queluz, — mais tarde confiscado, após a sua fuga para Castela —; no liv. 9, p. 92 v.º, — Uma carta para andar em mula, e no liv. 8, p. 126 v.º — A carta para não trazer sinal. Este último privilégio constituía uma excepção às *Ordenações Afonsinas*, liv. II, tit. LXXXVI.

(1) Transcrito do prefácio de Barros Gomes (p. 149-50) ao *Príncipe Perfeito* de Oliveira Martins, Lisboa 1896; Kayserling, na cit. *Geschichte der Juden in Portugal*, p. 77-8 traduz também esta passagem, que diz conter-se na Introdução ao *Comentário a Josué*.

(2) A *Jew. Encyclopedia* (verb. Abarbanel), sem invocar a fonte, fa-lo pupilo de Jose Hayim; e B. Machado (*Bibl. Lusit.*), em estilo pomposo, parece comprovar a eficiência desta educação, apesar de não se referir aos mestres: «Tão antecipada lhe amanheceo a luz da comprehensão que quando contava 20 anos de idade explicou aos sequazes da sinagoga na sua patria o livro do Deuteronomio». Onde colheria estas noticias? Não no-lo diz; mas se é lícita a conjectura, não se teria equivocado com o facto geralmente referido de I. Abrav., ainda em Portugal, ter começado um *Comentário* ao Deuteronomio, que só mais tarde, na Itália, acabou, publicando-o em 1496? Provável é que doutrinasse na sinagoga de Lisboa, como parece testemunhar Álvaro de Brito Pestana, um dos melhores poetas do *Cancioneiro* de Resende e na estimativa de D. João Manuel «outro Pla-

mente hebraica, como ao diante provou, fecundamente, pelas obras exegéticas e críticas —, mas não tão particularista que

tam» (*Canc.*, ed. cit., II, p. 8, v 20), nos versos dirigidos a Luiz Fogaça: (*Canc.*, ed. cit., I, p. 229).

Por marran' nã defamo
crystaos lyndos,
muy grandes lououres tendo,
Sam marran'os que marrã
bautyzados,
dos negros abrauanees

os que foram judeus sendo
mas apostolos lhe chamo
muy infyndos.
nossa fee muy ynfiées,
que na ley velha samarram
dotrynados.

Quem são estes *negros abrauanees*, cuja catequese era tão eficaz que o zêlo religioso do poeta dentre tantos judeus de Lx. seleccionava? Esta poesia *Dalvaro de Brito pestana a Luys fogaça sendo vereador na çydade de Lyxboa, e q̄ lhe daa maneyra para os ares maos serem fora dela*, historicamente valiosa como documento para o estudo da sociedade portuguesa nos fins do século xv e literariamente reveladora do melhor poeta satírico do *Cancioneiro*, como já reconheceu M. y Pelayo (*Antologia de poetas liricos castellanos*, Madrid, 1898, VII, p. cxxxiv), refere-se na opinião do Dr. Teófilo Braga (*Poetas palacianos*, Porto, 1871, p. 235), à peste de 1496. Sendo assim, embora ignoremos o ano do nascimento e morte do seu autor, tomando esra data e a da batalha de Alfarrobeira (20 maio 1449), em que o poeta «tinha então carrego dos espingardeiros dEl-Rey (D. Afonso V)» (R. de Pina, *Crónica de D Afonso V*, cap. cxxi), como datas certas da sua biografia, respectivamente a ultima e primeira conhecidas, temos elementos para esclarecer êste pequenino problêma. Os Abravaneis seus contemporâneos, são, além de Isac, Hia o moço, Samuel, ambos de Lx. e contribuintes do já referido empréstimo dos «sessenta milhões», e Yoçe Abravanel, genro de Isac, um dos conjurados da 2.ª conspiração organizada pelo Duque de Vizeu contra D. João II. A quem se referirá o poeta? Se de Hia, Samuel e Yoçe (talvez filho dêste último) não temos elementos para uma resposta afirmativa, o mesmo se não dá com Isac Abravanel. Com efeito êste frequentava a côrte de D. Afonso V e Alvaro de Brito apparece-nos no livro das *Moradias* dêste monarca (Braga, *ob. cit.*, p. 225), confessando na *Interrogação a nossa Senhora*: (*Canc.* ed. cit., I, p. 276)

Sey morrer o nosso rrey
como criado

dom Affonso muy amado,
Sa morte senty, chorey.

D. João II, o *Homem*, igualmente lhes abriu as portas do seu paço: para o judeu, temos a confissão do próprio rei (*Arquivo Histórico*, vol. II, p. 32), para o poeta, faculta-nos o *Cancioneiro* a prova, pois por mandado de D. Leonor da Silva, como grande trovador que era, arbitrou (1483) nesse torneio literário duma insípida casuística amorosa com que abre o *Cancioneiro*: o processo do *Cuydar*, & *Sospirar*. Que lhes chamasse *negros* compreende-se e justifica-se, pois Isac e o genro colaboraram activa

lhe vedasse alargar o espírito com o que constituía o património intelectual dum culto português quatrocentista. Faltam-nos obras suas, de vulto, em linguagem, se é que as escreveu (1); mas pequenina como é, a citada carta ao Conde de Faro, de pêzames pelo falecimento do sogro, o Conde de Odemira, acusa pelo fundo e fôrma uma formação próxima-parente da dos mais típicos representantes coévos da nossa cultura. Aristóteles, a cuja síntese, sem fortes e originais interpretações, como as de Averroes ou Pomponácio, grávidas de novos rumos à crítica, tirânicamente se moldou o pensamento nacional até às brandas, evangélicas sacudidelas dos oratorianos e do barbadinho Verney, no século XVIII, lá é citado; e Séneca, a fonte mais ou menos próxima, directa quasi sempre, dos nossos moralistas, tão patente no *Leal Conselheiro* e sobretudo na *Virtuosa bemeifeitoria*, informa também as suas consolações e conselhos. Compreende-se assim que Oliveira Martins visse neste «homê mui rico, e muy afazemdado, e entemdido, e industrioso», como o retratou D. João II (2), «a exemplificação suprema» da «situação eminente que o povo, a literatura e a civilização judaicas atingiram em Portugal, particularmente sob o reinado de D. Afonso V» (3).

e traiçoeiramente, sobretudo aquele, nas conspirações contra D. João II. Em 1483 já Isac se refugiara em Espanha, embora se não tivesse ainda lavrado a sentença. (30 maio 1485). Denunciando-o, no que parece que tinha certo prazer, pois nem Anton de Montoro lhe escapou, talvez o poeta almejasse atenuar a animosidade do rei, pela comparticipação em Alfarrobeira.

(1) Graëtz afirma que, após fuga para Castela, escreveu uma carta a D. João II, respeitosa, mas energica, onde simultâneamente protestava a sua inocencia e repelia as acusações contra o duque de Bragança, D. Fernando (*Hist. des Juifs*, trad. do alemão por Moise Bloch, Paris, 1893, t. IV, p. 411). Em vão a procurámos e o sr. Braamcamp Freire, a quem o conhecimento desta época tanto deve, na nota-prefácio à publicação das sentenças e demais documentos relativos às conspirações (*Arquivo Histórico*, I, 389-93) não a indica.

(2) *Arquivo Histórico*, vol. II, p. 32.

(3) Do prefácio de Barros Gomes (p. 149) ao *Príncipe Perfeito* de Oliveira Martins. Cf. no fim o *Plano geral da obra*, cap. X, fls. VIII.

3. Nascendo rico, rodeando-o no lar paterno um ambiente intelectual, não surpreende que inclinasse para «a vida contemplativa» consagrando a mocidade ao estudo. O pai ensinou-lhe os primeiros conhecimentos da literatura árabe e hebraica peninsular ⁽¹⁾, familiarizando-o com a lei, e o médico português, João Sezira, amigo de Isac, iniciou-o no estudo da astronomia e medicina ⁽²⁾, — as duas sciências que os *sefardim* tanto cultivaram. Nos *Diálogos de Amor* citam-se as sete artes liberais, constituintes do *trivium* e *quadrivium*. Teria sido a sua formação moldada nesta didáctica medieval, corrigida e ampliada pelo ensino tradicional das escolas judaicas? Com as poucas noticias que possuímos não é possível responder duma forma apodíctica; mas nem por isso é improvável que se familiarizasse com os comentadores Maimónides e Averroes e travasse directamente as primeiras relações com

(1) Como êle próprio o confessa nos *Versos hebraicos* (v. 106-110). Cit. feita por Zimmels, *Leo Hebraeus*, p. 15, reprod. por Solmi, p. 33, not., donde a extraímos.

(2) Este facto, citado dentre outros por Kayserling e Graëtz (*ob. cit.*, iv, p. 410), que certamente o obtiveram de alguma fonte hebraica, não o vemos confirmado nas histórias da medicina portuguesa — M. de Lemos, S. Viterbo, etc. —, crónicas e colecções documentais coevas, nem sequer ao menos a mais ligeira referência a Sezira. Afirmam demais aqueles autores que êste médico fizera parte com Lopo de Almeida duma embaixada enviada por D. Afonso V ao papa Sisto IV, o que Kaufmann corrobora num erudito artigo, *La famille de Yehiel de Pisa*, in-*Rev. des études juives*, vol. xxvi, p. 84 e segs., escrevendo: «Yehiel jouissait d'une très grande considération, car Abravanel engagea les ambassadeurs Lopo de Almeida et le savant médecin João Sezira, que le roi Alphonse V de Portugal envoya auprès du pape Siste IV, à faire une visite à Yehiel. Ces ambassadeurs étaient en même temps chargés de remettre de précieux cadeaux à Yehiel et à sa femme de la part d'Abravanel et de son épouse, entre autres, pour la maîtresse de la maison, une esclave de grande valeur qui était depuis longtemps dans la maison du docteur Sezira, et pour Yehiel de précieux manuscrits exégétiques, parmi lesquels se trouvaient des ouvrages d'Abravanel lui-même». Kaufmann autentica estes factos com duas Cartas hebraicas de Is. Abravanel, cuja tradução não obtivemos, e que devem lançar alguma luz sobre a sua cultura e a desconhecida personalidade de Sezira, biografada (?) já por Carmoly, in-*Ozar Nechmad*, II, p. 68 (apud Solmi, *ob. cit.*, p. 84).

o próprio texto de Aristóteles, tão assimilado e glosado entre nós —, para o que lhe não faltavam mestres na comunidade israelita, pois é justamente nesta época que os judeus portugueses se afirmam intelectualmente, convertendo a sinagoga de Lisboa numa modesta rival das afamadas escolas rabínicas de Toledo e Córdova (1).

Em Portugal, portanto, como tudo leva a crêr, iniciou o estudo da filosofia; e se mais tarde, arrastado pela violência de perseguições que por toda a parte assediavam os seus correligionários, ao integrar-se noutros centros de cultura mais intensa, a aprofundou (2), tornando-se por mais do que um título, na ordem ideológica dos filósofos judeus, um *moderno*, nem por isso perdeu a feição primeira dos seus estudos, tradicionalmente hebraica.

4. O Sr. Dr. Maximiliano de Lemos, na erudita *História da Medicina em Portugal* (Doutrinas e instituições) (3) refere um Jehudah ben Ischag Abarbanel, de Lisboa, onde nos fins do século xv exercia a clínica geral. Tudo sugere uma identificação, tanto mais plausível quanto é certo que, além do nome, época e bibliografia adrede citada por aquele ilustre cientista, Graëtz afirma que D. João II, não só confiscou os bens de Isac Abravanel, como «os de seu filho Juda Leão, apesar dêste último, que era médico, possuir uma fortuna completamente pessoal» (4). Não ha, parece-nos, documento algum que autentique êste facto. Não é porventura extranhável que aos dezoito anos exercesse já a medicina? Demais, a maioria dos biógrafos concorda em que só na Itália a praticou, — o que Graëtz não nega, antes sugere noutra passagem da tão celebrada *História dos Judeus* (5).

(1) Vid. Rib. Santos, *Mem. primeira*, esp. p. 253.

(2) Na Itália, como afirma Graëtz, *Gesch. der Juden*, ix, p. 257 (apud Solmi, *ob. cit.*, 33, not. 2) intensificou o conhecimento de Aristóteles, Platão e Néoplatónicos.

(3) Vol. I (Lisboa, 1899), p. 91.

(4) *Ob. cit.*, iv, p. 411.

(5) *Trad. cit.*, iv, p. 442.

5. Entretanto, quando Juda Abravanel contava apenas dezoito anos, em 1483, as circunstâncias forçaram-no a emigrar com a família ⁽¹⁾ para Espanha.

A tranqüilidade que usufruia em Portugal comprometeu-a o pai colaborando activa e traiçoeiramente, por interêsse ou amizade, não saberemos dizer, nas conspirações contra D. João II. Hoje, em face dos documentos sôbre estas conspirações, publicados pelo Sr. Braamcamp Freire, especialmente a sua sentença e a do genro, José Abravanel ⁽²⁾, não resta a menor dúvida da sua cumplicidade e francamente se pode afirmar, contra Gractz ⁽³⁾ e demais defensores, que longe de ser uma vítima da amizade pelo Duque de Bragança, ou um simples comparsa-nos planos dêste, foi um activo colaborador e, quiçá, diligente organizador. Levar-nos ia muito longe, afastando-nos do nosso intento, a destrinça da sua participação e culpabilidade nas conjuras; mas não podemos omitir as condições em que emigrou e as consequências que daí derivaram para o futuro da família.

Descoberta a conspiração, o rei chama-o à côrte; mas iludindo ou corrompendo a vigilância do escudeiro que o devia acompanhar, em Arraiolos fôge prudentemente para Espanha (Junho de 1483), onde não defrontaria uma expectativa tão incerta como a que o rei lhe reservava. Homiziado, colabora ainda na segunda conspiração, chegando a vir a Moura «pera dar aviamento a que o dito Duque [de Vizeu] ouvesse dinheiro»

(1) Teve dois irmãos — José e Samuel — e uma irmã, a quem nenhum autor se refere, muito provavelmente a mais velha, pois em 1483 já tinha casado com José Abravanel, em cuja sentença se declara que era genro de Isac.

De José pouco se sabe; mas de Samuel, casado com Bienvenida Abravanel, celebram as crônicas a protecção aos judeus napolitanos (cf. Usque, *Consolaçam* cit., III, fl. 35, *recto*) e aos estudos rabínicos, que seus filhos Jacob e Juda continuaram, já incitando, já comprando livros, dos quais é notável um manuscrito da *Mischné Tora*, de Maimonides. (Cf. Kaufmann, *Un Ms. du Mischné Tora*, in-*Rev. de Ét. juives*, v. 36, p. 65-74). Samuel foi o herdeiro da influência política de seu pai.

(2) In-*Arquivo Histórico*, respectivamente vol. II, p. 31-33 e 346-348.

(3) *Hist. des Juifs* (trad. Bloch), Paris, 1893, t. IV, p. 411.

do que ainda cá lhe ficara, entendendo-se especialmente com o genro José Abravanel. 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 ardil podia reter em Portugal, nada sofreu, indo livremente juntar-se ao emigrado. Por isso, em 1483, nos aparece L. H. em Espanha (Toledo?), onde, muito provavelmente, continuou os estudos, — no que seguiria o exemplo paterno que aos trabalhos intelectuais, enquanto outros mais rendosos se não proporcionavam, consagrou os primeiros tempos do exílio, convivendo com Isac Aboab, por antonomásia o Rabi, último *Gaon* (mestre universal) de Castela, e escrevendo (1484) o *Comentário aos três primeiros livros dos Profetas, Josué, Juiços e Samuel* (em hebreu).

6. Como em Portugal, decorrer-lhe ia a vida tranquilamente, entre livros; e mais alegremente, talvez, porque, casando, em época que nenhum biógrafo precisa, sentir-se ia renascer num filho, cuja imagem persistiu sempre no seu espirito com dolorosa saudade. Súbitamente, porém, surgia implacável, fulminante, com o fim de completar espiritualmente também a obra iniciada em Covadonga, o édito de 31 de Março de 1492, cominando aos judeus a conversão ou a expulsão até 31 de Julho —, precisamente lavrado em Granada, para cuja rendição Isac Abravanel contribuiu, com Abraão Senior, antigo conselheiro de Izabel I e rabi-mór das aljamas hebraicas, dirigindo os serviços de provisão dos exércitos (1).

Valendo-se do acolhimento que os reis católicos lhe dispensavam, em recompensa talvez das qualidades pessoais e interferência nas conspirações contra D. João II e guerras de Granada, Isac envida todos os esforços, movimenta todas as influências, para a revogação ou alteração do édito, conseguindo apenas um retardamento de dois dias na sua execução (2).

(1) Amador de los Rios, *Hist. social, politica y religiosa de los judios de España y Portugal*. Madrid, t. III, p. 295-296; 297-280 e 335.

(2) «... all that the influence of Abravanel and Abraham Senior could

Impossibilitado de regressar a Portugal e não querendo converter-se, embarca com a família para Nápoles, onde o rei Fernando o acolhe tão generosamente que, afirmam-no alguns biógrafos, o fizera seu ministro (1).

As condições horríveis em que se fez o êxodo de Espanha, desde a expoliação em terra à pirataria no mar e incerteza

effect was to obtain two days' grace, bringing it to the 2nd of August.» Adler, *Auto de fé and Jew*. Oxford, 1908, p. 53-54. Cf. Loeb, *Polémistès chrétiens et Juifs en France et en Espagne*, e Graëtz, *La police de l'Inquisition d'Espagne a ses debuts*, in-*Rev. des Études Juives*, respectivamente vols. xviii, p. 231 e seg., e xx, p. 236 e seg.

(1) Em 25 de Janeiro de 1494 é aclamado Afonso que logo em 23 de Janeiro de 1495 miseravelmente abdica no filho Fernando II, retirando-se depois para a Sicilia (Mazari? Messina?). Abravanel serviu-o sempre com dedicação até à morte (14 de Novembro de 1495) e com esta pode dizer-se que viu terminada a sua carreira de político e conselheiro de reis. Impossibilitado de voltar a Nápoles, pela invasão francesa de Carlos VIII, retira-se para Corfú (1495), onde começa o *Com. a Isaias* (1495), tendo a sorte de recuperar o que em Portugal escrevera do *Com. ao Deuteronomio*, não se sabendo, na irónica expressão de Bayle, porque extranhas «aventuras». No ano seguinte (1496) volta a Itália, estabelecendo-se em Monopoli, na Apulia, onde tranquilamente viveu perto de sete anos, compondo aí a maior parte das suas obras. Em 1503, porém, sentiu renascer desejos da antiga actividade política. Venesa assistia então, com terror, à absorpção portuguesa do comércio europeu com o Oriente; mas Abravanel, julgando azado o momento, põe à disposição do Senado as suas relações com Portugal, para a consecução dum tratado comercial favorável. O Conselho dos Dez, impressionado pela fama do proponente e pela garantia que êste oferecia de enviar a Portugal um sobrinho, para dirigir com o Governo português as negociações, responde-lhe em termos reveladores duma alta consideração, e, agradecendo, promete-lhe não «manchar la solita gratitudine del stato nostro». Este facto, segundo Kaufmann, conhecido apenas pelo testemunho de Baruch Uziel b. Baruch Haskito, ou Forti, que «sem dúvida o devia ao filho de Isac Abravanel, Joseph Abravanel», que acompanhára o pai para Venesa, embora o nosso Ribeiro dos Santos (*Mem. cit.*, p. 290) já o referisse, apoiando-se na *Esperança de Israel* (p. 91) de Manasseh ben Israel, é hoje absolutamente confirmado pela resposta de 12 de Agosto de 1503, do Conselho dos Dez à proposta de Abravanel, por Kaufmann pub. como apêndice ao artigo — *Don Isaac Abrabanel et le commerce des épices avec Calicut*, in-*Rev. des études juives*, vol. xxxviii, p. 147-148. Em 1508 morria, sem vêr realizada a sua pretensão.

de hospitalidade onde quer que se acolhessem, sabem-nas todos os que um dia leram alguma história dos judeus (1). Leão Hebreu, acompanhando o pai, não quiz sujeitar o filhinho a êsses perigos e sem dúvida por êles o mandou para Portugal,— aproveitando a hospitalidade condicionada que D. João II, contra a vontade dos próprios judeus portugueses, oferecia aos emigrantes de Castela —, na esperança de melhores dias em que de novo e mais seguramente o podesse ter junto de si. Esta esperança, porém, jámais se realizou, porque alguém, se não o próprio D. João II, sabedor da sua ascendência, o mandou baptizar e educar como cristão, acrescenta Kayserling (2), para tormento do desconsolado pai, cujo coração sangrou sempre pela perda dêste filho.

Mais tarde, nos *Versos Hebraicos*, evocando-o, chorava a sua ausência e exortava-o a perseverar na crença dos antepassados, lembrando-lhe, como estímulo, os desgostos e vicissitudes da família. Que morreu jôvem, dizem os biógrafos; mas a verdade é que em 1512 nos aparece em Lisboa um Henrique Fernandez Abarbanel (3) ; Será porventura o filho de Leão Hebreu, ou o sobrinho que Isac Abravanel mandou de Veneza? Não tentamos uma resposta; mas seja como fôr a dúvida aí fica esperando uma solução que nós de balde não encontrámos.

7. Em Nápoles, onde sem dúvida gozaria, directa ou indirectamente, da esplêndida situação, que seu pai desfrutou nas côrtes de Fernando I e Afonso II, viveu Leão Hebreu até à invasão francesa de Carlos VIII (1495). ; Porque emigraria?

(1) Cfr. Graëtz, *Hist. des juifs*, trad. cit., vols. iv e v; mas o leitor português encontra uma erudita e viva exposição nos *Judeus em Portugal*, Coimbra, 1895, do Sr. Doutor Mendes dos Remédios, e um comovido depoimento na *Consolaçam ás tribulações de Israel*, de S. Usque, vol. III, da cit. ed. do mesmo Prof.

(2) *Geschichte der Juden in Portugal*, p. 117.

(3) *Arquivo Histórico*, vol. VII, p. 478. Temos presente a cópia de outros docs. existentes na Torre do Tombo (*Corpo Cron.*, part. I, m. 10, n.º 165), que pouco mais adiantam; todavia declaram-no herdeiro de «yabarbanel seu avo e de Juda abarbanell seu tyo», o que à primeira vista exclue a paternidade de Leão Hebreu; ; será porém assim?

Não o sabemos ao certo; mas a verdade é que neste mesmo ano, separando-se pela primeira vez do pai, que acompanha o rei Afonso para a Sicília, (vid. pág. 16, not. 1) estabelece-se em Génova, onde viveu até 1504 (1). Nesta cidade, jovem ainda, morre-lhe o segundo filho (2), e a necessidade, ao que parece, obriga-o a exercer a medicina (donde o ser conhecido por Leão Médico) (3); mas apesar destas provações, tudo leva a crêr que escrevesse neste período os *Diálogos de Amor* e o *De caeli harmonia*, e convivesse com Francisco Pico, sobrinho do célebre João Pico (vid. 10 c). Em 1504 vai a Veneza (4), certamente a juntar-se ao pai, e pouco depois para Nápoles, onde, a ser verdadeira a informação de alguns biógrafos, teria sido médico do «Gran Capitan», Gonçalo Fernandez de Córdova, quando vice-rei de aquela cidade (5). Mais tarde volta a Veneza, onde escreveu os *Versos hebraïcos* (6); mas em Dezembro (28) dêste ano encontramos-lo novamente em Nápoles medicando e numa tão alta situação que Carlos V privilegiadamente o isenta, bem como a «su casa y todos los que son comprendidos en su guiage», de todos os tributos que pezavam sôbre os da sua raça, ordenando demais ao vice-rei de Nápoles que executasse êste privilégio (7). É êste o último testemunho conhecido da sua exis-

(1) Solmi, *Benedetto Spinosa e Leone Ebreo*, Modena, 1903, p. 84.

(2) Solmi, *ob. cit.*, p. 85.

(3) Graëtz, *ob. cit.*, vol. IV, p. 442 e Bartolucci, *Bib. Rab.*, p. 881.

(4) Solmi, *ob. cit.*, p. 85.

(5) Cf. *Jewish Encyclopedia*, vol. 7.º, verb. *Leo Hebraeus*; Kayserling, *Gesch. d. Juden in Portugal*, p. 106, etc. Esta informação, muito provavelmente extraída de alguma fonte hebraica, não a vimos confirmada nas *Cronicas del Gran Capitan*, publ. por Rodriguez Villa (1908). (Vol. x da *Nueva Bib. de Autores Españoles*).

(6) Solmi, *ob. cit.*, p. 85.

(7) É, que sabemos, o único documento publicado, directamente respeitante a Leão Hebreu. Ei-lo: «Item mandamos que, Maestre Leon Abravanel Medico y su casa y todos los que son comprendidos en su guiage que tiene particular, no sean comprendidos en este tributo, antes que sean reservados como a supernumerarios y no paguen cosa alguna, antes que sean exemptos y francos y que el dicho Ill Virrey le despache el privilegio necessario tanto de la franqueza suso dicha como que gozen de

tência. Depois perdem-se por completo, ignorando-se inclusive o ano e local do seu falecimento, embora em 1535 devesse ter já falecido, pois o primeiro editor dos *Diálogos de Amor*, Mariano Lenzi, assim o confirma: «... et obligarmi (se l'ombre obbligar si ponno) maestro Leone, havend'io questi suoi divini *Dialoghi* tratti fuori delle tenebre, in che essi stavano sepolti» (1).

8. A bem pouco se resume, pois, o que de certo se sabe da biografia de Leão Hebreu. Quanto ao seu carácter, são tão escassos os elementos, que essa reconstituição necessariamente decairia na mais fantasista das conjecturas. Algumas hipóteses, porém, tem sido formuladas, quanto a nós sem realidade, mas cuja crítica, embora não alargue os nossos conhecimentos, merece uma consideração especial. Tais são: a não identificação de Leão Hebreu com Juda Abravanel, a participação de Leão Hebreu no círculo hebraizante de João Pico, conde de Mirandola, e a sua conversão ao cristianismo.

9. Que são uma e mesma individualidade, Leão Hebreu

todos lo suso dichos privilegios capitulos y facultades, que gozaren lo solios iudios que estovieren en el dicho reyno en virtude de la presente capitulacion». (Archivio di Stato di Napoli, Sezione politico-diplomatica, *Privilegi delle Ra Camera della Sommara*, vol. 37, fol. 39. Apud Benedetto Croce, *Un documento su Leone Ebreo*, in *La Critica*, vol. XII, fasc. III — 20 de Maio de 1914).

Croce declara que «leggendo un bell'articolo del prof. G. Paladino, *Sui Privilegi concessi agli ebrei dal vicerè D. Pietro di Toledo* (1535-1537), nel *Archivio storico per le provincie napolitane* (XXXVIII, 611-636) vi ho trovato notizia di un privilegio concesso da Carlo V agli ebrei di Napoli il 28 dicembre 1520, nel quale (dice il Paladino, che riassume il documento, p. 620 n.) tra l'altro, «il medico maestro Leone Abravanel è dichiarato esente da ogni tributo». Ora il Paladino non sembra si sia avveduto che il personaggio menzionato è appunto il famoso autore dei *Dialoghi di amore*, e che perciò il suo documento reca un piccolo contributo alla biografia, ancora piena di lacune, di Leone Ebreo. In un altro documento, riferito dal Paladino, del 1536 (p. 626-627) è menzionato anche Samuele Abravanel, come il rappresentante, e forse l'eletto, dell'università degli ebrei di Napoli, al quale fu poi concesso nel 1543 un salvacondotto».

(1) Apud Solmi, *ob. cit.*, p. 85, not. 2.

e Juda Abravanel, não oferece dúvidas, conquanto alguns o receiem afirmar e outros explicitamente o identifiquem com Leão de Modena (1). Só por um lapso se pode fazer esta identificação, pois Leão de Modena viveu muito depois (1571-1648) (2) do nosso autor; e quanto às dúvidas daqueles, a longa e ininterrupta tradição, e o testemunho expresso de alguns judeus, como Amato Lusitano (10), que, pelas condições especiais em que se faz tem todo o acento dum indiscutível valor histórico, são suficientes para a desfazer. Bem mais complexo é o problema das pretensas relações de Leão Hebreu com João Pico.

10. João Francisco Pico refere incidentalmente que «Jochanan», filho de «Isacius hebraeus», fôra mestre de seu tio, o célebre João Pico (3), que por seu turno cita, nas *Disputationes adversus astrologos*, um Leão Hebreu, *vir insignis et celebr matmaticus quasi veteribus parum fidens excogitavit novum instrumentum, cuius vidimus canones mathematica subtilitate prae excellentes* (4). Por outro lado, Amato Lusitano, (João Rodriguez de Castelo-Branco — Chabib ha-Sefardi, quando converso) que em 1560, em Salónica, tratou Juda Abravanel, neto *magni illius Iehudae, sine Leonis Abarbanelij Platonici Philosophi, qui nobis diuinos de amore dialogos scriptos reliquit*, encontrou *apud se librum iustae magnitudinis, quem aus suus composuerat, reseruatam habebat, cui de caeli armonia titulus erat, non nisi longobardicis literis inscriptus, et quem bonus ille Leo, diuini Mirandulensi pici precibus composuerat, ut ex eius proaemio elicitur, quem librum ego non semel percurri, et legi, et ni mors immatura nepoti huic*

(1) D'Ancona, *Teatro mantovano*, in-*Giorn. stor. della letter. italiana*, 1885, p. 49. Apud Solmi, *cit.*, p. 2, not. 1.

(2) Cf. Geiger, *Leon da Modena (1571-1648), seine Stellung zur Kabbalah, zum Talmud und zum Christenthum*. Breslau, 1856 (cit. por Solmi, *eo. loc.*).

(3) In. Epist. «Sancti Pagnino Lucensis, Praed. ord.» cf. *Opera*, II, p. 1371, da ed. Basilêa, 1573.

(4) Liv. IX, cap. VIII, fls. 131 v. ed. Veneza (1557) e 454 da de Basilêa, (1572). Cf. liv. IX, cap. XI e liv. VIII, cap. I.

ita praeuenerat, eum breui in lucem mittere decreueramus, est sane opus hoc doctissimum, in quo bonus ille Leo, quantum in philosophia ualebat, satis indicauerat, scholastico tamen stilo inscriptum (1). Todos estes testemunhos parecem concordar em que João Pico fosse discípulo de Juda Abravanel, o citasse e induzisse a escrever o *De caeli harmonia*. E na verdade não falta quem assim concluisse, como Wolf, Kayserling (2), a *Jewish Encyclopedia* e, entre nós, Ribeiro dos Santos, que, adrede, procura desfazer a dúvida que a cronologia imperiosamente gera (3) — precipitadamente, porê, porque nem «Isacius Hebraeus» e seu filho «Jochanan» se podem identificar respectivamente com Isac Abravanel e Juda Abravanel, nem êste é o Leão Hebreu que João Pico cita, nem para êste ou a instâncias suas escreveu o *De caeli harmonia*.

a) Esmerilhemos um pouco os factos, atentando sobretudo nos estudos orientais de João Pico (25-2-1463 — 17-11-1494). Ninguém como êle, na Itália cultíssima de quatrocentos, levou mais longe e num intuito tão compreensivo os estudos orientais, que fascinaram cardiais como Domenico Grimani e Egidio Viterbo e *condottieri* como Guido Rangoni. Foi em Pádua (1480-2), para onde o arrastára o desejo de aprofundar Aristóteles, que se iniciou no hebreu, com o israelita Elia del Médigo, um dos mais notáveis representantes do avérrismo e que mais tarde o acompanha para Pavia (1482-3) e Florença

(1) *Curationes Medicinales*, cent. vii, cur. 98 (p. 152-3 da ed. 1566, de Veneza. Vid. Dr. Maximiliano de Lemos, *Amato Lusitano*, Porto, 1907, p. 68.

(2) *Ob. cit.*, p. 106, nota 1.

(3) «Julgo que este he o mesmo, de quem falla muitas vezes Pico de Mirandula na *Bibliotheca* [?] *contra os Astrologos*, com o nome de *Leão Hebreo*, chamando-lhe *insigne mathematico* inventor de hum novo instrumento, e *author de excellentes Canones* ou *regras sobre os mathematicos*. . . Nem faça escrupulo ver, que Mirandula morreo em 1484 (*sic*), porque Judas Abarbanel, quando sahio de Portugal com seu Pai nos principios do Reinado do Senhor Rei D. João II, isto he, entre os annos de 1481 e 1484, figurava já de grande homem. De sua sciencia mathematica he testemunha o Dialogo III do Amor, de que temos logo de falar, em que elle trata das *Mathematicas*». Vid. *Mem. cit.*, p. 399, not. g.

(1484) e por sua sugestão escreve o comentário ao *De substantia orbis* de Averrões (1485) e um tratado sobre o *Intelecto e a Profecia* (1492)⁽¹⁾. Mas é em 1486, após o regresso da primeira viagem a França, que João Pico intensifica esses estudos. Ao hebreu, estudado ainda com Del Médigo, junta-se o árabe e a êste o caldaico, ensinado por Mitridates, mestre tão cioso da sciência como do discípulo⁽²⁾. Nada exprime tão bem esta febre de orientalismo como a carta a Ficino de 6 de setembro de 1486. Respondendo ao pedido que êste lhe fizera duma tradução latina do Alcorão, dizia-lhe que em breve teria o prazer de o lêr no original e que ao hebreu se dedicava com tal fervor, que ao cabo dum mês podia «*nondum quidem cum laude, sed citra culpam epistolam dictare...* Vide, exclama, *quid possit impetus animi*». E para coroar esta erudição, rara, apesar de tudo, na sua época e muito mais na sua idade (23 anos), notificava-lhe ainda a aquisição duns manuscritos caldaicos (*si libri sunt et non thesauri*), com os oráculos de Esdras, Zoroastro e Melchior, que, sem auxílio alheio, anceava lêr. «*Vide Marsilii quae insperata mihi bona irrepserunt in sinum*»⁽³⁾. É nesta variedade de estudos, que não cabia nos estreitos quadros do *trivium* e *quadrivium*, e na impressão que as disputas escolásticas da Universidade de Paris lhe teriam causado, que deve filiar-se a génese do sincretismo que o levou a redação das famosas 900 téses *de omni re scibili*, pejadas de erudição, mas de escassa originalidade. Até esta época, pois, Leão Hebreu não foi mestre de João Pico, nem o poderia ser porque ainda vivia em Espanha. Sê-lo-ia, porém, posteriormente?

Mal divulgadas aquelas téses, na ameaça duma intervenção papal nada cativante para o seu cândido desafio e juvenil entu-

(1) Vid. Rénan — *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1861, p. 197 e 382; Della Torre, *Storia dell'Academia Platonica di Firenze* (Florença, 1902), p. 752, 756-7, *passim*, e Perles, *Les savants juifs à Florence à l'époque de Laurent de Médicis*, in-*Rev. des études Juives*, vol. XII (1886), p. 251.

(2) Vid. Epist. 46. Cf. Epist. 36 a André della Cornia, de 15-8-1486, in *Opera*, ed. Veneza (1557), respect. a fls. 68 v. e 66 v.

(3) Epist. xx do liv. I *Epistolarum*, na cit. ed. fls. 64 v.

siásmo, Pico emigra para França. De lá volta em 1488, por interferência sobretudo do «*praestantissimus*» Lourenço de Médicis e do amigo M. Ficino⁽¹⁾, e recolhendo-se pela genésida do Magnífico à quietude da vila Querceto, perto de Fiesola, retoma logo os estudos do hebreu. É seu mestre então Jochanan. Será êste o nosso Leão Hebreu, como pensavam Wolf e Ribeiro dos Santos? De forma alguma, pois se de há muito era incertamente identificado com Johanan ben Isac de Paris, chamado em hebreu Askenazi e italiano Alemanno, hoje essa identificação não oferece a menor dúvida, conhecidos, como são, os elementos biográficos que Perles deparou num ms. hebraico do *British Museum*⁽²⁾. Com êle termina João Pico o estudo do hebreu, e conquanto não descure nunca o orientalismo, domina-o, porém, a suprema aspiração, que a morte não permitiu levar a cabo, de harmonizar Platão e Aristóteles, — velho probléma que obsediante mente se impoz durante séculos à especulação e para cuja solução o *De ente et uno* (dedicado a A. Poliziano em 1491), a sua melhor obra filosófica, se pode considerar o primeiro capítulo.

b) Juda Abravanel não participou, pois, do círculo hebraizante de João Pico; será, porém, o Leão Hebreu, que êle cita nas *Disp. adv. astrologos*? A designação — Leão Hebreu — é assaz vulgar entre os judeus, e de per si insuficiente para revelar o verdadeiro nome próprio. Munk, a quem eram familiares os filósofos e comentadores semitas, identificava aquele *Leo Hebræus* com Levi ben Gerson⁽³⁾.

E com razão: por um lado a data em que Pico acabava,

(1) Cf. Epist. de Ficino a Pico, de 30 de maio de 1488, ap. Della Torre, *ob. cit.*, 761.

(2) «Alemanno parait être venu à Florence en 1488, en qualité de professeur; il fut bientôt mis en rapports avec son homonyme Giovanni Pico della Mirandola. Ce dernier le poussa à achever son commentaire sur le Cantique des Cantiques, qu'il préparait depuis deux ans». Art. cit., p. 245.

(3) *Dict. des sc. phil.*, de Franck, art. cit.; Zimmels (apud Solmi), propõe também esta identificação.

em Florença, as *Disputationes* (agosto(?) 1494) Juda Abravanel vivia em Nápoles, por outro naquele rabino provençal, conhecido também durante a idade-média por Leão Hebreu (*Leo Hebræus* ou *Leo Judæus*) e Leão de Bagnols (*Leo de Bannolis*) concorrem todos os elementos das lacônicas informações de João Pico. Filósofo e exegeta, acima de tudo, ocupou-se também de astronomia, já calculando em 1320 umas Tábuas do Sol e Lua, já analisando os problemas astronómicos que a Escola debatia, no liv. v do *Milchamot Adonai* (As guerras do Senhor). O novo instrumento que J. Pico refere não é mais que *o descobridor do que é profundamente oculto*, cuja invenção e descrição L. b. Gerson apresenta naquele livro⁽¹⁾, ou a balestilha, como mais modestamente lhe chamavam os nossos navegadores e cujo conhecimento sem dúvida não deviam a M. Behaim⁽²⁾.

Parece, pois, poder afirmar-se que João Pico não conheceu nem citou Juda Abravanel. Uma última dificuldade, porém, subsiste: o testemunho de Amato Lusitano.

c) Êste, tão exacto em regra nas suas notícias, não errou; erra antes quem precipitadamente o tem interpretado. É que ao lado de João Pico há o sobrinho João Francisco Pico, também Conde de Mirandola (assassinado em 1543), que do tio herdou a paixão orientalista e a mesma tendência sincrética, porém, com menos brilho e erudição. Vivendo ordinariamente em Génova, bem poderia ter sido nesta cidade que se aproximaram —, aproximação tanto mais fácil quanto é certo que, além de os unir o mesmo culto por Platão, J. Francisco Pico

(1) Todo êste livro v foi traduzido para latim no séc. xiv, e em especial a parte que continha esta descrição em 1342 por Pedro de Alexandria, que a dedicou ao papa Clemente vi, de Avinhão, com o título: *De instrumento secretorum revelatore*. Cf. P. Duhem, *Le systhème du monde*, t. iv (1916), p. 39-40.

(2) Vid. J. Bensaude — *L'Astronomie nautique au Portugal à l'époque des grandes découvertes*. Berne, 1912, e o resumido Becker — *Trabajos geográficos-astronomicos de los hebreos peninsulares durante la alta Edad-Media*, in *Bol. de la Real Soc. Geografica*, Madrid, t. lx, 1.º trim. (1918).

necessitaria, como o tio, da convivência de um douto israelista, que o familiarisasse com a *réverie* oriental⁽¹⁾.

II. Resta agora, para terminar êste já longo capítulo, examinar a afirmação, relativamente vulgar, da conversão de Leão Hebreu ao cristianismo. Um êrro de facto a suscitou, a simples reprodução dum frontispício a desfaz; mas nem por isso deixa de ser elucidativa a sua evolução, quanto mais não seja como documentação da fantasia humana...

Pretendia-se que Mariano Lenzi, amigo de Leão Hebreu e primeiro editor dos *Diálogos de Amor* (1535), porque os quizera arrancar às «tenebre in che essi stavano sepolti», se referira ao autor no frontispício desta edição, nestes termos: *Leone medico di nazione Hebreo et di poi fatto cristiano* —, testemunho que, dizia-se, era corroborado por esta passagem do Diálogo III, que só um cristão poderia subscrever: *Coloro che'l desiano [não morrer] non credono interamente che sia impossibile*⁽²⁾, et hanno inteso per le historie legalí, che Enoc, et Elia, et ancor santo Giovanni Evangelista sono immortali in corpo, et anima».

Delitzsch⁽³⁾ (1840), vendo a 3.^a ed. dos *Diálogos*, que realmente exara aquela declaração, aceitou como um facto a apostasia; mas Munk (1875)⁽⁴⁾, e muito antes Ribeiro dos Santos, negava-lhe todo o fundamento, porque não faltavam lugares nos *Dial.* em que o autor manifestamente revelava a crença judaica. Assim, ao referir-se a Maimónides e a Ibn-Gebirol, chama-lhes respectivamente «il *nostro* rabbi Moise» e «il *nostro* Albenzubron»; para fixar a época da criação recorre ao computo hebraico: «Siame secondo *la veritá hebraica* a cinque

(1) Zimmels (apud Solmi, *ob. cit.*, 85 not.) identifica também «o divino Pico» da notícia de Amato com Fr. Pico; ignoramos porém, com que fundamentos.

(2) Solmi, *ob. cit.*, p. 27, not. 3 corrige: *non... possibile*.

(3) Apud G. Gentile, na recensão ao cit. livro de Solmi, pub. *in-Critica*, vol. II (1904), p. 314.

(4) In Franck — *Dict. des Sc. Philosophiques*, 2.^a ed. verb. Leon Hebreu. Não pudemos vêr a primeira edição, de 1852, nem as *Melanges* etc., cit. na Bibliografia final.

mila ducento sessanta due, dal principio della creazione» (1502) e, finalmente, em termos inequívocos a confessa: «noi tutti che chrediamo la sacra legge mosaica», Quanto à invocada passagem do *Diál. III*, Munk não receava afirmar, com Wolf⁽¹⁾ que as palavras — «*et ancor Santo Giovanni Eaangelista*» fôram interpoladas por censores romanos. Leão Hebreu, portanto, á data da redacção dos *Diálogos* (1502) não se convertera. E depois? Faltavam, como faltam ainda, todos os elementos biográficos; mas Munk justamente observava que se Leão Hebreu tivesse mudado de crenças não se compreenderiam os louvores de Guedalia Jahia, no *Schalschélet ha-Kabbala*, e Azaria de Rossi, no *Meor Enaim*, nem o pomposo elogio de Manuel Aboab, na *Nomologia*...

Zimmels⁽²⁾, (1886) reconhecia também que os *Diálogos* acusam o mais rígido israelismo, considerando, pois, como uma fábula o pretendido testemunho de Lenzi; mas Ludwig Stein (1890), numa recensão do livro de Zimmels⁽³⁾, não aceitou esta opinião, porquanto depois de 1520 nada mais se sabe da vida de Juda Abravanel nem se pode recorrer aos seus escritos e Lenzi, editando os *Diálogos* a breve trecho da morte do autor, não mentiria pelo natural receio que a fraude suscitasse protestos. Tocco⁽⁴⁾ (1902) e Solmi⁽⁵⁾ (1903) francamente o repütavam hebreu, mas nem um nem outro resolviam a dúvida de Stein. Finalmente G. Gentile cortou cêrce a questão reproduzindo o simplicissimo frontispício da *edição princeps*,

(1) *Bib.*, I, p. 436 e III, p. 318.

(2) Apud Gentile, *cit.*

(3) Publicado no *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, III, 109, ap. Gentile *cit.*

(4) *Di un nuovo doc. su G. Bruno*, in *Nuova Antologia*, 1-9-1902, p. 90.

(5) *Ob. cit.*, p. 27 e nota 3—. Este autor compilou todas as passagens dos *Diálogos*, que acusam o judaísmo de Juda Abravanel. Assim aos escriptores hebraicos chama os «savi, i nostri vecchi, li sapienti, i nostri teologi antichi vecchi, i teologi mosaici; Mosè e Aronne i nostri beati, i due santi pastori; Mosè é anche il santo Mosè, il datore della legge divina, il principe de' profeti; Maimonide, il nostro Rabbi Moisé; Ibn Gebirol, il nostro Albenzubron; la religione semitica è la verità ebraica, la sacra legge di Moisé, la sacra legge mosaica. Gli ebrei sono li fedeli». Quando fala de si próprio diz-se sempre mosaico e não há referència a outras religiões.

por todos ignorado: *Dialogi d'Amore di mae | stro Leone medi | co Hebreo*.

Como explicar, porém, o acréscimo de algumas edições posteriores? Solmi suspeitava que tivesse sido um meio para obter o *publicetur* dos censores romanos; mas Gentile, corrigindo, diz que o foi sem dúvida, visto que «não aparece na edição *princeps*,... mas para os censores de Veneza de 1545, e não para os censores romanos de anos antes. Demonstra-o, se ha necessidade doutra demonstração, a edição sucessiva de 1549 feita pelos filhos de Aldo, cujo frontispício não reproduz o da edição príncipe, mas o da ed. 1545, liberto sem dúvida do vício: *Dialoghi di Amore composti per Leone medico hebreo*, e nada mais...» (1).

As palavras — *et ancor Santo Giovanni Evangelista* — que Wolf e Munk consideravam interpoladas pelos censores romanos, parece antes, como reconheceram Solmi e Gentile, que deve atribuir-se-lhes a autoria ao editor Lenzi. Êste último, desenvolvendo explicitamente o argumento, diz: «Disso me persuade não tanto a observação gramatical aduzida por Solmi, nem a recordação, por si própria, de S. João, que poderia referir-se aos que desejam não morrer, mas o achar-se esse facto nas *historias legais*» (2).

Pode assim afirmar-se que Juda Abravanel jámais se converteu, porque, sintetisando, além de cessar a razão que provocou essa suspeita, acresce o laudatório testemunho de Jahia (1535), Azaria (1534), Isac Alatrini, invocados por Munk e Solmi, e a que nós acrescentamos o de Amato Lusitano (1567)(10).

(1) *Rec. cit.*, p. 315.

(2) *Eo. loc.*, p. 315 nota.

187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200

CAPÍTULO II

A OBRA DE LEÃO HEBREU

12. — A obra de Leão Hebreu, ao contrário da de seu pai, é pequena: o *De cæli harmonia*, uns *Versos hebraicos* e os *Dialoghi di Amore* ⁽¹⁾. Do primeiro nada se sabe. Perdido definitivamente, como parece mais provável, salvou-lhe apenas o título a lacónica notícia, já transcrita, de Amato Lusitano, que em Salónica, em casa dum sobrinho de Juda Abravanel, tivera presente um exemplar.

Os *Versos hebraicos*, (*Carmina in laudem sui parentis*, como os caracteriza B. Machado) publicados pela primeira vez em 1505, são ricos de notícias autobiográficas, embora escassos de valor doutrinal.

Limitada aquela obra, e durante pouco tempo, ao pequenino círculo da família do autor, e esta aos rarísimos que alcançaram vêr uma edição, fôram os *Diálogos de Amor* que celebrizaram Leão Hebreu, integrando-o no platonismo tão característico da Renascença e dando-lhe um lugar de realce na evolução da literatura amorosa e dialogada.

13. — Como o próprio título indica, a exposição é feita sob a fôrma de diálogo entre dois interlocutores, Filon e Sofia,

(1) Diz Rib. dos Santos — *Mem. cit.*, p. 403, not. b —, que Jac. Vindito no *De vita functorum statu*, sect. 7, p. 138, e Jo. Diecmanno no *Theatro Placciano Pseudonymorum*, p. 416, duvidaram desta autoria, porque, sendo o autor hebreu, não se comprehendia a alusão à imortalidade de S. João Evangelista.

simbolizando respectivamente o amor e a sabedoria, ou melhor, o desejo de saber.

Sofia é amada não apenas espiritualmente por Filon, e pela ascendência que conquista faz prolongar durante três dias as palestras em que Filon a esclarece sobre o tema fundamental, o amor, em torno do qual as necessidades do diálogo ou a curiosidade de Sofia enxertam vários problemas. Dai os três diálogos em que o livro está dividido e nos quais trata sucessivamente da (I) *natureza do amor*, da sua (II) *universalidade* e (III) *origem* (1).

Avolumando todos os defeitos do diálogo platónico, a dialectica é minuciosa, as repetições e interrupções freqüentes; e pela «*confabulazione*» de toda a obra a primeira impressão é a dum idílio, em que, como já notou Graëtz, domina mais a fantasia que o pensamento. No fundo, porém, atentando, apercebe-se um todo orgânico e uma atitude filosófica definida.

Extrangeiro, como era, o seu italiano (2) não é castiço;

(1) A architectura do sistema exijia que se occupasse também dos *efeitos do amor*. ¿Omitiu-os ou nunca os versou? Não saberemos dizer. É certo que os *Diálogos* terminam com um resumo de toda a obra; mas não deve esquecer-se que são póstumos e nada nos garante que o editor Mariano Lenzi tenha publicado o ms. completo. Demais, numa passagem do Diál. III promete tratar num outro dia dos *efeitos do amor* —, apesar de, tendo talvez de o vituperar em certas cousas, recear perder a vista, como Homero e Stersicoro, que cantaram contra os amores de Páris e Helena!! Francesco Catani da Diacceto, no *Panegirico d'Amore* adverte que sendo o amor um deus, sofre um grande castigo quem o blasfeme, como aquêles poetas! É muito provavel que L. H. bebesse em Diacceto (vid. 17).

(2) Temos por sem dúvida que os *Diál.* foram escritos pelo autor nesta lingua. Sugere-o a dedicatória de Lenzi a Aurelia Petrucci, e confirma-o Menasséh ben Israel, numa passagem do prólogo da *Resurreição*, que Rib. dos Santos invoca: «Hallo tambien que los más insignes Hebreos escribieron sus libros en la lengua vulgar, como hizo R. Moseh de Egypto su Directorio en la lengua Arabiga, Philon Hebreo em la lengua Griega, Don Jehuda Abarbanel en la Italiana, e outros infinitos».

Todavia há quem os repute escritos originariamente em latim [C. Montesa no prol. da sua trad. (vêr p. 34) e Aboab na *Nomologia* (p. 303)] e em hebreu. (Piccolomini nas *Instituições morais* e Sarraceno no *Pref.* da sua tradução latina).

Vid. Rib. dos Santos *Mem. cit.*, p. 401, notas, e a *Dedicatória a D. Ma-*

mas apesar da pobreza da lingua e da rijidez do estilo, os *Diálogos* impuzeram-se (1) e por mais dum conceito influíram na vasta e curiosissima literatura amorosa dos séc. XVI e XVII.

Redigidos muito provavelmente desde 1502 (2), conservaram-se inéditos até que, em 1535, Mariano Lenzi os editou póstumamente, salvando-os sem dúvida do mesmo destino a que o tempo votou o *De cæli harmonia*: o esquecimento e a perda. Raros conhecem hoje os *Diálogos de Amor*, tão distanciados estão da nossa cultura, pelo gosto e assunto; mas na sua época poucas obras tiveram uma tão grande fortuna, sucedendo-se as edições e traduções num crescente acolhimento. Senão veja o leitor na lista seguinte, forrageada nos bibliógrafos, biógrafos e monografistas adrede citados; mas antes, respeitando a cronologia, indicaremos os *Versos hebraicos*.

I) — Versos hebraicos

נְיִיר (Xir) *Panegírico paterno, em verso.*

Publicado como introdução às obras de seu pai, Isaac Abravanel:

a) *Nachálath Aboth* (Herança paterna), comentário ao *Pirké*

ximiliano de Austria da tradução de Garcilasso Inga de la Vega, (1590) onde se expõe lucidamente a questão, pronunciando-se também pela redação italiana.

(1) VARCHI, *Ercolano* (Veneza, 1570, p. 233, ap. Solmi, *ob. cit.*, 94, not.) dizia: «Se i *Dialoghi* di Leone Ebreo, dove si ragiona d'amore, fossero vestiti come meriterebbero noi non haremmo da invidiare nè i latini, nè i greci». E Tullia d'Aragona, *De l'infinitá dell'amore* (Bari, 1912, in *Tra-tatti d'amore del cinquecento*, p. 225. «Nei casi d'amore penso che si possa dire forse molto più, e certo con più leggiadro stile, ma meglio ch'io creda no». E p. 224. «Fra tutte quelli, che ho letto io, cosi antichi come moderni, che abbiano scritto di amore in qualunque lingua, a me piace più Filone che niuno». Conhecido é o juízo de Cervantes, no prologo do *Quijote*: «Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepais de la lengua toscana topareis con León Hebreo, que os hincha las medidas». Bastam êstes factos para justificar a afirmação de Munk (*Dict. des sciences phil.* de Franck): «...l'Italie rendait justice au mérite de cet ouvrage, qui était assez grand pour faire pardonner à l'auteur étranger les defauts du style». E não só a Itália, como se viu... e verá.

(2) Esta data é expressamente citada no *Dial. III*: «...siamo secondo la verità hebraica a 5262 dal principio della creazione.».

aboth. (Sentenças dos pais) e dedicada ao filho Samuel. Em Constantinopla, 1505; *ib.* 1519; Veneza, 1545, *ib.*, 1567; Lublin, 1604;

e

- b) *Séfer Rox Amanah* (Fundamento da fé). Constantinopla, 1505; *ib.*, 1519; Veneza, 1545; Cremona, 1557. Trad. latina, de Vorst, Amsterdam, 1638.

Barbosa Machado, *Bib. Lusit. II*, 920, afirma que se contém também no paterno *Zévach Pésach* (Sacrifício Pascal), Constantinopla, 1496, o que nenhum bibliografo confirma.

Cf. Fürst, *Bibliotheca Judaica*, Leipzig, 1863, I, p. 14 e II, 231.

2) — Dialoghi d'Amore

A) EDIÇÕES ITALIANAS

- 1) Dialoghi d'Amore di maestro Leone medico Hebreo. Stampata in Roma per Antonio Blado d'Assola, Del M.D.XXXV.

Os 3 dial. tem numeração separada. Rarissima esta ed., sabemos apenas da existência de 2 ex.: um na Bib. Nac. Italiana, outro na posse de Benedetto Croce.

Cf. G. Gentile, (recensão ao livro de Solmi, cit.) in *Critica*, vol. II, (1904) p. 315.

- 2) Dialoghi di amore, composti per Leone Medico, di Nazione Hebreo, et dipoi fatto Christiano. Aldus (com a áncora aldina) M.D.XLI. 1 fol., sem folhear, e 261 duplas. No fim diz: In Vinegia, nell'anno M.D.XXXXI. In casa de' Figliuoli di Aldo. Não tem outros preliminares além duma dedicatória de Mariano Lenzi «alla valorosa Madonna Aurelia Petrucci», sem nenhuma notícia biográfica do autor.

M. y Pelayo, *ob. cit.*, III, p. 14, nota.

- 3) Dialoghi di amore composti per Leone medico di natione Hebreo, et di poi fatto christiano. Veneza, 1545.

Solmi, *ob. cit.*, p. 2, not. 2.

- 4) Dialoghi d'amore di Leone Hebreo Medico. Di nuovo corretti é ristampati. Venecia, presso Giorgio de' Cavalli. 1565.

Apud M. y Pelayo, *ob. cit.*, III, p. 14, nota.

- 5) Dialoghi di amore di Leone Hebreo, medico, di nuovo corretti et ristampati in Venezia, appresso Nicoló Bevilaqua. M.D.LXXII. In. 8.º, de 246 fls.

S. M(unk), art. sobre L. H. in *Dict. des Sc. philosophiques*, de Franck.

São estas as ed. que vimos descritas; porêem, os bibliógrafos e escritores que se ocuparam de L. H. citam as seguintes: 1549, 1552, 1558, 1562, 1573, 1586, 1587 e 1607.

O editor da col. *Scrittori d'Italia* (Bari. Gius. Laterza) anuncia uma reimpressão da ed. princ.

B) TRADUÇÕES

a) Espanholas.

- 1) Los Dialogos de Amor de Mestre León Abarbanel medico y filosofo excelente. De Nuevo Traduzidos en lengua castellana, y deregidos á la Magestad del Rey Filippo. Con privilegio della illustrissima Señoria. — En Venetia, con licenza dei Superiori. M.DLXVIII. — In 4.º, 2 fls. prels e 127 de texto.

O traductor foi Guedelha Yahia (judeu portuguez), como se depreende da dedicatoria: «Al muy alto y muy poderoso Sennor Don Phelippe, por la gracia de Dios, Rey d'Espanna, Catholico Defensor de la feé, Guedella Yahia, salud y perpetua felicidad.»

Cf. Salvá — *Biblioteca*, II, 155; Gallardo, *Ensayo de una Biblioteca Española*, I, p. 1; Alvaro Neves, *Bibliografía Luso-Judaica*, (Coimbra, 1913), p. 25.

- 2) Philographia Vniversal de todo el mundo, de los Dialogos de León Hebreo. Traduzida de Italiano en Español, corregida y añadida, por Micer Carlos Montesa, Ciudadano de la insigne ciudad de Çaragoça. Es obra utilissima y muy prouechosa, assi para seculares como Religiosos. Visto e examinado por orden de los Señores del Consejo Real. Con licencia y privilegio. En Çaragoça à costa de Angelo Tavanno, Año MDIV (sic).

In-4.º, 30 fls prels, contendo aprovação de Fr. Jeronimo de Guadalupe; Privilegio de Filipe II; Licença; Taxa; Erratas; Epistola dedicatória; Prólogo e uma platonisante «Apologia en Alabança del amor».

263 p. (duplas) de texto e 1 final, que diz: «Acabóse de imprimir esta presente Philographia Universal de todo el mundo, de los Dialogos de León Hebreo, traduzidos de Italiano en Español, y corregidos y añadidos por el excelente letrado Micer Carlos Montesa, ciudadano Çaragoçano. En casa de Lorenço y Diego de Robles, hermanos, impressores en Çaragoça, el año de la corrección, á 22 días del mes de Deziembre, dia del Solsticio Hyemal de 1582».

No Prólogo, segundo Men. y Pelayo, contêm-se estas noticias, para as quais justamente chama a atenção:

«La otra ocasión que me ha podido mover, dejando aparte la sutileza de la obra, ha sido considerar que mi padre, el señor Hernando de Montesa, estando en compañía del Illustrissimo D. Diego de Mendoça, en la embaxada de Roma, en tiempo de nuestro sancto Padre Julio tercero, quiso hacer esta traduccion de lengua Latina en Española, en que fué escrita originalmente del autor, con tan elegante estilo que dió ocasión á que qualquier nazióndesease traduzilla en su proprio vulgar para participar de la amorosa philosophia que el libro contenia, porque fué en el tiempo que salió á luz de manos del autor la materia mas celebrada que en aquellos tiempos en Roma se vió ni oyó, por el buen crédito que el autor tenia. El autor fué médico y muy docto en todas facultades, á quien los Pontífices que alcançó, siempre hicieron mucha merced porque residiese en Roma, y pudiesen gozar de su buena doctrina y dulce conversación».

Da edição escreve Salvá:

«Sendo o Privilégio e a Licença de 1584 e a taxa de 85, deve supor-se que não haverá exemplares que tragam no frontispício uma data mais antiga que a de 84; por isso ao citar Latasa uma impressão de 82, faz supor que estaria falto de frontispício o exemplar que teve presente e unicamente se guiou pela folha final.— Possuí um com o ano de 1593 na portada, apesar de ser desta mesma edição e ter-se conservado nele a data de 82, que traz no fim. Como neste colofon e no frontispício se declara que o interprete era Micer Carlos Montesa, fez mal Nic. Antonio em dizer na *Bib. Nova*, t. II, p. 339: «Anonymus, convertit in vulgarem linguam: Dialogos de amor. Caesaraugustae, 1593».

Cf. Salvá, *ob. cit.*, II, 156; Menéndez y Pelayo, *ob. cit.*, t. III, p. 16-17 nota.

- 3) La tradvzion del Indio de los tres Diálogos de Amor de León Hebreo, hecha de Italiano en Español por Garcilasso Inga de la Vega, natural de la gran Ciudad del Cuzco, cabeça de los Reynos y Provincias del Piru. Dirigidos A La Sacra Católica Real Magestad del Rey don Felipe nuestro Señor. En Madrid, En casa de Pedro Madrugal. MDCX.

In-4º, de 11 fls. prels, 313 (duplas) de texto. 61 p. de tábuas e 2 de erratas. Preliminares: Taxa — Aprovação de D. Fernando Xuárez — Privilégio do Rey — Carta do traductor a D. Maximiliano de Austria, Abade Maior de Alcalá la Real, do Conselho do Rei — Resposta de D. Maximiliano — Dedicatória a Filipe II (com notícias auto-biograficas) — Nova carta a D. Maximiliano de Austria — Outra ao Rei.

Esta trad. foi posta pouco depois no *Índice*. (*Index Librorum prohibitorum*, Madrid, 1667, p. 758, col. 2), sem dúvida, como diz M. y P., *ob. cit.*, 18. n. «por algunos rasgos de cabalismos y teosofia, que Mon-

tesa atenuó ó suprimió. Existe um ex. na Bib. da Universidade de Coimbra.

4) *Ms. Joannes Costa — Los Dialogos de Amor de León Hebreo.*

Apud Nic. Antonio, Bib. Nova, 1, 68o.

5) *Ms. Sem frontispício, existente na Bib. Municipal do Pôrto, não cit. por nenhum bibliografo, mas descrito em Allen-Catalogo da Bib. Púb. Mun. do Porto. (Índice preparatório do cat. dos ms.) fasc. 6, (Porto, 1893), p. 6o. As primeiras palavras, após 4 pág. em branco, são:*

Dialogo Primero de Amor.

Eobn Kobrob. (*sic*)

Philon y Sophia interlocutores.

e as últimas:

«que yo si pudiere hallar tiempo, no faltará de pagarte aquello a que mi promessa y servitud para contigo Amorosa me obligan. Vale.

Finis.

Laus Deo.

Affonso de la Camara.

Enel Dialogo deel origen y Genealogia del Amor. Argumento. Ya que en lá primera disputa de la essencia del Amor y de la naturaleza y en la segunda de su comunidad».

O traductor, muito provavelmente o signatário, conservou íntegros os dois primeiros dialogos, mas dividiu o terceiro, o maior e mais complexo, em quatro. Allen diz ser letra do século XVII.

b) *Francesas:*

1) Philosophie d'amour de M. Leon Hébreu, traduite d'italien en françois, par le Seigneur Du Parc, [Denys Sauvage] Champenois. Lyon, 1559. In-12°.

Cf. Men. y Pelayo, *ob. cit.*, III, p. 18, nota.

2) Dialogues d'amour... Lyon., 1595, in-8°. Trad. de Pontoise de Tiard.

Cf. Fürst, *Bib. Judaica*, Leipzig, 1863, II, 231.

c) *Latina:*

1) Leonis Hebrœi, Doctissimi atque sapientissimi viri De amore dialogi tres, nuper a Joanne Carolo Saraceno, purissima conditissimaque Latinitate donati Necnon ab eodem et singulis Dialogis argumenta sua præmissa, et marginales Annotationes suis quibusque locis insertæ, Alphabeticæ et locupletissimo Indice his tandem adjuncto, fuerunt, Venetiis, apud Franciscum Senensem, M.D.L.XIII.

M. y Pelayo completa a descripção acrescentando: «8º, 59 fls. prels, 422 de texto. O traductor dedica a sua obra ao Cardial Granvela, e encabeça-a com um copiosissimo indice, no modo dos que costumam ter os livros escolásticos. A latinidade de Sarasin é tersa e agradável. Traduziu este livro, porque em seu entender abarcava «quazi toda a filosofia platónica e aristotelica juntamente com o mais recôndito dos livros sagrados». Pelo indice, pelos argumentos e pelas notas, é esta a melhor edição dos *Diálogos* e a que põe mais manifesto o seu élo dialectico».

Foi reimpressa, como afirma o mesmo autor e outros, na coleção de João Pistorius, intitulada:

- 2) *Artis cabalisticæ, hoc est, reconditæ theologiæ et philosophiæ scriptorum*, tomus 1 (e único). Basilea, 1587.

Cf. M. y Pelayo, *ob.* e vol. cit., p. 14-15, nota.

d) *Hebraica*:

Em Leide, 1771. Esta trad. é acompanhada da ed. dos Versos hebraicos.

Apud. Solmi, *ob. cit.*, 33, not. 2.

e) *Alemã*:

Des Leone Hebreo (Jehuda Abarbanel) *Dialoge über die Liebe*.

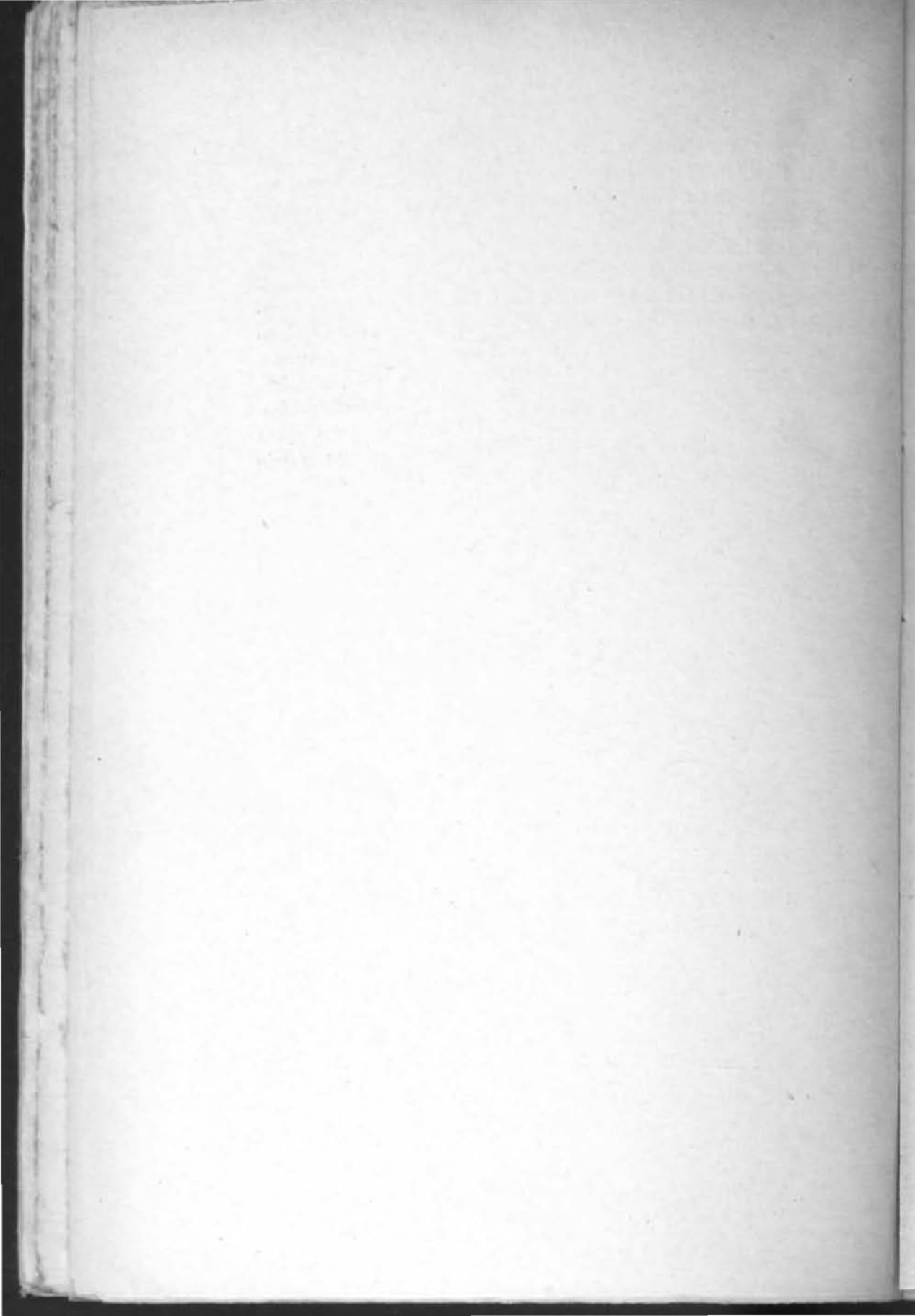
Aus dem Italienischen übertragen von. J. Schwerin — Abarbanell. Berlin, 1888. (16 p.).

É tão sómente a trad. da passagem do III Diál. sobre a origem do amor.

A inclusão no *Index* da tradução espanhola de 1590 e o sabôr acentuado da época fôram causa do esquecimento em que caiu esta obra. Relembrada apenas sêcamente pelos bibliógrafos dos séc. XVII e XVIII, entre os quais avulta o nosso Ribeiro dos Santos, ninguém atentou durante estes séculos nas doutrinas e *cortigiania* dos Diálogos até à descoberta de Schiller, que, possuidor duma tradução latina, (ed. Pistorius), assim informava Goethe: «Entre alguns livros cabalísticos e astrológicos que possuo na minha biblioteca achei também uns certos *Diálogos de amor*, traduzidos em latim, que não só me deram prazer, como me fizeram avançar os conhecimentos astrológicos. A mistura de cousas alquimistas com astrológicas e astronómicas é levada a uma verdadeira significação poética. Algumas maravilhosas comparações dos planetas com

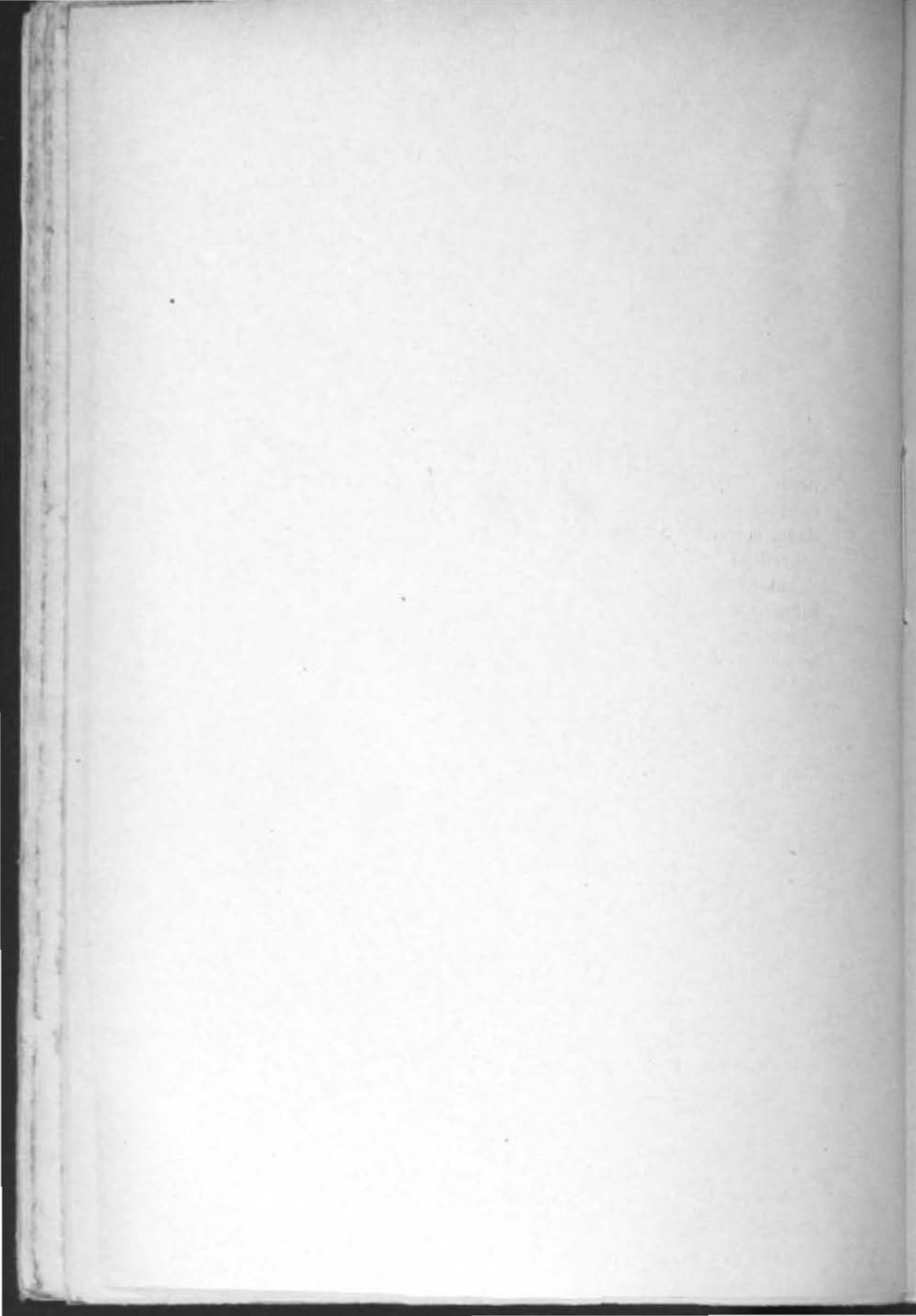
os membros humanos mereceriam ser transcritas (1)». O voto de Schiller, que sabemos, não se realizou; mas o fervor espinozista que a Europa culta sentiu depois que Jacobi revelou o grande isolado de Haia, cuja obra vivia soterrada sob a mais criminosa das injustiças e o pensamento denegrido pelo fanatismo mais obscurantista, fez lembrar, ainda receosamente, o místico *Amor intellectualis Dei* e o incerto panteísmo dos *Diálogos*. Depois, Munk, em França, Menéndez y Pelayo e modernamente Bonilla y San Martín, em Espanha, Zimmels, na Austria, na Alemanha, Delitzsch e Ueberweg —, cuja deficiência por certo alguns compatriotas terão já *massoréticamente* desbravado —, Rosi, Solmi e Croce, na Italia, (para não citar senão os mais dignos) ressuscitaram-nos, integrando definitivamente Leão Hebreu na História da Filosofia.

(1) *Briefwechsel mit Goethe*. Ap. Solmi, *ob. cit.*, 96.



LIVRO PRIMEIRO

O PENSAMENTO DE LEÃO HEBREU



CAPÍTULO I

FONTES DO PENSAMENTO DE LEÃO HEBREU

14. O pensamento de Leão Hebreu não tem a espontaneidade nem a originalidade de alguns pensadores, cujas concepções do mundo ou da vida, na origem, conteúdo ou finalidade, surgem, ao menos aparentemente, como puras criações da reflexão pessoal. Enleava-o ainda, pela época e formação, a influência tradicional dos filósofos árabes e judaicos, cujo método e atitude filosófica não era o da interior meditação pessoal, mas o comentário, o desenvolvimento dum ponto de partida que o texto fornecia. Aceitando-se a filosofia como um sistema ordenado, completo, quando não revelado, o único *processus* lógico do espírito consistia em a adquirir ou facilitar a sua aquisição. Compreende-se assim que embora o comentário fôsse maior ou menor, ultrapassasse o texto, devendo texto por seu turno (Averroes, Maimónides, etc.), se aperceba sempre a dependência dum pensamento subordinado, que não criador ou transmutador de novos conceitos. Na doutrina de Leão Hebreu é ainda bem manifesta esta atitude, embora se surpreenda já, numa incipiente frescura, a aurora do pensamento moderno.

Nada o prova tão bem como a religiosidade e as fontes do seu pensamento. Dum vivo sentimento religioso, que transparece em cada página dos *Diálogos*, nem por isso o conteúdo da fé de per si só lhe satisfazia as exigências racionais do espírito. Crente, não o era como a quási totalidade dos correigionários cujo fanatismo aborrecia a especulação, e amante da verdade, embora contida no judaísmo, não protestava,

como Yehuda Ha-Levi (séc. XII), no *Cuzari* (1), contra os direitos da razão, nem condenava, como seu pai (2), por herética, a investigação científica. Daí, a sua obra ter ficado, como a dos maiores filósofos hebraicos, alheia à estreita cultura israelita: Ibn-Gebirol tanto podia ser cristão, como árabe ou judeu, Maimônides teve sempre detractores, e Espinoza só foi verdadeiramente original depois de excomungado pela sinagoga.

Aceitou, é certo, a teologia hebraica, mas não estritamente. A Bíblia continha a suprema verdade, e, como para os judeus alexandrinos, era a fonte de toda a especulação filosófica, onde Platão e Aristóteles beberam, encontrando-se a razão profunda da divergência das suas concepções no vário conhecimento daquele sagrado manancial. Sincrético, pois, tinha que ser o seu método; e na verdade foi-o, já por necessidade lógica do seu conceito de filosofia (18), já como exigência cultural da época.

Scito textu, sciuntur omnia dissera Roger Bacon da didáctica medieval, e com maioria de razão se devesse dizer talvez desta primeira fase do renascimento filosófico, em que culmina a direcção platonizante de Marsílio Ficino e Pico de Mirandola. Sábio então, era-o quem sabia muitas cousas, o erudito que por vastas leituras arquivara fórmulas difíceis de reter, quando não alguns *segredos* encerrados nos arcanos de misteriosos tesouros do oriente, e que, num sincretismo não

(1) Temos presente a ed. de Bonilla y San Martín — *Cuzari*. Diálogo filosófico por Yehudá Ha-Levi (siglo XII) traducido del árabe al hebreo por Yehudá Abentibbon y del hebreo al castellano por R. Jacob Abendana. Madrid, 1910.

Este livro, de grande influência entre os judeus, mas de escasso valor filosófico, não teria sido uma fonte da interessantíssima *Côrte Imperial*? Voltaremos um dia ao assunto.

(2) Apud Graëtz, *ob. cit.*, v, p. 39, onde acrescenta este facto simultaneamente revelador da cultura dos emigrados e da originalidade de Leão Hebreu: «Un transfuge portugais, Joseph Yabéc, et Abraham ben Salomon, de Trujillo, allaient jusqu'à rendre la philosophie responsable de l'expulsion des juifs d'Espagne et de Portugal. Égarés par elle, disaient-ils, les juifs de ces pays avaient péché et avaient ainsi attiré sur eux ce terrible châtiement».

raro infantil, fundia e integrava esta amálgama nos supremos conceitos da verdade revelada. João Pico é o tipo representativo desta formação e as suas teses *de omni re scibili* a consequência lógica. Conhecimentos extensos eram assim uma imposição do método e um presuposto da verdade da síntese.

15. Leão Hebreu se não acusa nos *Diálogos* o enciclopedismo de João Pico, conhecia, porém, alguns filósofos helênicos, árabes e judaicos. Daqueles, cita expressamente Platão (e os académicos, no sentido vago de platônicos), Aristóteles (e os peripatéticos), Pitágoras, Empédocles, Anaxágoras, os Epicuristas, Estoicos, Plotino, Ptolomeu, e entre os comentadores do Estagirita, Temístio, afóra os poetas, Homero e Proripides, e o trágico Eurípedes. Puramente incidental é a referência a Ovídio, Cícero (Túlio) e Séneca; mas não assim aos árabes Alfarabi, Avicena, Algazel e Averroes. Pela sua educação rabinica deviam ser-lhes familiares os filósofos hebraicos; todavia, não contando os cabalistas, cita apenas Maimônides (Rabi Moisés, Moisés do Egito) e «il nostro Albenzubron» (*sic*)—parecendo assim como Santo Tomás e Alberto Magno (1), ignorar o seu verdadeiro nome, Ibn-Gebirol, embora o soubesse hebreu, o que já era alguma cousa, quando toda a escolástica, de Guilherme de Auvergne a Duns Escoto, e o renascimento o reputaram árabe (2).

(1) Respect. *Sum. Theol.* 1, q. lxxvi, a. 2 e *De causis et processu universitatis*, 1, t. 1, cap. v, onde citam um *Fons vitae* de Avicebron. Desconhecida a obra e incerto o autor, Munk, apesar da tentativa infrutífera de Degerando, teve a fortuna de elucidar os dois problemas, provando que o *Fons vitae* era a trad. latina duma obra primitivamente escrita em árabe, mas extratada por Schem-Tob Ibn Falaquera (judeu do séc. xii) com o título *Makôr hayyim*, cujo autor era o Rabi Salomão Ibn-Gebirol, de Málaga (I.º met., sec. xi), igualmente célebre entre os da sua nação como poeta e filósofo (cf. *Dict.* de Franck, verb. Avicebron; Bonilla, *Hist. cit.*, II, 101). A designação Albenzubron é, segundo cremos, única, pois as vulgares são; Avicebron, Avicebrol, Avencebron, Avicembron.

(2) V. g. G. de Auv. *Op. omnia*, 1674, 1, p. 621 e Giord. Bruno, no *De la causa, principio e uno*, III (ed. Gentile, 1, Bari, 1907, p. 197 e 206). Juda Abravanel sabê-lo ia hebreu, talvez, pela obra hinográfica. As poe-

Dos filósofos medievais (cristãos) e contemporâneos, platonicos ou averroístas, não cita ninguém; mas se de aqueles o conhecimento não seria grande, embora pareça censurar-lhes o abuso de «método aristotélico», outro tanto se não pode dizer destes. Veremos, em breve, pela análise interna dos *Diálogos*, como a sua doutrina depende por mais dum conceito de alguns platônicos florentinos; por agora basta notar que se não os depreciou, também não lhe mereceram o mínimo elogio.

Erudito, poucas obras cita; e quem atender apenas a citações directas (feitas sempre na máxima generalidade), não contando a Sagrada Escritura, organiza esta pequenina bibliografia: de Platão, o *Banquete* e o *Timeu*; de Aristóteles, a *Política*, a *Ética* ⁽¹⁾ e a *Metafísica*; de Ptolomeu, o *Centilóquio* ⁽²⁾; dos poetas, Homero e Pronapides, a *Iliada* e *Protocosmos* — verdadeiras obras filosóficas pelo sentido simbólico dos mitos —, e, finalmente, dos hebreus, o *Moreh* (sic) *Nebuchim*, de Maimónides, e o *De fonte vitae* ⁽³⁾ (sic) de Ibn-Gebrol.

Mais pequena esta lista que a dos autores, sem dúvida alguma a sua biblioteca era maior. Em regra, o nome supre a citação da obra, e conquanto não conhecesse toda a bibliografia dos autores citados, é indiscutível que duma ou outra obra não citada apropriou algumas ideias.

sias intituladas *Azharoth* (Exortações), compêndio rimado de 613 preceitos da Torah, eram lidas pelos judeus espanhoes na sinagoga, no sábado anterior ao Pentecostes (cf. Bonilla, *ob. cit.*, II, p. 112). A pág. 110-111, este ilustre sábio traduz uma bela poesia que figura na liturgia do rito espanhol.

(1) Leão Hebreu, como de costume, não precisa; mas temos por sem dúvida que se referia à *Ética a Nicómaco*, pelo cotejo das doutrinas.

(2) Esta obra astrológica, atribuída durante muito tempo ao célebre astrónomo do *Almagesto*, e que Pontano, no quatrocento, comentou (vid. 16, e), é hoje reputada apócrifa. Cf. Soldati, *La poesia astrologica nel quattrocento*, Florença, 1906, p. 45.

(3) Esta obra, de tão sensível influência em toda a filosofia medieval e da qual se conservam 5 códices, foi publicada por Baeumker — *Auencebrolis (Ibn Gebrol) Fons vitae. (Ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino)* (1895), constituindo os fasc. II-IV do

16. ¿O que aproveitou destas leituras, e em que estimação teve estes filósofos? Para ordenar a resposta, por demais delicada, analizaremos sucessivamente as relações de Leão Hebreu com a filosofia prè-socrática, platónica-aristotélica, post-aristotélica, medieval e do renascimento.

a) Da especulação prè-socrática cita apenas Pitágoras, Empédocles e Anaxágoras, cujo conhecimento era indirecto, bebido, muito provavelmente, em Aristóteles e no *Guia* de Maimónides. Do chefe da Escola Itálica recordava a pretendida criação do termo filósofo ⁽¹⁾ — adequado, explicava, porque quanto mais se conhece a sabedoria, tanto mais se ama —, a atribuição ao céu, como animal perfeito que é, dum lado direito e esquerdo ⁽²⁾, e a doutrina da transmigração das almas ⁽³⁾, que, tendo incontestavelmente para os primeiros pitagóricos uma significação ética, Leão Hebreu aproveita para explicar o obscurecimento e irracionalidade do espirito quando se «enloda» nas cousas materiais e corpóreas. Se esta última interpretação é já abusiva, muito mais o é ainda a que submete a teoria da harmonia das esferas à tão cara doutrina do amor recíproco dos corpos celestiais, porque, aduz, há quem chame à «amizade harmoniosa [dos elementos] música e concordância» ⁽⁴⁾. Esta identificação sugere logo Empédocles, e na ver-

vol. 1 dos *Beiträge zur Geschichte der Phil. des Mittelalters*. Temos presente a trad. de Castro y Fernandez, *La fuente de la vida*, Madrid, 2 vol. (s. d.).

⁽¹⁾ Vulgaríssima em todos os tempos; mas talvez conhecesse D. Laercio, *Vit. phil.*, proémio, viii, e liv. viii, 5.

⁽²⁾ In Arist., *De cælo*, ii, 9 (in init.). Cf. Chaignet, *Pythagore et la phil. pythagoricienne*, Paris, 1874, vol. ii, pag. 161 e seg. e Zeller, *La phil. des Grecs*, i, p. 418 e seg. e em geral para tudo o que respeita a Pitágoras.

⁽³⁾ Segundo Rod. de Castro, *Bib. Española* (rabínica), p. 350, João Buxtorf, filho, teria traduzido uma dissertação de Isac Abravanel sobre «A transmigração das almas, de Pitágoras». Sendo assim, esta obra paterna não lhe seria extranha.

⁽⁴⁾ Poderia conhecer Aristóteles; mas a verdade é que lhe bastava Maimónides, onde, talvez, haurisse a teoria: «Toute la secte de Pythagore croyait qu'ils [os corpos celestes] ont des sons harmonieux, qui, malgré leur force, sont proportionnés entre eux, comme le sont les modulations

dade, no período seguinte, invoca justamente a teoria dos quatro elementos e das forças motoras — amor e ódio — como causas do *processus* da geração e dissolução das cousas. Finalmente atribue a Anaxágoras, a teoria, «conforme à Sagrada Escritura», da criação simultânea, por intermédio do «entendimento pai e matéria mãe», do mundo celestial e elemental.

Na especulação dêste período contava Homero, Pronapides e Hesíodo —, que não cita, mas cuja *Teogonia* comenta; e não faça reparo êste facto, porque, para os judeus alexandrinos e místicos, Homero era o caudal onde mergulharam todos os sistemas helénicos ulteriores (1). Não o seguiremos, porém, nestes comentários, prolixos até à saciedade, e onde não raro se integram interpretações astrológicas, pelo restrito interêsse, bastando-nos fixar, o que faremos adiante, o seu valor universal.

b) Dos socráticos cita apenas, como vimos, Platão e Aristóteles —, sem dúvida os filósofos que, com Maimónides, melhor conhecia. Entusiasta da obra do fundador da Academia, cujo nome ilustra freqüentemente as páginas dos *Diálogos*, o próprio Leão Hebreu confessa-se platónico; mas a razão íntima desta adesão não se filia no exame acurado do platonismo, mas no sincrético conceito das suas origens hebraicas: Platão é teólogo mosaico, discípulo dos velhos sábios hebreus, e todo o platonismo um hebraísmo revestido de filosofia.

Afirmando esta doutrina, — cujas origens remontam aos judeus alexandrinistas, Aristóbulo e Filo, para quem todos os sistemas filosóficos gregos se inspiram nos livros sagrados dos hebreus, e que com fortuna vária foi aceite pelos primeiros padres da Igreja, desenvolvida pelos neo-platónicos Jamblico e Proclo, e comentada pelos filósofos e místicos judeus — Leão

musicales; ... Cette opinion est également répandue dans notre nation ...», *Le Guide des égarés*. Trad. Munk (3 vol., Paris, 1856, 1861 e 1866), II, p. 78.

(1) O leitor curioso encontra em Karppe — *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, Paris, 1901, p. 530, uma concisa mas lúcida exposição dêste assunto.

Hebreu não era original (1); mas revivendo-a, de certo modo lhe imprimiu uma feição pessoal, levando mais longe que ninguém a concordância de Platão com a Bíblia.

Revelando o crente, esta identificação igualmente manifesta que Platão era verdadeiro na medida em que concordasse com a Bíblia, — o que praticamente obstou a que erigisse, como alguns platônicos, o platonismo em seita. Dai o admirar também Aristóteles, embora lhe censure o atrevimento (19) e, sobretudo, um deficiente conhecimento da antiga sabedoria hebraica (21), que o impediu de vislumbrar para além do que o seu engenho, algo acanhado, criava. Expor, agora, as abundantes referências às doutrinas platônicas e aristotélicas seria uma repetição, porquanto o leitor as encontra, esparsas, mas em lugar próprio, no decurso deste trabalho; todavia, na seqüência lógica da matéria exposta, vem a propósito analisar a solução do debatidíssimo problema, que durante séculos se impoz à especulação de cristãos, árabes e judeus: a conciliação de Aristóteles com Platão.

A existência das ideas (2) é uma necessidade lógica, pois o mundo não é obra do acaso, como o revela a ordem e finalidade do conjunto e do detalhe; sendo assim, não se impõe que «todas as notícias de cousas tão sábiamente produzidas preexistam com toda a perfeição na mente dêsse operador do mundo?» Neste sentido de «pré-notícias divinas das cousas produzidas» Aristóteles não nega as ideas. Não escreveu,

(1) Não lhe faltaram também nos tempos modernos defensores; mas o velho Brucker, na *Hist. Critica Philosophiae*, vol. 1, p. 636 e seg., refutou-a definitivamente. No fundo esta teoria presuppõe uma origem oriental à especulação helénica, pois os filósofos gregos meditando Moisés, Zoroastro, etc., teriam apenas suprimido o véu de ficções, revestindo aquelas doutrinas de formas científicas e dando-lhes um desenvolvimento metódico. Zeller, *Philos. des Grecs*, 1, p. 24-117, porém, provou exaustivamente a autoctonia do pensamento grego.

(2) Limitamo-nos a expor Leão Hebreu, supondo conhecidas a teoria platónica e a crítica peripatética. O leitor, porém, que queira formar uma idea completa encontra abundantíssimos elementos nos trabalhos de Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres, d'après Aristote*, Paris, 1908 e Werner, *Aristote et l'idéalisme platonicien*, Paris, 1910.

porventura, que «preexiste na mente divina o *nimos* do universo, que é a sua ordem sábia, e da qual derivam a perfeição e ordenação do mundo e de todas as suas partes—, assim como preexiste na mente do general a ordem de todo o seu exército?» (1).

A divergência entre o discípulo e o mestre reside apenas na extensão do conceito. Em Platão, a ideia, imaterial, é a verdadeira realidade e as coisas corpóreas uma sombra do mundo inteligível. Por isso o fundador da Academia, desprezando a beleza corpórea em si mesma, atribua-lhe apenas o valor de revelar as ideias e guiar o espírito no seu conhecimento. Aristóteles, porém, cujo conceito não é tão lato, compreende nas ideias só «as causas produtivas e ordenadoras» das coisas. Para o Estagirita, as ideias universais, não são, como para o Mestre, a causa das espécies reais, mas apenas «conceitos intelectuais da nossa alma racional tirados da substância e essência (2) que há em cada um dos indivíduos reais, e por isto lhes chama segundas substâncias»; nem tão pouco verdadeiras substâncias, porque na definição de qualquer essência, feita sempre pelo género e diferença, entra a matéria (género) e a forma específica (diferença); portanto, nas ideias, desprovidas de matéria, não há substância, e por isso não são mais que «o divino princípio do qual dependem todas as essências e substâncias». É esta a diferença máxima, da qual se originam outras não só no próprio conceito de ideia, como «teológicas e naturais». Será irredutível a divergência? De forma alguma, porque afinal resulta mais «dos vocábulos que da significação»; por isso Leão Hebreu, na doutrina é discípulo de ambos, embora na técnica siga o Peripato, porque «lima melhor a língua e mais divisa e subtilmente costuma apropriar os vocábulos às coisas». Não curando de justificar esta conciliação, o que revela bem como o sincretismo lhe obscurecia a visão crítica, entreteve contudo a sua interlocutora

(1) Cf. *Met.* I, XII, cap. 10, 1, 2, 14.

(2) No pensamento de Leão Hebreu *substância* parece ser, com a tradição, o indivíduo realmente subsistente, e *essência*, a natureza comum a todos os indivíduos duma mesma espécie.

sôbre as razões da diversa attitude dêstes dois magnos pensadores gregos.

Platão, notando que os primeiros filósofos atentavam só nas substâncias materiais, pensando que fóra dos corpos nada havia, pretendeu curá-los, «como verdadeiro médico que era», ensinando-lhes que os corpos em si mesmos nenhuma essência, substância ou beleza possuem, sendo apenas uma sombra da ideal essência incorpórea, existente na mente do sumo artífice do mundo. Difundida esta doutrina, não havia filósofo contemporâneo de Aristóteles que a não partilhasse; por isto, o Estagirita, «vendo que se tornavam negligentes no conhecimento das cousas corpóreas, nos seus actos, movimentos e alterações naturais, e nas causas da sua geração e corrupção», — negligência que haveria de importar um deficiente conhecimento abstrato dos principios espirituais, pois o conhecimento dos efeitos induz o das causas (29) —, julgou oportuno o momento de corrigir êste excesso em que degenerara o propósito de Platão, solicitando os espiritos para o estudo da natureza. Dêste modo, Platão e Aristóteles foram médicos intelectuais: aquele curando pelo excesso, êste pela conservação. Não desenvolve Juda Abravanel nesta conciliação nem o brilho nem a erudição de Fox Morcillo nos cinco livros *De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione* (1554) e nos comentários *In Platonis Timaeum* (1), e se alguma cousa surpreende é a ingénua confiança com que a afirma, como se fôsse uma verdade imperiosa, lógica ou histórica (2).

(1) Vid. Gonzáles de la Calle — *Sebastián Fox Morcillo. Estudio histórico de sus doctrinas*, Madrid, 1903.

(2) A unidade da filosofia é a ideia guia desta conciliação. Não deixa de vir a propósito lembrar que Alfarabi, na *Concordância da filosofia de Platão e Aristóteles*, desenvolvendo êste conceito, afirma que estes dois filósofos conceberam a filosofia do mesmo modo — sciência dos seres e dos seus estados. Como diferenças, dentre outras, indica o facto de Platão empregar a alegoria e o mito, enquanto que Aristóteles ordenou acessivelmente as suas ideias, e aquele ter considerado como substâncias mais excelentes, as mais próximas do espirito e mais afastadas dos sentidos, e o último, pelo contrário, ensinar que os indivíduos eram as substâncias primeiras. Esta última diferença, aparente apenas, resultava do diverso ponto de vista

Como nota final deve frizar-se que procurou harmonizar o Liceu e a Academia justamente onde a harmonia era menos possível: na teoria das ideias e, como veremos, no problema da criação (23, d) e teoria da visão (29, a).

c) Do período post-aristotélico, além de Ovidio, cujas *Metamorfoses* não cita, mas que evidentemente conhecia, como o prova a referência que lhe faz, Ptolomeu (Cláudio), de cujo apócrifo *Centilóquio* extraiu a astrológica origem do hermafrodita —, pela junção de Vénus com Mercúrio e vice-versa —, e do comentador semi-peripatético Temístio ⁽¹⁾, cuja concepção do sol, lua e estrelas como formas e não corpos informados invoca para confirmar, dentre outros argumentos, que toda a beleza do mundo inferior procede de formas, cita mais, genericamente, os epicuristas, estoicos, Plotino, Cícero e Sêneca.

Daqueles recorda as conhecidíssimas teses, que não aceita, da mortalidade da alma e do deleite como fim supremo da felicidade humana, e dos estoicos, vistos através de Sêneca, o princípio ético do abandono da riqueza para a integral vida contemplativa —, explicando, de par, que se não fizeram, como os peripatéticos, a análise de algumas virtudes domésticas e urbanas, que exigem bens materiais, foi porque aquele alto fim os dominava.

De Plotino, que ele conheceria pela tradução latina de M. Ficino (1494), pois não foi traduzido em árabe e hebreu, apropriou a teoria do éter — «espírito subtilíssimo que sustenta todos os corpos sem lhes acrescentar, porém, a própria cor-

dos dois filósofos. ¿Não lembra acaso esta teoria Leão Hebreu? Cita, em outro assunto, Alfarabi; mas não temos elementos seguros para afirmar que conhecesse esta obra. Respigamos estas ideias do filósofo árabe em Carra de Vaux — *Avicenne*, Paris, 1900, que desenvolvidamente as expõe (p. 113-116).

(1) É na *Paraphrasis* ao *De celo* de Aristóteles, que o comentador expõe esta doutrina. ¿Conheceria Leão Hebreu esta obra? Não pode responder-se seguramente, pela deficiência de elementos; todavia recordamos que, perdido o original grego, existiu apenas traduzido em árabe e hebreu, até que, em 1573 o judeu Moisés Alatino, fez uma versão latina desta última tradução.

poralidade» —, e denegou-lhe a interpretação cosmogónica do *Timeu* no sentido da criação *ab eterno*, quando «outros claros platónicos» afirmam o começo temporal do mundo como o verdadeiro pensamento da Academia.

Por fim, para explicar a reciprocidade do amor entre amigos e da amizade honesta, refere incidentalmente o conceito ciceroniano da existência da amizade entre virtuosos e por causas virtuosas e de Séneca unicamente diz, ao explicar o mito de Pan, que às Parcas chamava Fadas.

d) Se dêste período o conhecimento não era grande, pelo contrário tudo concorre para fazer supôr que a filosofia medieval lhe seria familiar, dada a formação intelectual do seu espirito. Todavia, atendendo apenas às citações directas, êsse conhecimento não ultrapassa o do período anterior. Da escolástica cristã não cita ninguém, embora, como já notámos, pareça censurar-lhes o abuso do método aristotélico; mas a verdade é que, de per si, esta crítica é insufficientíssima, para significar uma alusão, pois compreende também árabes e judeus. O mesmo se não pode dizer da especulação dêstes últimos. Dos islamitas cita, apenas nominalmente, sem referência a textos, Alfarabi, Avicena, Algazel e Averroes.

¿Seria directo o conhecimento? Não pode responder-se duma forma categórica para os três primeiros; porque, se por um lado existiam versões hebraicas do *Comentário ao De Cælo* de Alfarabi, do *Nadjât* (Suficiência) de Avicena (e demais foi publicada uma trad. latina das suas obras em 1495, em Veneza), e do *Têhâfut al-falâsifah* (Destruição dos filósofos) de Algazel (1) — os livros que teria em vista ao expôr as teorias do primeiro motor, das inteligências separadas (celestiais) e da processão do amor no universo, cujos argumentos não desenvolve «para não ser prolixo em cousa desnecessária ao propósito» —, por outro não deve esquecer-se que em Aver-

(1) Cf. Carra de Vaux, *Avicenne* (Paris, 1900) e *Gaḏali* (*ib.*, 1902). Asín Palacios, no excelente livro — *Algaḏel. Dogmática, moral, ascética*, Saragoça, 1901, traduz em apêndice (ii) alguns extratos da *Destruição*.

roes, cujas obras seguramente lhe não eram extranhas, como já reconheceu Renan ⁽¹⁾, seguindo Munk, encontrava, na *Destructio Destructionum Algazelis* (havia trad. hebraica) e no *Sermo de substantia orbis*, uma exposição e refutação daqueles filósofos, a quem Leão Hebreu, sem se saber porquê, chama «a primeira academia dos árabes». Equivalendo-se os argumentos, parece-nos mais prudente a dúvida; mas numa ou outra solução o facto é que não lhes atraçou o pensamento. No que não pode hesitar-se é no conhecimento de Averroes: a forma como o expõe bastaria para o provar. Mas a esta razão, outra acresce: o cordovez, apesar de grande peripatético, nem sempre interpretou correctamente o pensamento do Estagirita, ou porque não alcançou todas as obras «de Metafisica e Teologia» ⁽²⁾, ou porque não lhe seguiu as opiniões.

Da especulação judaica refere apenas os cabalistas (*sic*), Ibn-Gebirol e Maimónides. Aos primeiros não ligava grande crédito. De antiquissima origem nos hebreus —, entre quem circulou secretamente até fins do séc. xv, época em que a curiosidade erudita (João Pico, Reuchlin, não contando o medievo iniciador R. Lúlio) a divulgou —, mas de redação medieval bem acentuada, como prova Karppe ⁽³⁾, a cabala, ou «tradição oral» e que em hebreu «significa recepção», pretende uma fundamentação racional e histórica, isto é, de «disciplina autêntica» ou «divina».

Conhecia-a Leão Hebreu, atribuindo-lhe até uma evolução

⁽¹⁾ In, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris, 1861, p. 198.

⁽²⁾ Referir-se há à pseudo-aristotélica *Theologia sive Mystica Philosophia*, tão divulgada (em árabe) na Idade-Média entre judeus e árabes e no Renascimento, após a trad. latina do israelita Moisés Rovas, impressa em Roma, 1519? É temeroso afirmá-lo positivamente. Sobre este apócrifo vid. a erudita comunicação de Giambelli — *Dell'opera pseudo-Aristotelica intitolata Theologia sive Mystica Philosophia*. (Saggio critico sulla cultura filosofica e letteraria del Risorgimento preceduto da brevi cenni sopra Filone Alessandrino), in *Rendiconti della R. Accad. dei Lincei* (sc. morais, etc.) série, v, vol. xv (1906), p. 242-277, e Duhem, *Le système du monde* (Paris, 1916), iv, p. 364-376.

⁽³⁾ *Ob. cit.*, p. 222-236.

nem sempre concordante com o relato mais vulgar. De Adão, por «divina disciplina», veio ao sábio Enoc, dêste a Noé, que a transmitiu ao mais sábio dos seus filhos, Sem, e ao descendente dêste, Heber, mestres de Abraão, do qual, por intermédio de Isac, Jacob e Levi, chegou aos sábios hebreus chamados cabalistas, confirmando-a oralmente o Supremo a Moisés e significando-a na «Sagrada Escritura em diversos lugares com próprias e verosímeis significações». Não aceita o nosso filósofo esta tradição, porque a sua evidência nos sagrados textos «não é clara, mas figurativa», e, nota interessante num judeu, referindo estes «atrevimentos» confessa fazê-lo simplesmente como «relator»; mas apesar desta crítica é muito provável, senão certo, que a cabala tivesse ocupado um momento da sua formação e por mais dum conceito influenciasse a marcha do seu pensamento.

Do celebrado rabino malaguenho Ibn-Gebirol, cujo *Fons vitae* apenas divulgado suscitou tão grande e justificado interesse, invoca incidentalmente a teoria «das almas intelectuais, anjos e entendimentos puros» (substâncias simples) serem compostas de forma e matéria (4) — «corpórea do caos mãe comum», acrescenta —; donde concluía que, segundo esta opinião, quando o universo se dissolver, forma e matéria volverão à fonte primária donde nasceram: esta, ao caos, aquela, ao sumo criador.

¿Conheceria directamente Gebirol? É difícil responder com segurança, porque seu pai, ao comentar o livro primeiro dos *Reis*, cita justamente esta teoria gebiroliana. Bonilla y San Martín, na monumental *Historia de la Filosofía Española*, ainda em via de publicação, aventa que «probablemente, sin embargo, ni Isaak Abravanel ni su hijo conocieron directamente la *Fuente de la Vida*, sino que hablaron de ella por las noticias de los escolásticos» (2). Parece-nos ser esta a melhor

(1) É principalmente no tratado IV daquela obra — *Da investigação da ciência, da matéria e da forma nas substâncias simples* —, que Gebirol desenvolve a teoria.

² Vol. II (1911), p. 201. Por esta obra soubemos da citação de Isac Abravanel. Solmi, *ob. cit.*, 27, n., cita sobre este problema das relações de

solução, atento o esquecimento em que o nome e obra filosófica do celebrado rabino caíram entre os seus correligionários; todavia resalvaremos que se Isac bebera nos escolásticos, o filho, a nosso ver, não acusa nos *Diálogos* a mínima referência, que denuncie o conhecimento de G. Auvergne, Alberto Magno, Santo Tomás ou Duns Escoto — os escolásticos que mais citam Gebirol. Devia-a portanto à obra paterna.

Finalmente de Maimónides, citado apenas duas vezes, expõe a teoria dos motores celestiais (inteligências separadas), confessando não a seguir. Quem visse apenas estas poucas citações concluiria que Leão Hebreu pouco deve ao pensamento do célebre rabino; mas a verdade é que numa análise atenta surgem com relêvo a dependência de vários conceitos e até autênticas transcrições.

E compreende-se; tão bem, que o contrário é que suscitaria reparos.

Os capítulos do *Guia de Perplexos*, como entre os cristãos as *questiones* da tomista *Summa Theologica* ou das *Sentenças* de Pedro Lombardo, constituíram em algumas sinagogas, designadamente, ao que parece, em Portugal, os quadros em que se moldou a formação filosófica rabinica, e as doutrinas, a fonte inspiradora de todos os espiritos mais ou menos livres, salvo raríssimas excepções, que surgiram no judaísmo. Leão Hebreu não poderia desconhecê-lo. Seu pai, ainda em Portugal, por certo que o guiou nessa leitura, esclarecendo-a; e mais tarde, já na Itália, ser-lhe iam familiares os comentários que êle escreveu ao *Moreh*, reputados com os de Ibn Tibon os melhores. E não só estes comentários, mas também o *Miphehaloth Elohim* (As obras de Deus) porque, como veremos, defendendo Juda Abravanel veementemente a criação bíblica, embora siga por vezes *pari-passu* o *Moreh*, sem nunca o citar, não deveria desconhecer esta obra paterna, análoga às escolásticas *De opere sex dierum*, onde en-

Gebirol com Leão Hebreu, Munk, *Mélanges de phil. juive et arabe*, Paris, 1859, p. 124 e Sachs, *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien*, Berlim, 1845, p. 227 e 233.

contrava uma crítica à doutrina aristotélica da eternidade do mundo (1).

e) Com tudo isto, não cita Leão Hebreu o pai, nem tão pouco, como já notámos, qualquer filósofo seu contemporâneo, embora alguma cousa deva, àquele, como a estes —, mas não correligionários.

A expulsão de Espanha e Portugal, destruindo os centros judaicos de cultura, e a geral decadência da escolástica, acarretaram a ruína dos estudos filosóficos, cuja reconstituição era impossível pela opressão em que viviam nos estreitos limites do *ghetto*. Demais, neste momento histórico, em que a perseguição os espreitava por toda a parte e a dôr e o luto eram a recompensa da fidelidade à religião dos seus maiores, o espirito aborrecia a frieza da especulação, quando não a culpava, satisfazendo-se apenas com as fantasmagorias da cabala e o confortante sentimento messianista. Por isso Juda Abravanel é na comunidade israelita uma excepção e os seus *Diálogos* uma obra tão pouco hebraica, que os correligionários mal a aperceberam, apesar do judaísmo transparecer com evidência.

É que a par desta crença tradicional e das fontes hebraicas já apontadas, sente-se nas páginas dos *Diálogos* um espirito que se liberta do rígido e sêco escolasticismo semita, pela acção sugestiva e fecunda do renascimento italiano. Sem indicações externas de qualquer natureza é difícil determinar esta influência, e só pela análise interna daquela obra se pode surpreender.

Três motivos dominam nos *Diálogos*: a prolixa interpretação astrológica, um platonismo, quasi de discípulo, e o amor, fulcro de todo o livro, erigido em principio universal.

A astrologia, cultivada durante a idade-média em mirrados compêndios, tinha, precisamente na época em que Leão Hebreu chegou à Itália, senão dos mais acurados expositores e

(1) Colhemos estas duas últimas notícias no Inventário bibliográfico da sciência espanhola de Menéndez y Pelayo, in *La ciencia española*, t. III (Madrid, 1889), p. 197.

defensores, pelo menos o melhor poeta: João Pontano (1426-1503).

Traduzindo o pseudo-ptolomaico *Centilôquio* (1475?), defendendo-a da crítica de João Pico (*Disp. adv. astrologos*) no *De rebus caelestibus* (1494), expondo-a nos *Meteoros*, ilustrando-a em harmoniosos hexâmetros na *Urania* (1487-1491) e no *De hortis Hesperidum sive de cultu citriorum* (1501), Pontano não foi alheio ao pensamento de Leão Hebreu. Nos *Diálogos*, como na *Urania*, ocupa-se o nosso filósofo dos planetas e sua influência no carácter humano, personaliza os corpos celestes e descreve e comenta astrológicamente as fábulas mitológicas; mas, além desta concordância, há outra razão, mais concludente talvez. É que Pontano fôra o secretário do estado napolitano, nos reinados de Fernando, Afonso II e Ferrandino, de Agosto de 1486 até à invasão francesa de Carlos VIII (Fevereiro de 1495), e, como vimos, Isac Abravanel, emigrando de Espanha, estabeleceu-se com a família em Nápoles, onde em breve alcançou uma valiosa ascendência, servindo com leal dedicação Fernando I e sobretudo o filho Afonso II (pág. 16, nota).

¿Nestas condições, se seu pai frequentava a côrte, que obstava a que Juda Abravanel conhecesse pessoalmente Pontano? Não encontramos, é certo, um testemunho positivo; mas também não há nada que contrarie esta conclusão (1).

O platonismo tão vivo de algumas passagens dos *Diálogos* não poderia ter derivado da formação rabinica. Sêca, combativa, exegética, pejando o cérebro de cotejos e interpretações, ou, pelo contrário, arrastando o espirito para o misticismo e desvairamento da cabala, não podia esta formação, como a privança de correligionários ou a assimilação da literatura judaica, convertê-lo num platónico, e muito menos ainda interessá-lo, como um culto florentino contemporâneo do

(1) Foi-nos sugerida pelo estudo do renascimento em Nápoles. O leitor que queira conhecer as ideas astrológicas de Pontano encontra uma exposição no já cit. *Soldati — La poesia astrologica nel quattrocento*, e o seu lugar no Renascimento marca-o com clareza Rossi — *Il Quattrocento*, Milão, s. d. mas recente. (É o vol. v da *Storia Letteraria d'Italia*).

Magnífico, nos subtis e delicados problemas do amor, no belo sentido em que o pensou e viveu o renascimento italiano.

Se não fôra a tradução de Plotino, Jamblico, etc., e, sobretudo da obra platônica que Marsílio Ficino (1433-99) empreendeu para os seus «irmãos em Platão» (pub. 1483) e que Florença, deslumbrada, acolheu com um fervor que «o divino» não inspirou na Atenas de Sócrates ou de Proclo, não poderia Leão Hebreu atingir a mística religiosidade, que vê e sente Deus em tudo, num ingénuo e irreflectido imanentismo. A biblioteca platônica medieval, sabem-no todos, era pequenina: o *Timeu*, com o comentário de Calcidio, o *Fédon* e o apócrifo *Axioco*; e se não fôsse a obra da Academia Platônica, entusiasta e erudita, não é provável que Leão Hebreu pudesse sentir a beleza do *Banquete* e comentar, numa atitude semi-judaica, semi-platônica, os discursos de Fedro, de Aristófanes e de Sócrates (4).

Não teve, como os florentinos de quatrocentos, a paixão helénica dum Lourenço de Médicis a estimular-lhe o fervor platónico; mas com ser isolado, o espirito que o anima naqueles comentários não dista muito do religioso paganismo dos académicos que o Magnífico acolheu à vila Careggi nessa tarde de Novembro em que, sob o olhar amigo dum busto grego de Platão, revivendo o *Symposion*, fizeram essa incomparável apologia do amor que os tempos guardarão como o mais vivo depoimento espiritual duma época. O amor, disse-mo-lo já, é na economia dos *Diálogos* o supremo conceito, em tórno do qual enxameiam todas as ideas. Não podia herdar esta concepção do severo Maimônides ou do escolástico Averroes, e só o renascimento italiano tinha a virtude de lha sugerir. Com os sonetos de Petrarca, os belos versos dantescos do *Purgatório*, e as célebres canções de Guido Cavalcanti e

(4) Giov Gentile, de formosa erudição e verdadeiro espírito filosófico, nota também — Bernardino Telesio, Bari, 1911, p. 28 —, que o platonismo de Ficino e Pico e o neoplatonismo, a bem dizer revelado pelas traduções ficinianas, abriram «la via a Leone Ebreo e a Giordano Bruno». Para tudo o que se refere à Acad. Plat., vid. o exaustivo trabalho de A. Della Torre — *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Florença, 1902.

Guittone d'Arezzo, o amor tivera, na cultíssima Itália, as primeiras e, talvez, as mais belas formas literárias; mas impondo-o à especulação, alargando-o, visionando através dêle todo o universo real e ideal, surgiu aquele banquete de Careggi, «*Ingenii pabulum, amoris et magnificentiae argumentum, esca benivolentiae, amicitiae condimentum*» (1) — momento imperecível na história do platonismo pela *erótica* socrática e acadêmica dos convivas. Com o *In convivium Platonis de amore commentarium* de Ficino e dos seus «*complatonicis*», o amor, conservando o aspecto religioso, caritativo, dos tratado de Santo Agostinho, S. Bernardo e S. Tomás, ganhou em universalidade e da influência dêste conceito, e, em geral, das obras e traduções ficinianas, reza todo o cinquecento, prolífero até à saciedade, em poesias, diálogos, tratados e novelas amorosas e de *cortigiania*.

Nesta corrente se integram, pela forma e essência, os *Diálogos*, cuja influência, por sua vez, na evolução e difusão do gênero nunca será de mais salientar. Não contando os trecentistas, porque nenhum passo os sugere, cremos que é nos quatrocentistas M. Ficino e Francesco Catani da Diacceto, mais próximos no tempo e nas ideias, que deve filiar-se a gênese dos *Diálogos* (2). Ficino, revelando-lhe Platão e Plotino, iniciou-o, e com o *Commentarium* ao *Banquete* preparou-lhe o terreno para a concepção filográfica do universo, e o *Panegirico dello amore* do acadêmico florentino Catani ofereceu-lhe uma sugestiva exposição, no espírito do platonismo, da origem, natureza e efeitos do amor.

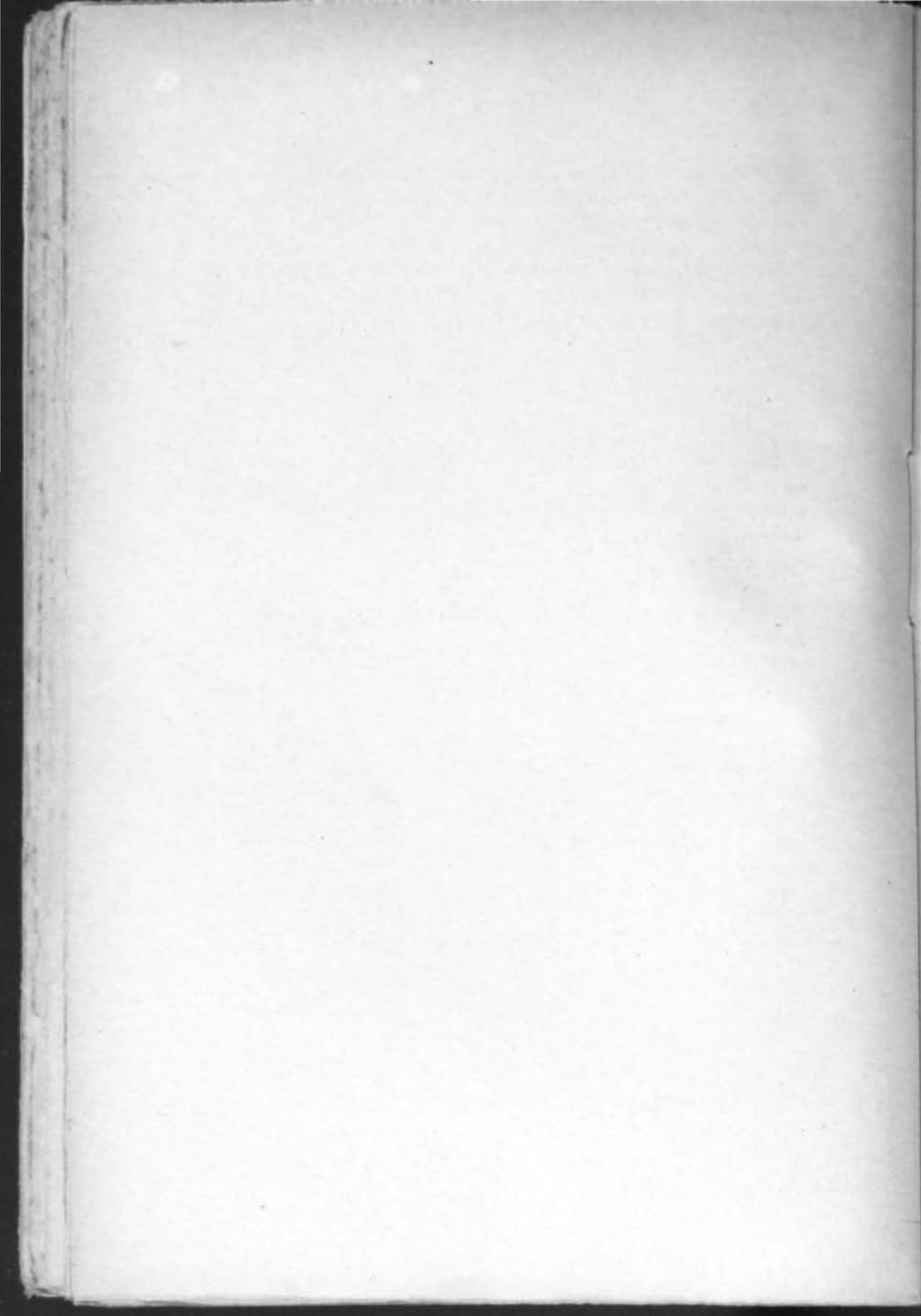
(1) Assim definia Ficino um banquete. Apud Monnier, *Le Quattrocento*, Paris, 1912, II, p. 93.

(2) Os *Diálogos*, embora impressos só em 1535, já estavam redigidos desde 1502: daí o indicarmos apenas aqueles filógrafos. Demais, só a forma e a *cortigiania* os aproximam dos *Asolani* (1.ª ed., 1505) de Bembo, do *Libro di natura d'amore* (1525), de Equicola, e do *Cortegiano* (1528), de Castiglione, — de tão valioso significado para um dos nossos italianizantes do renascimento —, para não citar senão os mais notáveis, publicados naquele intervalo. Sobre esta interessante literatura vid. a monografia, algo incompleta, de Rosi — *Saggio sui trattati d'amore del Cinquecento*, Recanati, 1889, e Flamini, *Il Cinquecento*, Milão, (s. d.), p. 368 e seg.

Bastam-nos estes factos para provar o italianismo de Leão Hebreu e que, a despeito do silêncio, alguma cousa deveu aos contemporâneos.

Parece-nos ter tratado este assunto dentro de justificados limites; levá-lo mais longe não seria, como escreveu Renan, justamente em matéria idêntica, «*vouloir retrouver la trace du ruisseau quand'il s'est perdu dans la prairie?*» (1).

(1) Cit. *Averroës*, p. 199.



CAPÍTULO II

CONCEITO E MÉTODO DA FILOSOFIA

17. O filósofo não é para Leão Hebreu, como para Platão ou Aristóteles, o possuidor da verdade, mas, na hierarquia do saber, o intermediário entre o sábio e o ignorante. Não o ilumina, como aquele, o verdadeiro saber, mas tem, contrariamente a este, o amor da sabedoria, e um conhecimento, que não sendo toda a verdade é contudo um gráu na aquisição desta. A melhor definição é ainda a de Pitágoras — amante da sabedoria —, porque acentua bem o que o separa do ignorante e do sábio.

Lógico com este conceito, classificou Leão Hebreu as formas da actividade intelectual em arte, prudência, entendimento, ciência e sapiência⁽¹⁾. A arte, «hábito das cousas factíveis segundo a razão» constitue a dexteridade nas cousas manuais, no sentido lato da expressão; a prudência, «hábito das cousas agíveis conformes à razão»; a ética, ou efectivação das virtudes, pela vontade, amor e desejo e o entendimento, os princípios do saber, isto é, aqueles princípios gerais que a razão comum admite quando comprehende os termos que os exprimem, como o dever de procurar o bem e evitar o mal, a impossibilidade de coexistência dos contrários, etc. A fundamentação e combinação destes princípios ou postulados origina a ciência, que êle define aristotélicamente como o «hábito do conhecimento e da conclusão», e cujo conteúdo classifica e distribue

(1) Esta classificação e as respectivas definições, levemente alteradas, são transcritas de Aristóteles *Eth. Nic.*, vi, 3 e seg.

pelas «sete artes liberais» (4). Finalmente a sapiência, síntese de todas as sciências, ocupa-se do princípio das cousas existenciais e das espirituais, eternas, cujo sêr, mais excelente que o das corpóreas, a razão descobre, embora os sentidos, embaciados de materialidade, o não apreendam directamente. Cultivando-a, o espirito humano simultaneamente se exercita no último e mais perfeito sêr e atinge, nos limites do possível, o conhecimento da essência divina. Daí o chamarem-lhe «os gregos» teologia e ainda filosofia primeira, por ser «a cabeça» de todas as sciências.

Banais estes conceitos, mórmente depois da difusão da *Metafísica* de Aristóteles, onde talvez os haurisse directamente, qualquer escolástico, fosse cristão, árabe ou judeu, os subscreveria; mas Leão Hebreu, que antes e acima de filósofo era crente, forçou o espirito do Peripato e, infundindo-lhe o vivo misticismo dos pensadores israelitas (Chasdaï Crescas, Maimónides, etc. a cabala), adaptou-o às exigências sincréticas da sua doutrina.

18. Neste conceito intelectualista de sapiência, que denuncia claramente a origem aristotélica, integrou Leão Hebreu a divindade (Deus é a suprema sabedoria) e em geral a dogmática do judaísmo; e em consequência deveio, a sapiência, nesta ecléctica fusão, a primeira das sciências, à qual a outras se subordinam, a fonte imediata da beatitude, para a qual as demais são tão sómente *vias*. Nas sete artes o saber é limitado e facilmente se satisfaz o natural desejo de o atingir no conjunto e no detalhe; mas a sapiência, «cerva de amor», na

(4) Enumera-as e define-as assim: lógica, arte de declarar e distinguir a verdade do erro no entendimento e discurso; filosofia moral, «uso da prudência e virtudes agiveis»; filosofia natural, sciência da natureza das cousas susceptíveis de movimento, alteração e mutação e finalmente filosofia matemática, sciência das cousas que tem uma quantidade numerável ou mensurável. A matemática, porém, compreende a arimética, quando aquella quantidade é expressa por um número absoluto, a música, quando se ocupa do número de sons (vozes), geometria, se trata da medida absoluta, e astrologia, se mede os corpos celestes e estuda os seus movimentos.

imagem de Salomão, sendo ilimitada, gera um amor e desejo progressivamente mais intensos e insaciáveis —, como o sedento que matasse a sede com água salgada.

Apezar da concordância sincrética, as ciências particulares são independentes e afirmam uma origem racional, quanto mais não seja no estabelecimento e fundamentação das suas verdades; mas a sapiência, fundida na dogmática, é obra de fé, e o seu conteúdo não carece de prova, sob pena de devir ciência. O problema da dupla verdade surgia, assim, com flagrancia lógica e imperiosa exigência de solução. Este problema, de relêvo na história do pensamento e cuja marcha dialéctica vai desde a incompatibilidade absoluta da crença religiosa e da ciência, quer em detrimento daquela, como nos filósofos gregos e racionalistas modernos, quer desta, como nos fideístas de todos os tempos e religiões, até às várias formas duma harmonia providencial, estabeleceu-o Leão Hebreu dum modo que patenteia logo a sua opinião: a unidade da verdade. «Como é possível, diz, que uma verdade seja contrária da mesma verdade?» «A verdade é sempre a mesma». «Uma verdade não pode ser contrária de outra verdade, e é necessário dar lugar a uma e a outra e concorda-las». «A verdade é sempre anexa e conjunta com a divindade, e irmã de todos os deuses».

Crete como era, aceitando a herança hebraica, religiosa e filosófica, concede a supremacia à fé, tanto mais que ela constitue de per si um saber suficiente⁽¹⁾ e um critério seguro na solução das antinomias entre o seu conteúdo e o de qualquer sistema filosófico⁽²⁾. Depende, é certo, o seu pensamento, por mais dum conceito, de Platão e Aristóteles; mas

(1) «Não vês alguns que não são sábios nem ignorantes? Que são então? São crentes da verdade...». E aos fieis que investigam diz-lhes: «tendo a luz do sol, procurais a luz de candeia...».

(2) «Conquanto seja mosaico, abraço-me na teologal sapiência, com esta via [platónica], que é verdadeiramente teologia mosaica». «Porque não aprovas, diz Sofia, estas sentenças do teu Platão, de quem costumias ser tão amigo? Não a aprovo, responde Filon, no nosso discurso, porque como dele diz Aristóteles, seu discípulo, se bem que de Platão sejamos amigos, mais amigos somos da verdade».

assimilando-os, acentuou a concordância destas capitais correntes da especulação hebraica com a Bíblia, suma de toda a ciência natural e espiritual, embora tivesse de forçar textos e por vezes decaísse no mais pueril concordismo. Não se pense, porém, que este fideísmo envolva a negação da filosofia. De modo algum; e até, pelo contrário, alarga o seu conceito. A verdade, pela universal unidade da sua essência, devem complexa, de mil faces, compreendendo desde o empirismo mais positivo até ao misticismo mais exaltado. Identica sempre e pela origem divina préfixada, pode o homem pelas luzes naturais atingi-la, ou, mais precisamente, encontra-la (que não descobri-la). Razão e fé são assim as duas vias da verdade no espírito humano: quando se encontram, harmonizam-se pela identidade de conteúdo, quando divergem, a razão cede à claridade da fé.

Sintetizando, pois, religião e filosofia verdadeira fundem-se, afinal, numa suprema identidade, quando a filosofia não é, em grau mais ou menos próximo, uma derivação da tradição mosaica, como, v. g. certas teses platónicas e em geral toda a especulação helénica.

Numa frase feliz—*«Philosophia veritatem quærit, theologia invenit, religio possidet»*, concretizou João Pico essa atitude. Difuso na exposição do pensamento, não a definiu Leão Hebreu com a fortuna daquele a quem os contemporâneos chamavam *«la fenice degli ingegni»*; mas a sua doutrina não é porventura o comentário dum idêntico conceito?

19. Una como a essência divina, a verdade é cosmopolita, e se Leão Hebreu a não investigou simultaneamente, como os néo-platónicos Iamblico e Proclo, nos filósofos gregos e nos sacerdotes de Jerusalém ou do Egito, nos magos da Caldeia ou nos gimnosofistas da Índia, todavia encontrava nos mitos e alegorias da teogonia helénica e, num grau menor, em Platão e Aristóteles, a expressão de verdades que a Bíblia revelára. Foram os primeiros pensadores gregos, poetas, e a linguagem poética a forma das primitivas concepções helénicas da vida e do mundo. Nelas vê a crítica moderna um obscuro pressentimento da verdade; mas Leão Hebreu, confundindo mito e

alegoria, considerava-as como criações reflexivas do espírito, velando uma verdade infável. A alegoria contém assim vários sentidos: o claro sentido literal (histórico), o obscuro sentido moral, quando «não alguma verdadeira inteligência das cousas naturais ou celestiais, astrologais ou teologais» (1). Para nós, hoje, será difícil surpreende-los; mas essa dificuldade constitui justamente a sua superioridade, pois que, alegorisando, os velhos poetas gregos obedeciam ao que Leão Hebreu chama a *lei da conservação da ciência*.

Há homens de espírito acanhado, incapazes de aprender, e confiar-lhes a ciência é ofender a natureza e a própria divindade. «Declarar demasiadamente a ciência verdadeira e profunda é lança-la aos inábeis em cuja mente se corrompe e adultera como o bom vinho em ruim vasilha».

A sua época provava-o e em tal grau, que, como pitorescamente, diz «pelo muito falar dos modernos raro se acha vinho intelectual que se possa beber sem estar adulterado». Mas outras razões justificam a alegoria: a concisão, exprimindo *in pauca multa* e facilitando a memorisação, a compenetração da beleza («agradável») com a verdade, e, sobretudo, a fixação da ciência.

Cimentada na medida dos versos, não podendo variar-se-lhe os termos, pécha a que o vulgo é atreito (2), nem o sentido,

(1) Dentre as várias interpretações vejamos como ex. a de Perseu, filho de Júpiter, que vencendo e matando Gorgon subiu aos céus. O sentido *histórico* da fábula é que Perseu pela participação de virtudes divinas (de Júpiter) ou por «ser descendente de um dos reis de Creta, Atenas ou Arcadia, que foram chamados Júpiter» matou Gorgon, tirano, porque significa a terra, e como era virtuoso ascendeu ao céu. O *moral* é expresso pela vitória da virtude (Perseu) sobre o vício «terreno e baixo» (Gorgon). Alegoricamente, no sentido *natural*, significa que a mente humana, filha de Júpiter, vencendo a natureza terrestre ascendeu às cousas celestiais, eternas, em cuja especulação reside a perfeição humana; *celestial*, que a natureza celeste, filha de Júpiter, tendo causado pelo seu continuo movimento a mortalidade e corrupção dos corpos terrestres, inferiores, se despegou deles e voando para o alto ficou imortal; *teologal*, que a natureza angélica, filha de Júpiter, criador de todas as cousas, afastando de si a materialidade, expressa em Gorgon, subiu ao céu.

(2) Por exemplo, ao amor, de significação universal, atribue-lhe um sentido particular.

perdura a alegoria e o seu conteúdo a coberto da deficiência de quem a assimile e das mais que prováveis deturpações dos vindouros (1). Os espiritos curtos ou superficiais apreciariam apenas o sentido histórico, ornado pelo verso; os inteligentes apreenderiam o sentido moral e os iniciados conheceriam a filosofia natural, astrologia ou teologia. A exposição filosófica sob a fôrma de alegoria poética é, pois, a lei da conservação da sciência. Foi sempre respeitada? De forma alguma; mas só os grandes espiritos, como Platão e Aristóteles, a podiam derogar. Platão, querendo «ampliar a sciência» usou só a alegoria, mas sem a medida do verso, e Aristóteles, mais inovador ainda, escreveu apenas «em estilo scientifico», sem imagens. Leão Hebreu alude ao diverso estilo destes dois filósofos e muito superficialmente acentua em Aristóteles a criação da prosa abstracta, em substituição do estilo simultaneamente abstracto e imaginativo dos filósofos anteriores. Todavia não vá pensar-se que, com a maior acessibilidade da linguagem, as suas doutrinas sejam transparentes. Não. Em Platão, velou-as a alegoria, suficientemente complexa para obstar à profanação do vulgo; no Estagirita, o esoterismo (2), a

(1) A prova fornecem-na «algumas regiões e religiões como os gregos e árabes, os quais tendo sido doutíssimos perderam quasi de todo a sciência. O mesmo se passou na Itália no tempo dos gregos e depois renovou-se esse pouco que temos no presente». O remédio, portanto, é encerrar «a sciência em cantares fabulosos e historiais...». Este conceito era banal. O M. de Santillana reflecte-o no *Prohemio é carta que... enviò al Condestable de Portugal con las obras suyas*, quando escreve: «E que coisa es la poesia... sinon un fingimiento de cosas útiles, cubiertas ó veladas com muy fermosa cobertura, compuestas, distinguidas e scandidas por cierto cuento, pesso e medida?»

(2) Leão Hebreu justifica este esoterismo da seguinte maneira: «... respondendo elle [Aristóteles] ao seu discípulo Alexandre Macedónio, o qual lhe escrevera maravilhado de que tivesse manifestado os livros tão secretos da sagrada filosofia, lhe disse que os seus livros eram publicados e não publicados, manifestos só aos que dele os tenham entendido.—Destas palavras notarás... a difficuldade e artificio que há na linguagem de Aristóteles». Noutra lugar, porém, diz que o Estagirita chama «seu ouvinte aquele cujo entendimento entende e filosofa ao modo do entendimento do mesmo Aristóteles, em qualquer tempo e lugar que se encontre».

concisão e compreensividade das suas expressões concorreram para a conservação do seu pensamento, cujo entendimento cabal exige um espirito de aptidões filosóficas. Mas apesar disto, a reforma de Aristóteles, com ter a justifica-la e preserva-la «a grandeza do seu engenho», viciou-a o consentir «o atrevimento» de «mentes inábeis» — árabes e escolásticos, muito provavelmente, como já notou Menéndez y Pelayo⁽¹⁾, escreverem «a filosofia em prosa solta», falsificando-a, corrompendo-a e arruinando-a.

A inovação deste filósofo é assim a contraprova da lei da conservação, radicando mais a necessidade da alegoria como método filosófico e expressão do pensamento.

Conquanto se apresente com certo brilho, nada tem de original esta doutrina. As suas origens gregas devem filiar-se, remotamente, em Pitágoras, impondo aos discipulos o noviciado, para a iniciação no significado oculto das palavras — didáctica que na escola alexandrina atingiu a forma prática típica, ao ponto de Proclo só na calada da noite transmitir aos ouvintes o verbo revelador da verdade — e sobretudo, na íntima contradição em que se debatia a cultura helénica nos ultimos tempos da sua existência autónoma: uma herança científica e filosófica, como outra não teve ainda o espirito humano, e a sobrevivência baixa de superstições religiosas. Tentando um supremo esforço de conciliação e de defesa perante a nova concepção da vida, o cristianismo, o néo-platonismo procurou demonstrar a unidade da cultura antiga, — fonte comum donde nasceram como irmãs gémeas a filosofia e a religião.

O mito surgia assim, simultaneamente, como uma obra divina⁽²⁾ e a expressão da verdadeira filosofia. Todos os alexandrinos, mais ou menos, partilharam esta concepção; nenhum, porém, com tanta fortuna como Salustio⁽³⁾. Expor

(1) Vid. *Hist. de las ideas estéticas en España*, t. III (1896), p. 28.

(2) Esta doutrina era tão difundida que o autor da *Exhortatio ad Grecos* (3) sentiu a necessidade de a refutar. Sobre a duvidosa atribuição desta obra a S. Justino, vid. Bardenhewer, *Patrologia*, (tradução do alemão por Solá), Barcelona, 1910, p. 56.

(3) Vid. além do clássico Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, II (Paris, 1846), p. 120 e seg., a monografia de Passamonti, *La*

todo o *De diis et mundo* seria uma derivação inútil; mas não deve omitir-se a sua classificação dos mitos⁽¹⁾ e sobretudo a afirmação da utilidade destes: evitar o desprezo e profanação do vulgo e incitar o bom filósofo a pensa-los, pela verdade oculta e simbólica, que encerram. Apesar deste paralelismo, Leão Hebreu muito provavelmente não conheceria no original a especulação grega; mas não ignorou a sua repercussão entre os árabes e mórmente entre os judeus. No muito lido *Moréh Nebuchim* de Maimônides, porventura o livro que mais intimamente assimilára, encontrou uma completa justificação da alegoria, pelo duplo mistério, da essencia e da didáctica, que envolve a metafísica e a física⁽²⁾. As ideas fundamentais deste célebre rabino, a quem, não sem motivo, alguns apelidam de *Santo Thomaz do Judaismo*, constituem, embora sob outra forma, a fonte próxima dos *Diálogos*; mas não deve esquecer-se, como causa geral, que o pensamento hebraico sempre que se aproximou do pensamento não hebraico recorreu à alegoria, como único *processus* fecundo de enxertar ideas novas em ideas antigas, aceitar aquelas sem renunciar a estas, mantendo assim a unidade da crença e da razão. Desde o exílio que este método baseava a actividade intelectual hebraica, chegando mesmo a constituir um verdadeiro género literário, a *Midrasch*⁽³⁾. Em conclusão, pois, a doutrina de Leão Hebreu não é mais que a expressão *sub specie temporis* duma velha attitude.

dottrina dei miti di Sallustio Filosofo Neoplatonico, in Rend. Acad. Lincei (sc. morais, etc.) série v, vol. 1 (1892) 642 e seg.

(1) Em 5 grupos: teológicos (natureza dos deuses), físicos (acção dos deuses no mundo), psíquicos (operações psicológicas), materiais (deificação dos objectos) e mixtos. Conquanto se afaste, Leão Hebreu recorda a, ao classificar objectivamente as alegorias em morais (biografia dos deuses), naturais (exposição dos vícios e virtude dos deuses), astrológicas (intervenção dos deuses inferiores no mundo da geração) e teológicas (deuses celestiais).

(2) *Guide* etc., (trad. Munk) esp. 1, Intr. e cap. 34.

(3) Cf. Karpe—*Étude sur les origines et la nature du Zohar*. Paris, 1901, p. 14-18; 527-8, etc.

CAPÍTULO III

DEUS E O UNIVERSO

20. Para Leão Hebreu a existência de Deus é um postulado imediato, uma intuição, que a fé garante e o mundo na sua origem e finalidade revela; e o seu conceito tão elevado, em relação à pequenez do espírito humano, que este mal podia anteve-lo se não fosse iluminado pela própria sabedoria divina. Vãs todas as tentativas de demonstração, não curou igualmente o nosso filósofo de ordenar um sistema de determinações positivas dos atributos divinos; todavia, esparsas, aqui e além, o leitor depara com uma ou outra atribuição, onde se fundem, em regra, a dogmática do judaísmo com concepções platônicas. O que palpita nos *Diálogos* é um místico amor divino, e sobretudo, a íntima necessidade de unir Deus ao mundo, substituindo pálidamente, receosamente, o Deus transcendente da tradição por um Deus em certo modo imanente. Assim é que Deus é o primeiro sêr, de cuja «participação» todas as cousas existem, o acto puro e o supremo entendimento, do qual dependem o entendimento, acto, fôrma e perfeição, e o fim para que tudo tende.

É o verdadeiro bem-aventurado, que de nada carece, e agindo, procede sempre por livre omnipotência, nunca por necessidade. É a fonte donde todo o ser deriva: as cousas, o universo, não podem existir nem conceber-se sem Deus. A razão e palavra humanas não conseguem representar-se «a pureza intelectual das cousas divinas»; mas, apesar desta radical incapacidade, a razão surpreende claramente que no intellecto divino «estão todas as cousas essencialmente, não só em razão

do intellecto, mas ainda causalmente, como em primeira e absoluta causa de todas as cousas que existem; de modo que é a causa que as produz, a mente que as governa, a forma que as informa, e para o fim que as dirige são feitas: dele vêm e para êle finalmente volvem como último e verdadeiro fim e comunt felicidade». Essencia primeira tudo depende dele, e nele se contêm espiritualmente, sem divisão nem multiplicação, antes em simplicissima unidade (1).

21. Deus é, pois, o principio de todas as cousas: sê-lo-há também do seu entendimento, isto é, assim como o sábio precede a sabedoria, Deus precede o seu entendimento? Para Aristóteles o entendimento primeiro é uno com Deus, e só a palavra «e maneiras de filosofar de nós outros ácêrca da sua simplicissima unidade» os fazem ser diferentes. A essência divina identifica-se com a suma sabedoria e entendimento e «sendo purissima e simplicissima unidade produz o único universo com todas as suas partes ordenadas à união do todo; e assim como o produz o conhece todo, as suas partes e partes destas num simplicissimo conhecimento, isto é, conhecendo-se a si mesmo, que é suma sabedoria». O conhecimento divino abrange assim numa simples mirada o universo, no seu conjunto e detalhe, e duma forma mais perfeita e completa que o conhecimento-sintese. Este «é causado pelas cousas conhecidas

(1) Ao comentar as alegorias e mitos helénicos — matéria de quasi todo o *Dial. II* — Leão Hebreu expõe o conceito de Deus segundo os «poetas gentílicos». O sumo Deus para eles é a causa primeira produtora e mantenedora do universo, à qual chamam ordinariamente Júpiter (outros Demogorgon) que significa «pai auxiliador». Mais tarde porêem, generalisou-se êste nome, applicando-o ao segundo dos sete planetas, pelo clarissimo resplendor, excellentes efeitos e benéfica influencia na geração humana, e, no mundo inferior, ao fogo, o mais activo dos elementos, e até a alguns homens, como Lissania, da Arcadia. Além deste, admitem ainda os deuses celestiais —, pela immortalidade e divindade das suas almas, verdadeiros entendimentos puros, sem matéria e sempre em acto —, os do mundo inferior: elementos, mares, etc., paixões, e applicam-no aos homens heroicos, por actos dignos de eterna memória. Se isto revela um conhecimento da mitologia, deve porêem notar-se que conceitos neo-platónicos e cabalísticos lhe viciaram a interpretação —, o que constitue, talvez, o seu maior mérito.

e em conformidade com elas diviso, multiplicado e imperfeito, em quanto que aquele conhecimento é causa primeira de todas as cousas e de cada uma delas de per si e portanto livre; e não tendo necessidade dos efeitos para o conhecimento, pode pela unidade e simplicidade do entendimento ter um conhecimento infinito e perfeitissimo, assim de todo o universo como de cada uma das cousas produzidas, até à sua última parte. «Filosofando por esta via peripatética da essencia divina», é óbvio que Deus é a sua própria sabedoria, primeiro entendimento, idea do universo e formosura (1).

Nem todos os filósofos, porém, assim pensam, não faltando quem afirme que «a sabedoria, entendimento divino, idea do universo é de alguma maneira distinta e outra que o Sumo Deus». Esta opinião «parece» ser de Platão, porque para êle «entendimento e sabedoria divina (que é o verbo ideal) não é propriamente o Sumo Deus, ... mas uma cousa sua dependente e emanante, como a luz do sol, não apartada nem dele distinta realmente. A êste seu entendimento ou sabedoria chama opifica do mundo, ... em cuja simplicidade e unidade se contém todas as essências e fôrmas do universo, às quais chama ideas... O Sumo Deus (a quem alguma vezes chama sumo bem) diz ser sôbre o primeiro entendimento, isto é, a origem donde o primeiro entendimento emana, não ente, mas super-ente, porque a essencia primeira é o primeiro ente e o primeiro entendimento, a primeira idea; e acha-o tão oculto à pura e abstracta mente humana, que mal encontra nome que lhe dê. Por isto, a mais das vezes lhe chama *Ipse*, sem outra propriedade de nome, temendo que algum outro que a mente humana possa produzir e a lingua material pronunciar seja capaz de alguma propriedade do sumo Deus».

Por fim, além destas soluções extremas, Leão Hebreu, apresenta ainda a de alguns «peripatéticos», como Avicena, Algazel, Maimónides, eclecticamente composta «das duas vias

(1) Cf. em Arist., *Met.* 1, c. 2, 20, c. 9, 3. Vê-se assim que Leão Hebreu abandonou a apócrifa *Teologia de Aristóteles* para seguir os verdadeiros textos, embora mais adiante (p. 73 e 74) seja o emanatismo desta obra, ou doutra semelhante, que parece informar o seu pensamento.

teologais de Aristóteles e Platão». Veremos mais tarde as suas opiniões; por agora notaremos apenas, resumidamente como o nosso filósofo, que para eles «o motor do primeiro céu (corpo que contém todo o universo) não é a primeira causa, mas o primeiro entendimento ou inteligente primeiro, imediatamente produzido pela primeira causa, a qual é sobre todo o entendimento e motores dos corpos celestiais».

Apreciar o valor exegético destas interpretações levar-nos-ia muito longe. Basta fixar que se acentuou em Platão e Aristóteles uma diferença que uma melhor análise dos textos não consente, pois as suas doutrinas de certo modo se completam, exprimiu, pelo contrário, o verdadeiro sentido do pensamento de Maimónides e dos filósofos árabes. Dos fundamentos intrínsecos destas opiniões não curou Leão Hebreu; e de crítica limita-se superficialmente a afirmar que a ultima opinião apresentada «é mais baixa, diminuta e menos abstracta» que qualquer das duas vias com que se formou e a censurar Aristóteles pela ignorância da «sabedoria» hebraica. Para a doutrina platónica vai a sua adesão, não pelo valor intrínseco, mas porque traduz a sua crença e patenteia a antiga sabedoria, que o Estagirita desconheceu. «Sabida cousa é que sou mosaico, na sabedoria teologal me abraço com esta segunda via, porque é verdadeiramente Teologia Mosaica, e Platão, que teve maior notícia desta antiga sabedoria que Aristóteles, seguiu-a. Aristóteles, cuja vista nas cousas abstractas foi algum tanto mais curta, não tendo o ensino dos nossos teólogos antigos, como Platão, negou aquella oculto que elle não pode ver e juntou à summa sabedoria a primeira formosura, da qual, saciado o seu entendimento, sem vêr mais adiante, afirmou que era o primeiro principio incorpóreo de todas as cousas. Mas Platão, tendo aprendido com os velhos do Egipto, pode avançar mais; mas não alcançando vêr o oculto principio da summa sabedoria ou primeira formosura, fê-la o segundo principio do universo, dependente do sumo Deus, principio de todas as cousas. E embora Platão fosse mestre de Aristóteles tantos anos, afinal, nas cousas divinas, tendo sido Platão discípulo dos nossos velhos, aprendeu de melhores mestres e mais que Aristóteles dele, porque o discípulo do discípulo não

póde alcançar o discípulo do mestre. Aristóteles foi subtilíssimo, mas eu creio que na abstração o seu engenho não podia subir tanto como o de Platão, e não quiz, como outros, crêr no mestre naquilo que as próprias forças do engenho não lhe descobriam».

Mais interessante ainda é a prova que «Moisés e os outros santos Profetas» significaram esta verdade platónica. Transcreve-la-hemos pela fórma como ilustra o sincretismo de Leão Hebreu e documenta a sua concepção do platonismo.

«As primeiras palavras que Moisés escreveu, foram: No princípio criou Deus o céu e a terra. A antiga interpretação caldea, onde nos outros dizemos — no princípio — diz: com sabedoria criou Deus o céu e a terra —, porque a sabedoria se diz em hebreu princípio, como disse Salomão — princípio é a sabedoria — e a dição *in*, póde significar *cum*. Vê como a primeira cousa que nos mostra é que o mundo foi criado por sabedoria e que a sabedoria foi o primeiro princípio criante, para nos declarar que o sumo Deus criador, mediante a sua suma sabedoria, formosura primeira, criou e fez formoso todo o universo criado. Assim as duas primeiras palavras do sábio Moisés exprimiram os tres graus do formoso — Deus, Sabedoria e Mundo — e o sapientíssimo rei Salomão, como sequaz e discípulo do divino Moisés, declara esta suprema sentença nos *Provérbios*, dizendo: O Senhor com sabedoria fundou a terra, compoz os céus com suma sciência; por seu entendimento foram rotos os abismos, e os ceus distilam rócio...

Os nossos primeiros... não disseram, criou Deus sábio ou sábiamente, mas sim criou Deus com sabedoria, para mostrar que Deus é o sumo criador, e a sabedoria meio e instrumento da criação. E isto verás mais claro no dito do devoto rei David: com a palavra do Senhor foram feitos os céus e com o espirito da sua boca todo o seu exército. O verbo é a sabedoria, semelhante ao espirito que sae da boca, que assim emana do primeiro sábio a sabedoria, não sendo a mesma cousa, como diz Aristóteles. E para maior evidência, considera como claramente o apresenta o rei Salomão, nos *Provérbios*, quando principia dizendo: Eu sou a sabedoria; e declara como

ela contêm todas as virtudes e formosuras do universo, sciências, prudencias, artes e virtudes abstinentes.

Repara, ó Sofia, com quanta clareza nos mostrou êste sapientissimo rei, que aquella suma sabedoria emana e é produzida do sumo Deus, (não sendo a mesma cousa, como quer Aristóteles) e à qual chama «princípio do seu caminho», porque o caminho de Deus é a criação do mundo e a suma sabedoria o princípio pelo qual foi o mundo criado...»

Leão Hebreu expõe esta identificação com um desenvolvimento raro, senão único, na história da filosofia, e por uma forma onde mal se distingue se hebraizou Platão ou platonizou a Bíblia — embora, em consequência, uma e outra atitude se fundissem no mesmo resultado. Apoiado na idea duma degradação da antiga sabedoria, dos hebreus a Platão, de Platão a Aristóteles, esta harmonização é um dos ultimos ecos da velha doutrina, cara aos judeus helenistas, da inspiração mosaica de toda a filosofia grega; mas apesar de não ser original, tem contudo o mérito de chamar a atenção para êste aspecto do platonismo, ignorado ou esquecido na sua época, e de o defender com tanto vigor que Tullia d'Aragona, no *Diálogo della infinità di amore*, julgando superiores os *Diálogos* a toda a literatura amorosa, elogia-o «massimamente quando entra nelle cose della fede giudaica» (1).

22. O entendimento divino, posterior a Deus, como acabamos de vêr, é a própria sabedoria, verbo e mente de Deus, porque se em todo o entendimento actual produzido, sabedoria, cousa entendida e entendimento, constituem uma única cousa em si (2), embora nós outros representemos esta pura unidade sob três modos diversos, muito mais o deve ser «no

(1) In-*Trattati d'Amore del Cinquecento*, ed. Zonta (Bari, 1912), p. 224. (É o vol. 37.º da col. *Scrittori d'Italia*).

(2) Solmi, *ob. cit.*, p. 37, not. 1, indica como fontes Aristóteles, *Met.*, xu, 7-9, e *De anima*, iii, 4, cuja doutrina foi desenvolvida pelos néo-platónicos, Plotino, *Enneades*, i, 9, 1; iv, 3-17, 8-16 e Proclo, *Theol. plat.*, i, 23. Através da cabala foi completada por Leão Hebreu (Franck, *La Kabbale*, p. 27 e 28).

sumo e puríssimo entendimento divino, que é em todos os modos *uno* com a sabedoria Ideal». Espelha-se êste entendimento na perfeição do mundo, mas não se identifica com êle, embora o sustente perenemente e nele se distribua «em unidade multifária... em tão grande distância da sua perfeição, quanto é a do efeito à eminente causa».

23. O mundo é assim uma obra divina; ¿mas se «a vida de Deus é a criação do mundo» porque não será êste eterno, se aquele o é? A diferença seria ainda grande, porque «*ab eterno* Deus teria sido produtor e o mundo *ab eterno* produzido. Só êle é gerador, não gerado; só êle é o verdadeiro eterno, pois é, foi e será sempre principio e causa de todas as cousas, sem que nele se dê alguma sucessão temporal: tudo o mais é eterno por participação».

Leão Hebreu, porém, não aceitou a conclusão que o problema, esclarecido com a restrição final, impunha. Crente, como podia repudiar o relato bíblico da criação, aceite por todas as escolas hebraicas e defendido veementemente por seu pai, no já citado *Miphehaloth Elohim* (As obras de Deus)? Por isso, como filósofo que pretendia ser, justificou-o racionalmente, ou melhor, repetiu e sintetizou a brilhante argumentação de Maimônides, de tão grande influência na escolástica cristã (1).

Para a compreensão das páginas que seguem e origem histórica do problema, basta notar que se o homem procurou sempre abranger numa intuição ou visão geral a totalidade de problemas que a contemplação do universo lhe desperta, se de Tales a Plotino, a despeito da crítica de Sócrates, as soluções se sucedem, nenhuma, porém, teve mais rica fortuna histórica que a de Aristóteles. Nesta concepção, simultaneamente ampla e detalhada, Deus era a inteligência eternamente imóvel, o simples motor duma matéria primeira eterna como

(2) Vid. a excelente monografia de Rohner — *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*. Münster, 1913 e Bonilla y San Martín, *Historia de la Filosofía española*, t. II (Madrid, 1911), p. 405 e seg.

êle, causa primeira e final dos movimentos celestes, circulares, perpétuos e necessários, — movimentos que na sua incessante periodicidade determinavam todos os movimentos do mundo sublunar. Em face desta síntese, erguiam-se as teologias judaica, cristã e árabe, uniformemente afirmando a livre criação do mundo por Deus, que dirige a sua obra com omnipotente providência. O desacôrdo, a opposição era flagrante; tão flagrante, que o crente a quem as luzes e uma certa cultura rasgassem o espirito não poderia aceitar que a verdade tivesse sido revelada na *Biblia* ou no *Alcorão* e demonstrada nas obras do Estagirita. Partindo de origens diversas, os ataques destas teologias convergiam quasi todos para o mesmo ponto: a noção de matéria, especialmente de matéria primeira, eterna, sem comêço no tempo, porque dela derivava a eternidade do mundo e conseqüentemente a impossibilidade da criação (1).

Leão Hebreu, seguindo Maimônides, classificou as concepções cosmogônicas que admitiam a existência de Deus e sua eficiência no mundo, — as únicas a que atendeu — em três grupos:

a) Opinião de Aristóteles e dos peripatéticos.

O mundo é, como Deus, eterno. Todavia há uma diferença profunda: Deus é «produtor *ab eterno*, e o mundo produzido *ab eterno*» (2), aquele, causa eterna, êste efeito eterno (3).

(1) Para mais desenvolvimento vid. o monumental trabalho de Duhem, que honra a ciência francesa: *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*. Paris, t. iv (1916), p. 309-20.

(2) ¿ Será correcta esta interpretação? Parece-nos que sim, excluindo porém o latente conceito da criação; todavia recordamos ao leitor que o assunto tem sido e por certo continuará a ser discutido. Célebre é a controvérsia entre Zeller e Brentano, renovada por Stöckl e Rolfes. Zeller e Stöckl sustentavam que o conceito de criação é extranho a Aristóteles; Brentano e Rolfes, o contrário. Vid. Zeller, *Phil. der Griechen*, 2^a, p. 369 (1879); Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, 1867; Elser, *Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes*. Münster, 1893 (cit. por Rohner, *ob. cit.*, p. 31, not. 1) e Farges, *L'idée de Dieu dans Aristote*, in-*Annales de Phil. Chrétienne*, t. xxix, n.º 6 (Março de 1894), p. 560 e seg. Em qualquer destas obras, sobretudo Zeller, encontra o leitor a exposição e discussão do problema, inabordável numa simples nota.

(3) Cf. *Le Guide des égarés*, trad. Munk, II, p. 110-2.

- b) Opinião dos fieis (todos os que «crêem a sagrada lei mosaica»).

O mundo não foi produzido *ab eterno*, mas criado do nada em princípio temporal (1).

- c) Opinião de Platão e de «vários filósofos».

No *Timeu* afirma a criação do mundo por Deus, produzindo-o do caos, matéria confusa donde todas as cousas foram geradas. Só a matéria primeira ou caos é eterna; o mundo teve princípio temporal (2).

a) Opinião de Aristóteles

Leão Hebreu expõe lacônicamente os fundamentos do opinião atribuida ao Estagirita, porque «a suficiência» levá-lo ia muito longe; contudo apresenta ainda sete argumentos, assimilados em Maimonides, que não cita.

I) ARGUMENTOS NATURAIS

- 1) Eternidade da matéria primeira.

A matéria primeira não poderia ter tido princípio, porque *nihil ex nihilo oritur*. Se tivesse sido criada, duma outra teria a sua origem, e assim sucessivamente; mas como a série de causas não é infinita, é necessário admitir uma matéria «ver-

(1) *Guide cit.*, II, p. 104-7.

(2) *Guide cit.*, II, p. 107-9. A exposição mítica do *Timeu* obscurece o pensamento de Platão: daí as interpretações várias. Os mais antigos platônicos e mais tarde os néo-platônicos pretenderam que Platão, como Aristóteles, admitira a eternidade do mundo; mas já S. Clemente de Alexandria o interpretára no sentido da criação *ex nihilo*, considerando Deus não só como autor da ordem do mundo, como da própria matéria primeira. A mesma divergência ainda hoje subsiste. Henri Martin, cujos *Études sur le Timée de Platon* são justamente célebres, chega a conclusões próximas da interpretação do texto. Assim: 1) Deus não criou a matéria primeira dos corpos, isto é, a substância indeterminada; 2) nem a matéria segunda, isto é, o caos eterno, 3) criando só a ordem do mundo, mas não de toda a eternidade (II, p. 179 e seg.). (Apud *Guide*, II, p. 109-111).

dadeiramente» primeira, sem começo temporal⁽¹⁾.

2) Eternidade da geração e corrupção.

A geração e corrupção que desta matéria derivam são eternas, porque sendo a matéria primeira de ser imperfeito é necessário que seja sempre informada «por alguma forma substancial», pois toda a geração é precedida pela corrupção e *vice-versa* ⁽²⁾.

3) Eternidade do céu.

Se o céu não fôsse eterno seria corruptível; mas o céu não tem contrários, como se prova pela sua imutabilidade em substância, qualidade e forma esférica, — a única que carece de contrariedade; portanto é eterno, pois a corrupção e geração resultam de «superação» dos contrários, como se verifica nos elementos e seus compostos ⁽³⁾.

4) Eternidade do movimento.

O movimento é eterno, porque se o não fôsse teria principio. Mas a sua geração, que é movimento, seria anterior ao pretendido movimento primeiro, o que é contraditório. Não podendo dar-se um *processus in infinitum* nos movimentos gerados é necessário admitir o movimento eterno. No movimento circular acresce que qualquer ponto pode indiferentemente considerar-se como principio ou fim ⁽⁴⁾.

5) Eternidade do tempo.

O tempo sendo a medida do movimento deve ser como êle eterno. Demais, não pode marcar-se um instante como principio primeiro, porque seria

(1) Cf. *Guide cit.*, II, p. 115. O lugar arist. encontra-se na *Phys.*, I, cap. 9.

(2) *Guide cit.*, II, p. 117.

(3) *Guide cit.*, II, p. 116. Cf. *De caelo*, I, cap. 3, p. 10 e seg.

(4) *Guide cit.*, II, p. 115 e 116. Cf. *Phys.*, VIII, cap. 1.

simultaneamente fim do passado e começo do futuro (1).

II) ARGUMENTOS TEOLÓGICOS

6) Natureza de Deus.

O conceito de Deus, cuja natureza é eterna e imutável, exige que a sua obra, o universo, seja eterna, pois o efeito deve corresponder à causa (2).

7) Fim da obra divina.

Deus criando o mundo quiz realizar o bem; ora este bem deve ser eterno, porque nada obsta à onipotência de Deus, que é o sumo criador (3).

b) Crítica destes argumentos pelos fieis. (Judeus)

No campo actual da nossa experiência, *naturalmente*, estes argumentos aristotélicos impõem-se, pois do nada, nada se pode fazer; mas *miraculosamente*, pela onipotência divina, todas as cousas podem derivar do nada, não positivamente, isto é, o nada constituindo a matéria das cousas, mas no sentido de que Deus pode fazer as cousas sem precedência de qualquer matéria. Criar do nada significa, pois, uma passagem do não-ser ao ser. Se este é o modo de produção expresso no conceito de criação, é evidente que Deus pôde criar a matéria primeira e conseqüentemente dar começo ao tempo e aos *processus* que da matéria primeira resultam.

Leão Hebreu não resolveu, como Maimónides, separadamente os argumentos de Aristóteles, nem procurou demonstrar a possibilidade da criação. Afirmou-a apenas, limitando-se a contestar, pela liberdade divina, a necessidade do mundo (6.º argum.) e a negar a possibilidade do conhecimento que o 7.º argum. presuppõe. Limitada como é, não pode a razão desvendar a sabedoria divina nem alcançar o «próprio fim» que ela manifesta nas suas obras; e comquanto

(1) *Guide cit.*, II, p. 115. Cf. Arist. *De caelo*, I, cap. 9 e *Phys.*, IV, cap. 12.

(2) *Guide cit.*, II, p. 119.

(3) *Guide cit.*, p. 119-120.

o bem-eterno seja para nós mais digno que o transitório, quiçá a onipotência e liberdade criadora de Deus se revelá mais claramente na criação *ex nihilo* que *ab eterno*, pois esta pareceria «uma dependência necessária» e não patentearia que o mundo foi feito por livre graça e esplêndido benefício de Deus, como diz David.

Finalmente, como razão «universal» contra toda a argumentação peripatética e explicação da sua deficiência, aduz Leão Hebreu o insignificante conhecimento que Aristóteles alcançou «da suma sabedoria de Deus», não conseguindo surpreender-lhe a intenção nem a finalidade.

Conhecendo, como conhecia, o *Guia* de Maimónides, surpreende à primeira vista a superficialidade desta crítica,— tão superficial que Sofia, a sua interlocutora, comentando-a, lhe diz: «Bastam-me as tuas razões para me defender do Peripatético, que não para o ofender». Mas formulado o problema no restricto campo da fé, exigiria porventura uma maior justificação racional? Ele próprio declara que a fé, desde que «não seja ofendida pela razão» não necessita de prova, «porque então seria ciência e não fé».

c) Opinião de Platão

Ao espírito crédulo e platonisante de Leão Hebreu não acudiram as dúvidas que hoje dividem, e por certo dividirão sempre, os intérpretes do platonismo e em especial do mítico *Timeu*. Herdando esta interpretação de Maimónides, numa tão grande boa-fé que nem procura comprovar a sua veracidade, analisou-a como se fôsse a expressão exacta do pensamento de Platão. Ecléctica na forma e no fundo, o que a aproxima da solução fideista, afasta-a da aristotélica e *vice-versa*: com aquela tem de comum a criação temporal do mundo, com esta, a eternidade do caos (matéria primeira). Não se pense, porém, que este eclectismo platónico esteja a igual distância daquelas soluções. Não. Entre Platão e Aristóteles a diferença é profunda; mas entre Platão e a *Bíblia* é só exterior, porque se afirmou a eternidade do caos, à primeira vista contrária ao relato bíblico, «foi para pôr a criação

mosaica não despida de razão filosófica, porque êle quiz ser e parecer ainda mais filósofo, que crédulo da lei». Num sincretismo assim entendido não havia contraditórios que não encontrassem a sua harmonia numa síntese! Não se apoiou, como já dissémos, no texto do *Timeu*, contudo conhece-lo; todavia esta interpretação era-lhe tão cara, que empregou o melhor da sua dialectica em explicar porque Platão postula a eternidade do caos, afirmando depois que «o mundo foi feito de novo». Em primeiro lugar não contradisse «aquele dito dos antigos tão largamente afirmado» que de nada nada se pode fazer, e respeitou o velho principio, expresso já pelos «primeiros que fabulosamente teologizaram dos Deuses» da anterioridade do «grande Deus Demogorgon», da eternidade e do caos, à criação do mundo. Mas a verdadeira razão, aquella pela qual «tantos excelentes antigos» aderiram ao fundador da Academia, baseia-se em que o mundo, no conjunto como em cada uma das suas partes, é composto duma substância comum informe e de uma forma.

É da participação dêstes dois elementos que resultam as cousas; e se o informe preexiste à formação do mundo, «segue-se e é necessário conceder que assim como o mundo formado foi feito de novo, o caos informe não o foi jámais, antes haja tido ser *ab eterno*. Agora poderás entender a razão de aquelle dito dos antigos, que de nada nada se faz, pois o fazer exprime formação nova, e a forma é relativa ao informe de que se faz, pois sem informe nada se pode fazer. É pois necessário que assim como o mundo formado foi feito de novo, assim o informe caos tenha sido *ab eterno* produzido por Deus». É produzido por Deus — conclusão que não estava nas premissas —, porque não pode conceber-se sem «causa produtiva» que seja ao mesmo tempo a forma mais universal. Precizando a opinião attribuída a Platão, no fundo, de Leão Hebreu, poderemos agora dizer que Deus produziu *ex se* e *ab eterno* a matéria primeira ou caos, formando mais tarde com ella o mundo (1). Mas um novo problema surge: o das relações entre a forma e a matéria.

(1) «Deus não é formado nem tem forma, mas é em si mesmo a summa

¿Serão simultâneas, ou a matéria será primeira «em origem natural» e «antecipação temporal»?

Não existindo informe puro, isto é, matéria sem forma, as soluções que à primeira vista se apercebem são a de Aristóteles ⁽¹⁾ (eternidade da forma e matéria) e dos fieis; mas numa como noutra a matéria é primeira naturalmente e não em antecipação temporal. Leão Hebreu, porém, admite a prioridade absoluta da matéria em relação à forma, porque se essencialmente aquela é anterior a esta, como o sujeito ao atributo, também o é cronologicamente, porque, como provou Aristóteles, a matéria contém sempre em potência qualquer forma. É certo que o Estagirita restringia a matéria sucessivamente informada ao mundo inferior da geração e corrupção, negando-a ao mundo celestial, onde subsistia eternamente informada; mas esta dualidade é inconcebível, porque, como provou Platão, um corpo não pode formar-se sem a preexistência duma matéria informe. Conseqüentemente, é a mesma matéria que povôa o mundo celestial e constitue os corpos inferiores ⁽²⁾ e assim como o universo tem um pai comum a todas as suas partes, que é Deus, tem uma mãe comum, que é o caos ou matéria primeira.

d) Opinião de Leão Hebreu

Não se pronuncia abertamente Leão Hebreu por nenhuma destas opiniões; mas pela forma como expõe e comenta Pla-

forma, de quem o caos e todas as suas partes participam forma e de ambos se fez o mundo formado e todas as suas partes. O pai das quais é aquela divina formalidade e a mãe o caos, ambos *ab eterno*. Mas o perfeito pai produziu de si a substância imperfeita mãe, e de ambos são feitos e formados de novo todos os filhos mundanos, os quais têm como matéria a formalidade paterna.»

⁽¹⁾ Para Aristóteles a forma indica o que alguma cousa é na realidade, enquanto que a matéria exprime a faculdade de ser alguma cousa. Cf. *De anima*, II, 1; VIII, 2; *Met.*, IX, 6 *et passim*.

⁽²⁾ Os entendimentos puros são almas puras e formas de corpos celestes, sem materialidade, conquanto alguns platônicos afirmem que também são compostos de matéria.

tão, parece não violentar-se o seu pensamento convertendo-o num discípulo da Academia. A opinião de Aristóteles, como provára Maimónides, minava os fundamentos da religião; ¿mas a de Platão? ¿Não podia porventura o crente aceitá-la sem renunciar à mínima consequência do dogma? Maimónides afirmara-o⁽¹⁾, e em todo o longo decurso da especulação judaica a diversidade de opiniões sobre a existência e conceito da matéria primeira provava-o⁽²⁾. Se, portanto, a doutrina do *Timeu* concordasse com o relato bíblico, que obstaría a que o crente a aceitasse como expressão do pensamento divino?

(1) *Guide cit.*, II, p. 197-98: «Cependant, si l'on admet l'éternité selon la deuxième opinion que nous avons exposée, qui est celle de Platon, et selon laquelle le ciel aussi est périssable, cette opinion ne renverse pas les bases de la religion, et il ne s'ensuit point la négation du miracle, mais au contraire, son admissibilité. On pourrait interpréter les textes dans son sens et trouver, dans les textes du Pentateuque et ailleurs, beaucoup d'expressions analogues auxquelles elle pourrait se rattacher et qui pourraient même lui servir de preuve. Cependant, aucune nécessité ne nous y oblige, à moins que cette opinion ne put être démontrée, nous n'inclinons pas vers cette opinion...».

(2) Podem dividir-se em três grupos: os que a registam por inconciliável como dogma; os que a admitem, fazendo-a uma substância criada e finalmente os que a admitem como coexistente e coeterna. «Entre os primeiros figuram Saadyah, nas suas Crenças e opiniões, e Abrabanel [Isac] (*Com. à Thorah*, III). Entre os segundos encontram-se já certos doutores do Talmud, segundo Graëtz (*Gnosticismus und Judentum*; cf. Hirschfeld, *Frankels Zeitschr.*, 1846, IX, p. 354), e o Midrasch, onde se lê no *Beresch. Rab.*, 12: «Os seis dias da criação não foram mais que um desenvolvimento, como que uma maneira de fazer a colheita de figos maduros. Cada um teve a sua hora de amadurecimento», isto é, toda a substância das cousas foi criada dum jacto e em seguida cada cousa distinta dela saiu por seu turno. (Cf. Raschi sobre o *Génesis*, 2, 4). É também a opinião do R. Nissim nas suas *Deraschoth* e de Nachmanide nas primeiras páginas do seu *Coment. à Thorah*. — Iuda Hallevi, no *Kuzari I*, § 67, exprime uma opinião intermédia. Sem declarar a matéria primeira incompatível com o dogma judeu, prefere admitir a criação pura e simples. Do mesmo modo Maimónides, *Guia*, II, 6. Finalmente dentre os que se compreendem no 3.º grupo, figura Gersonide [Levi ben Gerson] nos seus *Milchamoth*, § 17. Em todas estas opiniões trata-se unicamente dum principio material, alguma cousa como a *ὕλη* platónica». Karppe, *ob. cit.*, p. 374-75.

Ora Leão Hebreu, compraz-se, neste ponto também, em converter Platão num discípulo de Moisés. «Este vocábulo — *In principio*, pode significar em hebraico, antes; dir-se há, pois, — antes que Deus criasse e apartasse do caos o céu e a terra —, isto é, o mundo terrestre e celeste, a terra, que é o caos, estava sem fruto e vazia; e mais propriamente, confusa e descomposta, isto é, oculta, e era como um abismo tenebroso de muitas águas, sôbre o qual soprava o Espírito divino, como um grande vento sôbre um pélago, que aclara as tenebrosas, íntimas e ocultas águas, tirando-as fora com sucessiva inundação. Assim fez o Espírito divino, que é o sumo entendimento cheio de ideas, o qual comunicado ao tenebroso caos criou nele a luz por extracção das substâncias ocultas iluminadas de formalidade Ideal. No segundo dia poz o firmamento, que é o céu, entre as águas superiores, que são as essências intelectuais, as quais são as supremas águas do profundissimo caos, e entre as inferiores, que são as essências do mundo inferior gerável e corruptível. E assim dividiu o caos em três mundos: intelectual, celeste e corruptível. Depois dividiu o inferior dos elementos, a água da terra, e descoberta a terra fez brotar as hervas, árvores e animais terrestres, voláteis e aquáticos. E depois no sexto dia, alfim de tudo, criou o homem. E desta maneira, sumariamente dita, entendem estes [cabalistas] o texto da criação mosáica e crêem denotar que o caos fôsse antes da criação confuso e pela criação diviso em todo o univérso».

É certo que, como lhe objecta Sofia, a sua interlocutora, nem «a razão absoluta», nem «determinada fé» impõem a sua aceitação; mas tudo, desde o desenvolvimento que lhe dá até à sua concepção do platonismo e tendências sincréticas do seu espirito, permite supôr que aderiria a esta opinião. Se por um lado ela concorda com a *Bíblia*, por outro facilmente se harmoniza com Aristóteles, porque, contendo alguns dos seus fundamentos, como os dois argumentos teológicos, não a atinge a argumentação peripatética, v. g. a impossibilidade da criação *ex nihilo*. É na identidade da eternidade do caos de Platão com a matéria primeira de Aristóteles, da forma aristotélica com as ideas platónicas, da teoria da periodicidade do mundo

do Estagirita com a afirmação platónica do perecimento de todas as organizações do mundo inferior, que Leão Hebreu encontra os elementos principais da harmonização destes dois filósofos, no problema que nos interessa; mas apesar disto algumas diferenças subsistem ainda, embora não essenciais.

Assim Platão concebendo o caos sem forma, afirmando a eternidade da geração sucessiva de vários mundos, a dissolução do céu por ser composto de matéria e forma, e a eternidade do tempo, não como resultante do movimento celeste, mas do «eterno movimento germinativo do caos», opunha-se a Aristóteles; mas contudo as diferenças não se lhe afiguravam essenciais. Não notaria Leão Hebreu que procedendo a crítica a Aristóteles ela procedia também contra a matéria primeira de Platão? O sincretismo obscurecia-lhe a visão destas contradições e, como Filo Hebreu (assim o designavam os nossos clássicos), a sua razão hesitava entre os dados da fé e a adesão a uma doutrina. Original só o foi na forma e desassombro com que conciliou o *Timeu* com o relato bíblico da criação; no resto exprimiu pálidamente uma necessidade do seu tempo.

24. Considerado o universo no seu conjunto — e aqui platoniza Leão Hebreu —, oferece a imagem dum ser vivo, dum indivíduo; mas apesar da solidariedade e íntima conexão de todos os elementos, distingue-se a parte imaterial da corpórea, e nesta ainda duas regiões: a celeste e a terrestre.

Os elementos que entram na composição ou constituição do mundo são quatro: terra, água, ar e fogo. A terra, o mais pesado e mais preguiçoso dos elementos, demanda o repouso, longe do céu, que está num continuo movimento, e fugindo d'ele e do fogo, agrada-lhe a companhia da água e do ar, que a cercam.

A água, menos pesada e preguiçosa que a terra, também foge do céu, e o seu lugar é sobre a terra, mas debaixo do ar.

Ao ar, leve e subtil, agrada-lhe a proximidade do céu, mas como não é de substância tão pura como o fogo, ama a vizinhança da terra, água e fogo. São estes dois últimos

elementos inimigos irreconciliáveis e por isso, como amigo de ambos, obstando a que se guerreiem numa luta contínua, se situa entre eles.

O fogo é o mais subtil e purificador de todos os elementos, e só ama o ar e o céu, não repousando nunca enquanto não atinge este último. A esta física, de evidente filiação platônica (*Timeu*) embora contenha numerosos conceitos aristotélicos, chama Leão Hebreu o *amor social*; e a sua explicação adequada encontra-a nas propriedades destes elementos.

É que o céu, pelo movimento continuo, pelos raios do sol e dos outros planetas e estrélas fixas do oitavo céu, aquece o mundo sublunar diversamente, sendo do maior ou menor grau de vizinhança que com elle mantêm os elementos que resulta o amor e o ódio. Nesta hierarquia, a terra é o mais pesado, frio e sêco dos elementos, o mais baixo e vil e o mais afastado «da fonte da vida, que é o céu»; ;mas como é que nela se geram tantas e e tão diversas cousas, desde as pedras e metais até ao homem, de admirável perfeição, o que não se verifica nos outros elementos? Ocupando o centro, recebe todas as influências e raios das estrélas e planetas e atrai a virtude dos outros elementos, que nela encontram o teatro das suas acções. Nestes termos, a terra é com rigor «a mulher do corpo celeste, enquanto que os outros elementos são as suas concubinas». Evidentemente que nas cousas que se geram destes elementos, os próprios elementos são a matéria e fundamento; ;mas quando dum se gera outro, como do fogo a água, qual é a matéria fundamental?

Esta matéria, comum a todos os elementos, com a aptidão de devir um ou outro, não é mais que a matéria primeira dos filósofos e o caos dos antigos poetas, porque contém potencialmente e em confusão todas as cousas, e causa a continua geração das formas que lhe faltam e a corrupção das que possui. Por isso alguns lhe chamaram «meretrix», porque não é constante; mas com «este adúltero amor se adorna o mundo inferior de tanta e tão admirável variedade de cousas formosamente criadas», produzindo os quatro elementos, de cujas combinações tudo resulta.

Apezar de contrários e divididos — o fogo e o ar são quen-

tes e ligeiros, procurando o alto, a água e a terra são pesados, demandando o baixo —, pela «intercessão do benigno céu, mediante os seus movimentos e raios» podem conjugar-se amistosamente e por vezes atingir a perfeição dum corpo uniforme e de uniforme qualidade, tanto maior quanto mais intenso fôr o grau de combinação amistosa. O primeiro grau e mais ténue desta amizade produz as formas dos mixtos não animados, como as pedras e metais, cuja variedade e perfeição resulta da maior e mais harmónica amizade dos elementos ao combinarem-se.

Num segundo grau, já mais intenso, geram-se as formas animadas, cuja manifestação mais simples é a alma vegetativa, e no terceiro, as formas da alma sensitiva, nos animais, com os sentidos, movimentos, fantasia e apetite. Finalmente no quarto grau, além de todas estas formas, porque o superior contém sempre o inferior, essa combinação devém capaz da forma mais pura, alheia à vileza dos corpos corruptíveis, a alma intellectiva. São estes os graus típicos, fundamentais; mas além deles, há formas intermédias, variando com o maior ou menor grau de combinação. Esta amizade e conformidade dos elementos, a que alguns com os pitagóricos chamam música e harmonia, promovendo a concórdia entre os elementos, é a causa da geração de todas as cousas; assim como a inimizade, fonte da discórdia, é a causa da sua dissolução. Assim se justifica que Empédocles afirmasse que as causas da geração e corrupção das cousas inferiores fôsem seis: os quatro elementos, a amizade e a inimizade.

No *processus* da geração no mundo inferior, se a terra é o corpo da matéria primeira, «receptáculo de todas as influências do seu elemento masculino, que é o céu», a água a humidade que a cria, o ar o espírito que a penetra, o fogo o calor natural que a vivifica, o céu desempenha também a sua parte. Em si incorruptível, segrega o sêmen fecundante de tudo o que existe no mundo inferior, pelo continuo movimento e pelos planetas, sendo assim o «perfeitíssimo marido da terra, que com todos os seus membros orgânicos e homogêneos (planetas) se move e esforça em pôr nela o seu sêmen e gerar tão belas e diversas gerações».

25. Uma cousa, porém, escapa a este *processus* gerador: a luz, pois não sendo corpo, nem qualidade ou acidente corpóreo, é a sombra ou resplendor da claridade intelectual. Prova-o a Bíblia, porque, no *Génese*, quando o «sábio profeta Moisés» refere que no princípio da criação tudo estava numa confusão tenebrosa e que o espírito divino aspirando as águas produziu a luz, significa que do resplandecente entendimento divino foi feita a luz no primeiro dia da criação e mais tarde, no quarto, aplicada ao sol, e por participação d'este, às estrêlas.

A luz solar é assim uma forma espiritual, dependente da luz intelectual e divina, e se luz existe nos corpos diáfanos do mundo inferior, simples «veículos da luz», é como acto separável, e não como qualidade.

A verdadeira luz é, pois, a luz intelectual, iluminando simultaneamente o mundo corpóreo e incorpóreo: neste, pela alma e «vista intelectual», naquele, comunicando-se ao sol, que «formalmente e actualmente» a irradia para o mundo corpóreo.

26. Pela sua dignidade e função, o céu é para o universo o que é a alma para o homem. Diferente do mundo terrestre entram na sua composição um elemento subtil e espiritual, o éter, parte principal, já pela imensidade, pois espraia-se por todos os orbes, já porque «segundo Plotino de mente de Platão» penetra todo o universo, e uma substância lúcida, capaz de receber e reter a luz existente no sol, nas estrêlas e planetas.

Seres inteligentes, os astros são compostos de alma e corpo, e a sua vontade, sempre recta, não admite o pecado. Os orbes celestes que os «astrólogos» alcançaram conhecer são nove: os sete planetas e os dois orbes superiores, dos quais um, o oitavo, é o céu das estrêlas fixas, e o outro, o diurno «que num dia e numa noite, isto é, em 24 horas, voltea todo o seu circuito e neste espaço de tempo volve consigo todos os corpos celestiais» (1).

(1) Este circuito, dividido em doze signos de trinta graus cada um, constitue o Zodíaco («que quer dizer círculo dos animais»). São prolixos

Aristóteles afirmara num passo célebre da *Metafísica* (xii, 8) que cada orbe tinha como motor uma substância imaterial; mas sobre a causa do movimento celeste os textos eram imprecisos, pois ora o atribuía ao próprio céu (*De Caelo*, ii, 2), ora à natureza inerente aos orbes (*De Caelo*, i, 2), ora a explicava pelo desejo que estes teem de se unir à inteligência suprema (*Met.*, xii, 7). ¿Que união ou fim é este? ¿Será um motor, ou será o próprio Deus? «A primeira academia dos árabes» — Alfarabi, Avicena e Algazel — e Maimónides, no *Moreh* (1), dizem que a cada orbe estão apropriadas duas inteligências: uma, movendo-o efectualmente, é a alma motora intelectual; outra, movendo-o finalmente, constitue o fim para que aquela alma motora move o seu orbe.

Mas Averroes (2), e os que depois d'ele comentaram este lugar de Aristóteles, restringiram o número das inteligências aos orbes, sustentando que o primeiro e único motor era Deus, e que o fim de cada orbe nele próprio estava imanente. Esta limitação, diziam, em nada desmerece o conceito de Deus, porque elle contém todo o universo, abraça e move todos os outros céus e por sua virtude agem todas as outras inteligências motoras.

Esta divergência é, em síntese, resultante duma concepção diferente da processão dos seres: como é que do ser uno, Deus, deriva o mundo múltiplo? Dominante o principio no neo-platonismo árabe que do uno, só o uno pode derivar, era necessário descobrir o processo que permitisse deduzir o múltiplo do uno, dum modo mediato. Com este propósito, Avicena, Algazel e Maimónides (3), afirmavam que a causa

os *Diálogos* na física celeste e sobretudo na astrologia; não abordaremos, porém, este assunto, pelo seu restrito interesse e porque uma completa exposição levar-nos ia muito longe. Por isso nos limitamos à parte essencialmente metafísica e especialmente ao problema das inteligências celestiais.

(1) Trad. Munk, ii, p. 51 e seg.; Avicena, in *Metaph.*, l. ix, c. 2-4.

(2) *Epitome in libros Metaph. Aristotelis*, tract. iv.

(3) *Guide*, ii, cap. iv, p. 60-61: «... Dieu ne fait pas les choses par contact; quand (par exemple) il brûle, c'est par l'intermédiaire du feu, et celui-ci est mù par l'intermédiaire du mouvement de la sphère céleste,

primeira, Deus, produzira imediatamente, apenas, a primeira inteligência, mótor do primeiro céu. Esta inteligência tinha duas contemplações: a da sua causa, por cuja eficiência e amor produz a segunda inteligência, e a da sua própria beleza, pela qual produz o primeiro orbe, composto dum corpo incorruptível circular e dum alma intelectual, amante daquela inteligência, perpétuo motor dêste orbe. Esta segunda inteligência contempla a beleza divina não imediatamente, mas mediante a primeira, «como quem vê a luz do sol por um vidro cristalino», e como ela tem duas contemplações: a da sua causa, por virtude da qual produz a terceira inteligência e a da sua beleza, da qual se gera o terceiro orbe. Desta forma, explicam a origem das inteligências e orbes celestiais, — ou

laquelle à son tour est mue par l'intermédiaire d'une *Intelligence séparée*. Les Intelligences sont donc *les anges qui approchent* (de Dieu) (*), et par l'intermédiaire desquels les sphères sont mises en mouvement. Or, comme les Intelligences séparées ne sont pas susceptibles d'être nombrées sous le rapport de la diversité de leurs essences, — car elles sont incorporelles, — il s'ensuit que, d'après lui (Aristote), c'est Dieu qui a produit la première Intelligence, laquelle met en mouvement la première sphère, de la manière que nous avons exposée; l'Intelligence qui met en mouvement la deuxième sphère n'a pour cause et pour principe que la première Intelligence, et ainsi de suite; de sorte que l'Intelligence qui met en mouvement la sphère voisine de nous est la cause et le principe de *l'intellect actif*. Celui-ci est la dernière des Intelligences séparées, de même que les corps aussi, commençant par la sphère supérieure, finissent par les éléments et par ce qui se compose de ceux-ci. On ne saurait admettre que l'Intelligence qui met en mouvement la sphère supérieure soit elle-même l'Être nécessaire (absolu); car, comme elle a une chose de commun avec les autres Intelligences, à savoir, la mise en mouvement des corps (respectifs), et que toutes elles se distinguent les unes des autres par une autre chose, chacune des dix est (composée) de deux choses, et, par conséquent, il faut qu'il y ait une cause première pour le tout. Telles sont les paroles d'Aristote et son opinion». Sobre Avicena e Algazel vid. as brilhantes monografias — *Avicenne* (1900) e *Gazali* (1902) de Carra de Vaux, da coleção *Les grands philosophes*, de Piat, e Duhem, *Le système du monde*, IV, p. 496-520.

(*) Munk anota que esta citação é do *Koran* (cap. IV, v. 170) e as ideias «provavelmente bebidas em Ibn-Sinâ (Avicena) ou Al-Gazali; parece-nos, porém, não haver a menor dúvida sobre a influência destes filósofos árabes.

sejam oito, como afirmavam os gregos, ou nove, como os árabes, ou dez, como os antigos hebreus e alguns modernos (1).

A inteligência motora da lua, a última das inteligências celestiais, produz o intellecto activo, — a inteligência do mundo inferior e informadora da matéria primeira. É d'este intellecto que deriva o entendimento humano, o último dos entendimentos, primeiro em potência e mais tarde em acto, pelo intimo desejo de se copular com o intellecto activo e de gozar com deleite do supremo fim do universo criado.

«Desta forma, fazem os árabes uma linha circular do universo, cujo principio é a divindade e dela derivando encadeadamente de um para outro chega até à matéria primeira, o mais distante dela; depois, ascendendo e afastando-se desta gradualmente termina naquele ponto que foi principio, a suma sabedoria divina, pela copulação com o entendimento humano». Averroes, porém, mais ligado ao texto e ao espirito do Peripato, não via ilogismo em que da unidade e simplicidade divina dependessem imediatamente todas as essências do universo. ¿Se estas estão unidas entre si como membros dum individuo, não pode porventura esta pluralidade depender da unidade divina em cuja mente existe todo o universo, como a forma dum objecto na mente do artífice? Por isso, concluiu o comentador cordovês como verdadeiro pensamento de Aristóteles, «a divina formosura imprime-se imediatamente em todas as inteligências motoras do céu» e nos eternos do

(1) Maimónides, no *Guia*, II, cap. IV, p. 57-59, escreve: «Si les philosophes modernes ont dit que les Intelligences sont au nombre de dix, c'est qu'ils ont compté les globes ayant des astres et la sphère environnant, bien que quelques-uns de ces globes contiennent plusieurs sphères. Or, ils ont compté neuf globes, (à savoir) la sphère qui environne tout, celle des étoiles fixes, et les sphères des sept planetes. Quant à la dixième Intelligence, c'est l'intellect actif, dont l'existence est prouvée par nos intellects passant de la puissance à l'acte, et par les formes survenues aux êtres qui naissent et périssent, après qu'elles n'ont été dans leurs matières qu'en puissance». No longo comentário a esta passagem, Munk prova que Maimónides seguiu Ibn-Sinã (Avicena, cf. *Av. Opera, Metaphysica*, IX, cap. 3, fol. 104 recto. col. b). Averroes, identificando a esfera do movimento diurno com a das estrelas fixas, admitia só oito esferas.

mundo inferior: matéria primeira, espécies e entendimento humano.

Imediata a acção divina, nem por isso é idêntica, pois Averroes concebe também o universo hierárquicamente. E assim é que «a divina formosura se imprime na primeira inteligência mais digna, espiritual e perfeitamente e com maior conformidade de semelhança que na segunda, e nesta mais que na terceira, e assim sucessivamente até ao entendimento humano, a última das inteligências. Nos corpos imprime-se dum modo mais baixo, porque ali é feita dimensível e divisível; comtudo imprime-se no primeiro orbe mais perfeitamente que no segundo e assim sucessivamente até passar ao orbe da lua e vir à matéria primeira, na qual se imprimem também as ideias da formosura divina, ... não com aquela claridade e resplendor, mas dum modo umbroso, isto é, em potência corpórea... E não há outra diferença nestas duas impressões senão que na matéria primeira são inferiores todas as ideias formais em potência corporalmente, por ser a mais infinita dos corpóreos, e no entendimento possível são impressas em potência não corpórea, mas espiritual, isto é, intelectual».

Leão Hebreu, não se pronuncia abertamente por nenhuma destas interpretações, embora pareça aderir à primeira, tanto mais que lhe aproveita a concepção circular do universo (38, e), afirmando, sem o provar, que no pensamento do Estagirita Deus é simultaneamente o primeiro motor e o fim a que tendem os motores dos outros orbes. Esta afirmação preludia já uma concepção imanente da Divindade; mas antes de a analisarmos, o que faremos em breve, vejamos o que o nosso filósofo pensava do destino do universo material.

27. Oferece o mundo terrestre o intérrimo espectáculo da geração e corrupção, e o celeste, pelo contrário, uma tão impressionante continuidade que a razão humana é levada a concebê-lo como eterno. ¿Mas se é a mesma, a matéria que constitui o *substractum* daquele *processus* no mundo inferior e povôa o superior não serão também os orbes celestiais corruptíveis? No *Timeu*, o Demiurgo, depois de organizar o

universo, diz aos deuses inferiores (céus, terra, oceano, etc.) que, apesar de compostos, lhes dá imortalidade. A conclusão é óbvia; todavia Leão Hebreu interpreta êste discurso no sentido de que os céus, transitórios, se gerarão e corromperão sucessivamente, como os corpos inferiores, embora, pela maior beleza formal, sejam mais duradouros. Os céus são assim corruptíveis, e comquanto dures mais que qualquer corpo inferior perecerão quando perfizerem «a sua natural idade».

Neste conceito suspende Leão Hebreu o seu pensamento; todavia para contentar a interlocutora que curiosamente deseja saber qual será esta duração, expõe, a puro titulo histórico, sem convicção, a doutrina cabalista. «Os teólogos mais antigos que Platão, dos quais foi discípulo», dizem que se corrompe e renova em 7:000 anos. Durante 6:000 anos dos corpos inferiores brota o caos, que nos restantes mil anos concebe uma nova geração (1). Corrompendo-se o mundo inferior — e corrompe-se pelo predomínio dum dos quatro elementos, o fogo, ou talvez a água —, sete vezes em periodos de 7:000 anos cada um, isto é, ao fim de 49:000 anos, o céu dissolver-se há então, volvendo, desfeito, todo o universo ao caos ou matéria primeira.

Nesta material dissolução o mundo intelectual e angélico tem o destino que a sua constituição lhe impõe. Se se entender que são simples, sem participarem do caos, vivendo apartados dos corpos na contemplação da divindade, serão como ela eterno; mas se, pelo contrário, fôrem compostos de matéria e forma como diz o «nosso Albenzubron no seu livro *De fonte vitae*», regressarão ao fim de 49:000 anos às fontes donde provieram: a matéria, ao caos, a forma, a Deus. Mas em qualquer caso, o que se dará depois? «É atrevimento falar de cousas tão altas e incógnitas»; mas sustentam que subsistindo durante certo tempo o caos, a divindade torna a fecundá-lo, brotando de novo o mundo. O universo é assim suces-

(1) Á pergunta de Sofia desde quando existia o mundo, responde: «Temos segundo a verdade hebraica 5262 [anos] desde o principio da criação. E quando porêm acabados os seis mil, corromper-se á o mundo inferior».

sivamente periódico, durando em cada período tanto quanto durar a oitava esfera em fazer uma revolução completa. A opinião mais segura porque se baseia «numa experiência mais larga» é a que lhe atribue uma duração de 49:000 anos, embora outros afirmem 36:000 e os «astrólogos mais antigos» menos ainda. Enquanto se afirma simplesmente a corrupção do mundo julgam ter um fundamento racional; mas quando indicam estes limites à duração do universo, além da «evidência astrológica» difícil seria encontrar «razão filosófica» e por isso recorrem à «divina disciplina» concedida a Adão, confirmada a Moisés, oralmente e na Sagrada Escritura, e transmitida pela tradição oral: a cabala. Comquanto Leão Hebreu não a admita neste ponto, referindo-a só para «comprazer» a sua interlocutora, desenvolve com familiaridade a argumentação cabalista. Basta-nos acentuar que, considerando os seis dias da criação no sentido de mil anos por cada dia, pois como diz David (*Salmo* 89, 4) mil anos para Deus são um só dia, os cabalistas interpretavam «os seis dias naturais da obra da criação de Deus» com «a virtude de 6:000 anos de duração germinativa no mundo inferior» e o sétimo como o repouso do caos — interpretação que os ritos hebraicos da Páscoa, a xemita e o jubileu confirmavam.

Expondo com manifesto conhecimento estas fantasmagorias, tão caras ao espírito semita, julga suficiente o que disse — e muito mais poderia dizer — para definir a «posição destes teólogos» e salientar «o seu atrevimento na limitação dos tempos e vida do mundo» (1).

28. O universo é um pensamento de Deus, como a criação do mundo a sua vida; e se do princípio divino derivam todas as cousas, para êle igualmente aspiram voltar como fim último a atingir na escala das perfeições. Na natureza palpita a inteligência, porque se o intelecto se une ao corpo é «para trazer a luz divina do mundo superior eterno ao inferior corruptível,

(1) Maimônides no *Guia*, II, c. 29 e 30 (p. 222 e 232 da trad. Munk) apresenta esta opinião, que atribue aos talmudistas e ao R. Abbahou, criticando-a também.

para que esta parte mais baixa do mundo não esteja privada da graça divina e eterna, e para que este grande animal não contenha uma parte que não seja viva e inteligente». ¿Se de Deus resultou gnoseologicamente e genéticamente o universo, se Deus existe nas cousas e as cousas em Deus «causalmente» e «essencialmente», como não formulou Leão Hebreu o panteísmo? «Deus assim como produz o universo assim o conhece todo, e todas as suas partes e partes destas, num simplicíssimo conhecimento, isto é, conhecendo-se a si mesmo...»; «nele é o mesmo o cognoscente e o conhecido, o sábio e a sapiência, a inteligência e o intelecto e a cousa d'ele entendida».

A sapiência divina é o verbo, intelecto e a própria mente de Deus, sendo a nossa inteligência que vê esta unidade na triplíce reverberação — intelecto, inteligente e cousa entendida, que apesar de serem «três em potência» são «um em acto». Produzindo todas as cousas, Deus sustenta-as «no seu ser, porque se as abandonasse por um momento, converter-se iam em nada... É o pintor do mundo, fonte da vida, ... a vida de todas as cousas», contendo «... em si numa puríssima unidade toda a variedade e todos os graus do ser». ¿Como se distinguem, assim, Deus e o mundo? ¿Não se sente um vago panteísmo nestes conceitos? Todavia Leão Hebreu, receioso desta conclusão, responde, à maneira neo-platónica, que «o efeito carece da perfeição da sua causa, a consequência da perfeição do princípio, o acidente da perfeição da essência». Crente, aceitando a tradição hebraica, pergunta: ¿«Que comparativa proporção pode ter o nada com aquela fonte do ser, que por si produz do nada o ser, em excelentes graus de perfeição»? Leão Hebreu está pois muito longe do panteísmo, no sentido espinozista da *Ética*; mas se não chegou à fórmula *Deus sive natura*, exprimiu com rigor as de *Dio intelletto e cosa intesa*, *Dio amore e cosa amata*, *Dio bellezza e cosa bella*, isto é, o panteísmo intelectualista (1) —, preludio de Bruno e Es-

(1) Vid. as agudas observações de Solmi, *ob. cit.*, p. 34 e seg. Como nota a estas fórmulas diz que Delitzsch, *Ueber Leo Hebraeus*, etc., in *Litteraturblät. des Orients*, Viena, 1840, col. 811-818, quiz achar nesta

pinoza. Como intellecto, Deus é imanente, — tão imanente que vendo-se a si próprio conhece tudo e o intellecto humano unido-se a Deus, a «todas as cousas se une». Deus não é, pois, no pensamento de Leão Hebreu, imanente como substância infinita do universo, mas apenas como intelligência; mas apesar d'êste dualismo o Criador não assiste impassível à sua obra. Fonte donde todo o ser promana, as acções humanas nele encontram também o seu principio, meio e fim. É principio «porque a nossa alma intellectiva não é mais que um pequeno raio da infinita claridade de Deus, apropriado ao homem para o fazer racional, immortal e feliz. É meio em reduzir a efeito todo o acto virtuoso e honesto... É fim por que é exemplo imitativo de todos os que procuram proceder virtuosamente».

E mais frisantemente ainda: «O Sumo Deus não só quer ser causa eficiente do mundo, mas ainda causa formal e final: causa eficiente em produzi-lo, causa formal em conservá-lo e causa final em reduzi-lo em si, como última perfeição e fim». Imanente sempre a acção de Deus no universo, êste volveria ao primitivo caos se aquella acção cessasse: mas do mesmo modo que o criou conserva-o, amando-o como se seu filho fôra. O supremo fim do universo é Deus, — a reintegração na beleza primitiva; ¿mas como pode êste atingir esta «redução perfectiva»? Os actos do universo são corpóreos e incorpóreos, e se naqueles não encontra os meios de atingir Deus, só pela parte intellectiva o conseguirá.

Tendo vários graus o entendimento, comquanto «todos sejam actos perfectíveis que ajudam a redução da criatura ao seu criador, contudo o acto intellectual que directamente a causa é o que tem por objecto a essência divina e sua suma sabedoria, porque nele consiste e se comprehende toda a cousa entendida e todo o grau de entendimento». Os outros graus, — o conhe-

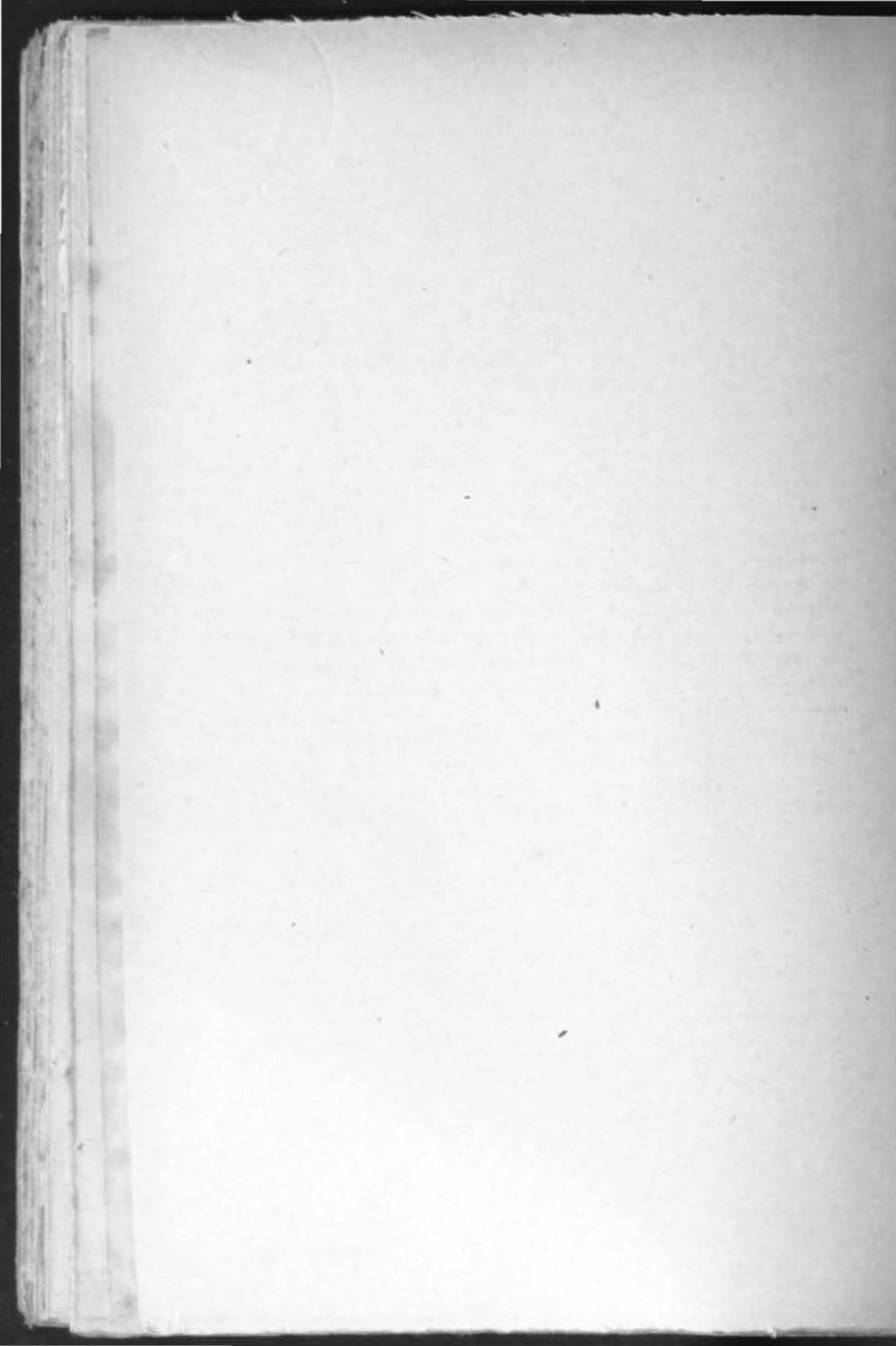
tríplice identificação uma prova da conversão de Leão Hebreu, comparando-a ao dogma da trindade. Sobre as mais longínquas (— e só estas, parece-nos) origens desta teoria aduz Aristóteles, *Met.*, xii, 7, 9; *De anima*, iii, 4, 6, 9, e sobretudo Plotino, *Enmeades*, ii, 9, 1; iv, 3, 17; iv, 8, 16 e Proclo, *Theologia platónica*, 1, 23.

cimento da sabedoria divina e o desejo de a gozar com união —, são apenas os estádios preliminares da última perfeição do universo, que é a fruição unitiva do entendimento produzido com o sumo produtor.

Será porém, o amor do universo para com Deus que o guia a esta integração na divindade, ou, pelo contrário, o amor que o criador tem ao universo? «Não se pode negar que assim como o amor do universo é que o guia a delectável e feliz união do Criador, assim o amor de Deus a êsse universo é que o atrai à sua divina união, na qual com supremo deleite se torna bemaventurado». Em Deus há assim um duplo amor ao universo: um, anterior, é o amor que Deus tem a si próprio, acompanhado do desejo de comunicar a sua beleza ao universo produzido à sua imagem e semelhança; outro, posterior, é o que, já criado o universo com aquele amor, o conserva e, sobretudo, guia à «fruição unitiva». Verdadeiro amor paterno, se não fôsse o amor divino, nem o homem nem o universo seriam capazes de atingir tão alto grau de perfeição, porque êle «aviva e levanta o amor do universo iluminando a sua parte intelectual, para o poder guiar à felicidade unitiva com a sua formosura».

Sustentando esta doutrina, como já reconheceu Solmi ⁽¹⁾, Leão Hebreu mostrou bem sentir a necessidade de unir Deus ao mundo, substituindo o Deus transcendente da tradição por um Deus, como êle próprio diz, «manente».

(1) *Ob. cit.*, p. 39-40.



CAPÍTULO IV

DEUS E O HOMEM

29. O homem, criatura divina⁽¹⁾, é um pequenino universo, possuindo em perfeita imagem, embora diversificados, os três mundos, terrestre, celeste e espiritual. A parte inferior do corpo, séde dos membros da geração e nutrição, é semelhante à região corruptível do universo; e assim como nesta se geram da matéria primeira os quatros elementos, etc. (24) assim, no homem, do alimento, (matéria primária) resultam os quatro humores, que por seu turno formam os músculos, ossos, veias, etc. (2). A parte média, do diafragma à cabeça, proporcionada ao mundo celestial, contém o coração e os pulmões. O coração, imagem da oitava esfera, como os pulmões o são dos «erráticos planetas», possui, como o seu *simile*, um movimento constante e circular, que é o sustentáculo da vida e a causa do movimento dos pulmões e artérias (3). Finalmente a cabeça, simulacro do mundo espiritual, possui, segundo Platão, «não longe de Aristóteles» —

(1) Veremos adiante, ao tratar da origem do amor, como interpretou o relato bíblico (38, 4).

(2) Os quatro humores, definidos conjuntamente com os temperamentos, são: a cólera quente (fogo); o sangue, suavemente temperado (ar); a fleugma fria (água); e humor melancólico (terra). Pela forma como desenvolve esta fisiologia prova bem a cultura médica; todavia modificou ligeiramente Galeno, que expõe esta teoria nas *Definitiones medicae*, LXV-LXX (ed. Kühn, XIX, p. 363 e seg).

(3) É a estas e outras semelhanças que Schiller se referia ao escrever a Goethe.

a que inversões levava o sincretismo! — três graus: a alma, o entendimento e a divindade.

A alma sensitiva (no cérebro), detentora dos sentidos e movimentos voluntários, corresponde à alma do mundo —, fonte donde emana o movimento celestial e que provê a natureza do mundo inferior (1). O entendimento tem duas formas: o *possível*, imagem do entendimento do universo, e o *agente* (activo), de cuja união resulta o entendimento *actual*, que é «o altíssimo Deus», principio e fim de todas as cousas. Uma tão grande identidade justifica bem que o homem seja um mundo pequeno — *microcosmus* —, conjuntamente síntese e coroação do universo, que sem êle seria incompleto. Este conceito, cujas raízes mergulham em Pitágoras e Platão (*Timeu*) e que assimilado pelo espirito judaico deu matéria às alegorias do *Talmud* e fantasmagorias da cabála (2), bebeu-o Leão Hebreu em Maimônides (3); mas apesar desta dependência formulou-o com uma exuberante riqueza de imagens que o *Guia dos Perplexos* não tem e adaptando-o ao sincretismo platónico da sua época imprimiu-lhe uma relativa originalidade. O que deve notar-se é que a aparente dualidade — homem-universo — é falsa. O universo é um todo integro, individual, e o homem, seu fecho, é o espelho onde o grande todo se reflecte.

30. Corpóreo e incorpóreo, o mundo exige adequadas formas de conhecimento que penetrem a dupla constituição da sua essência. Uma e outra pode o homem atingir: aquela, pelos órgãos sensoriais, porque, na frase de Aristóteles, hoje aforismo, nada há no intellecto que não provenha dos sentidos, esta, pelo próprio intellecto, mas duplamente. Na primeira forma, o intellecto conhece directamente, na sua essência, as

(1) Esta distinção entre alma ou razão e intellecto ou mente, acentua-a Leão Hebreu noutra passagem: «A nossa alma racional conhece as belezas e formas que existem na alma do mundo, mediante o discurso que faz das belezas corpóreas mundanas, imagens e cousas causadas por aquela. Mas a pura mente conhece directamente «in un intuito» a única beleza...». Vid. Solmi, *ob. cit.*, p. 41-42.

(2) Vid. Karppe, *ob. cit.*, p. 451 e seg.

(3) Vid. *Guide*, I, cap. lxxii (p. 355 e seg.).

cousas espirituais, porque as encontra em *acto* em si próprio; mas abaixo d'este conhecimento, verdadeira intuição ou percepção imediata, o intellecto pode ainda surpreendê-las pelos seus efeitos, através os dados dos sentidos. E assim é que do movimento continuo do céu infere que o seu motor não é corpo nem virtude corpórea, mas inteligência espiritual. As formas do conhecimento são portanto duas: sensorial (cognição empírica) e intellectual (cognição intuitiva).

a) O conhecimento sensorial é feito através os dados dos cinco sentidos: tacto, gosto, olfacto, audição e visão. Se todos são necessários à vida de relação e intellectual, nenhum porém tem a importância da vista, como o provam os seus órgãos, objecto, meio e acto. O olho, pela sua delicada estrutura, é o mais complexo dos órgãos sensoriais e o seu objecto abarca as duas regiões do mundo corpóreo, emquanto que os outros sentidos [só atingem, imperfeita e limitadamente, um pequeno canto da realidade sublunar. O meio, isto é, o excitante, é também o mais perfeito, porque «é o iluminado pela luz celestial», e o acto, isto é, o dado sensorial, o mais nobre, porque se o tacto e gosto foram criados «manifestamente» para a conservação do homem e da espécie e o olfacto e ouvido para a sua comodidade, a vista apreende as cousas e espécies com tudo que as individualiza e define. A superioridade da visão, além desta maior riqueza de dados sensoriais, justifica-se ainda, e com mais rigor, pela teoria do homem-microcosmus, porque se o sol é o simulacro do entendimento divino, os olhos são a imagem do entendimento humano. A primeira impressão é a da irrealidade desta correspondência, pois se aquele ilumina mas não vê, estes, pelo contrário, vêem mas não iluminam. Nada mais falso, porém, porque a *Bíblia* diz que o sol e as estrelas são os olhos de Deus, e o mecanismo da visão justifica também aquela harmonia. Segundo Platão, no *Timeu*, e já Empédocles o dissera⁽¹⁾, a visão operava-se quando dos olhos emanasse a luz que apreendesse o objecto; mas Aristóteles, mais

(1) *Frag.* 84. Cf. Bignone, *Empédocle. Studio critico. Traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*. Turim, 1916, p. 461 e seg. e 249-50.

materialista, explicava-a pela representação da «espécie» do objecto na pupila (1). Leão Hebreu funde estas duas condições e afirmando que o Estagirita não visou a Academia (2) encontra a conciliação na necessidade dum terceiro requisito: os olhos, iluminando o objecto, fazem concordar a espécie impressa com a realidade exterior e «neste terceiro acto consiste a perfeita razão da vista». Sendo esta a forma perfeita da cognição sensorial, todavia dista muito da cognição ou vista intelectual.

b) Existindo na intelligência humana, na sombra, todo o universo ideal-real, a sensação, ao produzir-se, não revela em si dados novos, estimulando apenas o desferir das ideias, — assim lhes chamou Platão —, dormentes no intellecto (3). Há homens em quem estas ideias se actualizam facilmente; outros necessitam «da erudição» e alguns até nem com este arrimo as alcançam surpreender. Mas nuns como noutros esta visão não se operaria se o entendimento divino não iluminasse as «espécies» latentes no intellecto, se este não fôsse uma irradiação daquele e não contivesse potencialmente as essências das cousas existentes. Combinando a platónica ἀναμνησις do *Ménon* com a potência aristotélica, Leão Hebreu acentua nesta doutrina a unidade de todo o universo criado e o consequente paralelismo do ideal com o real (4), que preludia já remotamente a espinozística «*ordo et connexio rerum et idearum*» (*Ethica*, II, prop. 7). Com este profundo dogmatismo, a dialectica era o

(1) *De sensu*, II, 4-9.

(2) É extraordinária esta afirmação; Leão Hebreu ou não conhecia o *De sensu*, ou, como é mais provável, o sincretismo obscurecia-lhe as diferenças.

(3) «Dai conhecerás que todas as formas e espécies não saltam dos corpos para a nossa alma, porque emigrar dum sujeito para outro é impossível... os sentidos fazem reluzir aquelas mesmas formas que antes estavam latentes na nossa alma.»

(4) «Nada cai sob o nosso conhecimento se antes efectualmente não existe em ser, porque a nossa mente é um espelho e exemplo, ou melhor, uma imagem das cousas reais.» «Se existe na mente é necessário que exista também fóra realmente, se não em acto, pelo menos em potência nas suas causas, senão o conhecimento seria faláz.»

único método lógico, e a construção da realidade, o despertar das ideias incubadas no espírito.

c) ¿Pode o homem conhecer a natureza divina? O entendimento humano, finito e limitado, não alcança Deus, porque o que se conhece deve compreender-se e ¿como poderia o finito compreender o infinito? Mas apesar desta radical limitação e da impossibilidade da linguagem exprimir a pureza intelectual da divindade, o homem conhece Deus na medida das suas faculdades e não na da imensidade divina —, como o olho em cuja pupila se reflecte «o grande hemisfério do céu». Espelho da realidade, o espírito atinge assim Deus, na medida da sua potência e não «segundo o pélagos sem fundo da essência divina».

31. Ligada a mente aos sentidos, cujos dados recolhe e elabora, pode contudo libertar-se deles e atingir a beleza divina pelo êxtase, cuja teoria assume nos *Diálogos* o aspecto duma verdadeira análise psicológica, pela comparação com o sonho. Tendo de comum os efeitos — abstracção, adormecimento dos sentidos, a inação e o recolhimento do espírito —, o sonho e o êxtase divergem profundamente, porque enquanto aquele beneficia «a virtude nutritiva» este intensifica «a virtude cogitativa». O recolhimento do espírito também é diverso. No sonho o espírito não se desliga inteiramente dos sentidos, mas no êxtase, reunindo todas as potências da alma, isola-se, concentra-se em si próprio e converte-se com o objecto da contemplação. Se aquele restaura o organismo, facilitando a digestão e repousando os sentidos, este consome-o, «pois a mente concentra-se na contemplação dum objecto e da virtude nutritiva pouco conserva, porque também esta está empregue na cogitação». Por isso aos contemplativos «um pequeno manjar sustenta muito tempo».

¿Porque se darão estes efeitos? No sonho compreendem-se, pela utilidade do organismo; mas no êxtase não se apercebem à primeira vista, porque sendo a mente incorpórea não necessita nem age para «espíritos corpóreos», como os sentidos.

A resposta presuppõe uma concepção psicológica que defi-

nindo a essência da alma explique igualmente a possibilidade do êxtase.

Inferior ao entendimento abstracto, a alma não é uniforme. Participando do mundo intelectual e corpóreo, a sua natureza é mixta de essência (inteligência) espiritual e mutação corpórea, estendendo-se e animando todo o corpo; por isso, ora, pela «virtude nutritiva» sustenta o organismo, ora reconhece as cousas necessárias à vida, ora volve a si, e unindo-se então ao entendimento abstracto desampara os sentidos, consentindo apenas que o coração exerça a «virtude vital» (1).

Sem este último apêgo, o corpo inanimado, desfaleceria; mas ditosa morte, porque a alma ter-se ia absorvido na contemplação. Esta suprema felicidade gozaram-na Moisés e Arão. Dizendo a *Bíblia* que morreram «por boca de Deus» metafóricamente significa, «segundo os sábios», que morreram beijando a divindade, isto é, contemplando a formosura divina e unindo-se-lhe tão ardentemente que a alma desamparou o corpo (2).

32. Leão Hebreu distingue com Aristóteles (*Eth. Nic.*, x, *passim*) a vida moral da contemplação, porque aceite o principio do justo meio, a realização dos extremos vicia a conduta ética, emquanto que na vida contemplativa nunca se desmerecerá o excesso. Se na ética os extremos são viciosos, na contem-

(1) Esta teoria é de evidente filiação platónica; todavia não deixa de ser interessante notar que Leão Hebreu explica por ela o *Timeu*. Quando Platão diz que «a alma é composta de si e de outra cousa, de visível e invisível» — rigorosamente, o *Mesmo* e o *Outro* —, significa que a sua natureza não é uniforme e continuamente se move da natureza corpórea para a espiritual e, vice-versa, não deslocando-se em lugares sucessivos, mas circularmente, isto é, está sempre em si. Isto, que não chega a ser explicação, não é mais que o desenvolvimento do próprio pensamento platónico, do qual a exposição do texto é uma adaptação. Sobre a composição da alma no *Timeu*, vid. a análise de Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris, 1908, p. 159 e seg.

(2) É a *mors osculi* da cabala e cujas origens, segundo Solmi, *ob. cit.*, 59, n. 7, se encontram nos escritos de Jamblico. Recordámos, porém, que Maimónides (*Guide*, 3.ª p. fim) a desenvolveu, invocando o mesmo exemplo.

placão, ou melhor, na beatitude, só o pouco é condenável. Classificando as cousas (acções) em úteis, deleitáveis e honestas, só as duas primeiras entram rigorosamente no âmbito da vida moral, porque a verdadeira honestidade realiza-se integralmente pelo amor divino, que é a suprema beatitude humana. Formulado o princípio da moral — o justo meio —, directamente bebido na *Ética a Nicómaco* e indirectamente no *Moreh* de Maimónides (1), basta-nos para esclarecer o seu pensamento analisar um exemplo, não havendo na longa lista que os *Diálogos* oferecem nenhum tão frisante como o desejo da riqueza.

A virtude no desejo das riquezas ainda não possuídas reside na suficiência ou satisfação do necessário, isto é, o justo meio entre dois extremos igualmente viciosos: a ambição e o desprendimento (negligência). Houve filósofos, como «alguns» estoicos e académicos, que desprezaram as riquezas, não por negligência, mas porque aspirando à vida contemplativa, não queriam o estôrvo dêsse desejo a ocupar-lhes o entendimento. Os peripatéticos, porém, legitimavam-nas, porque, se em si não são virtuosas, servem de instrumento à virtude, condicionando a liberalidade. Não basta a disposição do ânimo; se esta última virtude é um hábito como adquiri-lo ou exercitá-lo sem bens? Opostas à primeira vista estas opiniões, Leão Hebreu harmoniza-as, explicando-as.

Os homens «mais excelentes» vivendo a vida intelectual realizam a verdadeira felicidade, que não necessita, antes exclue, o desejo ou o amor das riquezas. Nisto concordam estóicos e peripatéticos; mas aqueles aspirando a suprema ventura não atenderam às inferiores virtudes morais, que a riqueza condiciona, e por isso os peripatéticos as estudaram. Estóicos e peripatéticos, em suma, aceitaram os mesmos princípios, mas o que uns analisaram omitiram-no os outros, por forma que as suas doutrinas reciprocamente se completam.

O amor das riquezas já possuídas é, como o desejo das cubiçadas, virtuoso no justo meio — a liberalidade —, igualmente distante dos dois vícios, a avareza e a prodigalidade.

(1) *Guide*, III, p. 28-54. Cf. Karppe, *Le Juste milieu dans Maimonides*, in-*Essais de critique et d'histoire de philosophie*. Paris, 1902, p. 97 e seg.

Como nota final, esclarece Leão Hebreu que as virtudes úteis e deleitosas não derivam da natureza das cousas, porque residindo o deleite nos sentidos e a utilidade nos objectos, «são alheios à espiritualidade», mas da moderação ou justo meio, que é uma virtude intelectual. Conquanto morais, estas virtudes não constituem o fim do homem, sendo apenas meios degraus, para a sua consecução⁽¹⁾.

33. ¿Qual é, porém, este fim ou, por outras palavras, onde está a felicidade e em que consiste a beatitude humana? As opiniões divergem profundamente. Não falta quem superficialmente a atribua à posse abundante dos bens da fortuna e, em geral, às cousas úteis; mas se a felicidade, acto espiritual, reside no homem, como transferi-la para cousas exteriores? Não se afastam muito daquele conceito os que, como os epicuristas, a fazem consistir «nas cousas deleitosas», sem notarem que o excessivo deleite causando a saturação e aborrecimento contrasta com o honesto prazer. A felicidade, portanto, encontra-a o homem em si próprio, e deve naturalmente procurá-la no que mais o eleva e afasta da baixa materialidade: os actos intelectuais. Alguns «sábios» viram no integral conhecimento de todas as sciências e cousas a suprema beatitude, porque sendo o intellecto humano em potência, devem perfeito quando se actualiza, isto é, assimila e compreende todas as cousas, pela «feliz copulação do entendimento possível com o entendimento agente» (activo). Nada mais falaz que este conceito de felicidade, porque o homem, pela brevidade da vida e diversidade de cousas do universo, jamais a poderia atingir. Demais, o Filósofo (*sic*) diz que «todas as sciências por um lado são fáceis de achar, por outro difíceis» isto é, fáceis em todos os homens, difíceis num só; e mesmo que se encontrassem, a felicidade não estaria no conhecimento conjunto de muitas e diversas cousas, porque, como diz ainda o mesmo Aristóteles, ela «não consiste no hábito do conheci-

(1) Não fez a análise dos vícios. Todavia afirma que o vício deriva dos juízos falsos, e o mal de julgarmos o universo em relação a nós em vez de o julgarmos em relação a si próprio.

mento, mas no seu acto». Se a felicidade não está no integral conhecimento sintético, pela sua impossibilidade, deve procurar-se num princípio que contenha em si todo o universo. O intellecto possível, sendo potência pura, não realiza esta condição; portanto só no intellecto em acto, que «contêm em si todos os gráus do sêr, das formas e dos actos do universo, conjuntamente em sêr, unidade pura e simplicidade», pode existir, tanto mais que por seu intermédio se «conhecem numa única visão e num simplicíssimo conhecimento todas as cousas do universo». ¿O que é o entendimento em acto?

Ninguém ignora que a imprecisão e obscuridade de Aristóteles sobre o νοῦς ποιητικός⁽¹⁾ estimulou o engenho de todos os comentadores, desde os velhos peripatéticos, suscitando variadíssimas interpretações, das quais a mais fecunda em consequências e polémicas foi a de Averroes. Conhecia Leão Hebreu estas divergências, conquanto não as individualise nem explicitamente as desenvolva. Para uns, diz, é a copulação do entendimento agente com o nosso entendimento possível, que opera esta visão espiritual e universal de todas as cousas; para outros êste efeito dá-se quando o entendimento humano pela copulação com o activo (ou agente) devêm actual, sem potência, idêntico ao próprio entendimento agente. Condensando e sistematizando êste assunto, algo obscuro, vê-se que segundo Leão Hebreu há duas concepções diferentes do intellecto humano: numa êste eleva-se, num desenvolvimento contínuo, do jôvem ao adulto, por uma actividade intrínseca, até ao conhecimento integral da realidade; noutra essa evolução é gradual, pela acção duma actividade extrínseca. Criticada a primeira pela impossibilidade daquele conhecimento, fica a segunda; mas nesta pode ainda conceber-se a acção extrínseca numa dupla forma: ou o intellecto possível (humano) se copula com o intellecto activo, vendo então todas as cousas em acto, subsistindo, porêr, sempre em potência, ou o intellecto possível pela acção do intellecto activo, unificando-se com êste, transforma-se em actual, «sem nele haver divisão ou multi-

(1) Vid. esp. *De anima*, III, v, 1, 2, *passim*.

plicação». Não critica Leão Hebreu nenhuma destas interpretações nem desenvolve como devia o seu próprio pensamento, limitando-se a reconhecer a dualidade — intelecto possível-intelecto activo —, a admirar a sua copulação e a afirmar que o intelecto activo que ilumina o intelecto humano é «o altíssimo Deus» (1). Compreende-se agora que a felicidade consista no conhecimento do entendimento divino, no qual todas as cousas estão essencialmente e duma forma mais perfeita que em qualquer outro entendimento criado. Mas um novo problema surge: ¿a felicidade está propriamente em conhecer Deus, ou em o amar? Também neste problema o nosso filósofo mostra estar ao corrente da especulação — ou melhor, fundamentação mística —, dos israelitas medievos. No misticismo vulgar é pelo amor que o homem se une a Deus, pelo coração e não pela inteligência que o místico vive Deus e nele se absorve. A inteligência, a análise, tudo o que é subjectivo e obra da razão, deve aniquilar-se para que, sem obstáculos, o coração, numa deslumbrante cegueira, ame Deus e toda a vida do corpo e do espírito em íntima conjunção se absorvam no divino. Chasdai Crescas, no juízo de Karppe, o mais original filósofo judeu antes de Espinoza e aquele cujo pensamento está na via directa do espinozismo (2), não longe desta atitude, surpreendeu a suprema felicidade no amor a Deus, — fim último do conhecimento. Maimónides, pelo contrário, baseava-a no próprio conhecimento, superior à vontade, porque a verdadeira atitude mística, a suprema beatitude, não está no amor, mas na meditação, na ascensão racional até ao intelecto activo, manifestação directa da divindade. Leão Hebreu apresenta estas duas correntes do misticismo hebraico numa forma sintética, mas através da qual se advinha uma estreita familiaridade com a obra e o espírito destes filósofos. Para uns, diz, a beatitude está em amar Deus, porque o conhecimento é um

(1) Anotando esta identificação Solmi, *ob. cit.*, p. 39, not., recorda a segunda das novecentas *Conclusões* de João Pico: «Secundum Abamaron Babylonium intellectus agens nihil aliud est quam Deus» e aconselha o confronto com o *Comentário às Enéades de Plotino*, vi, 2, 22, de M. Ficino.

(2) *Ob. cit.*, p. 43.

estádio preliminar e necessário do amor, e o deleite uma acção voluntária e não intelectual. Outros, porém, encontram-na no conhecimento divino, porque o conhecimento é a mais elevada e espiritual potência do espírito, superior à vontade e donde derivam o amor a Deus e o conseqüente prazer. Leão Hebreu concilia e funde estas duas radicais atitudes. Para êle a beatitude não está nem no simples acto cognoscitivo de Deus, nem no amor que dêste conhecimento resulta, mas «no acto copulativo da íntima e unida cognição divina, que é a suma perfeição do intellecto criado».

Não basta conhecer Deus; não basta amá-lo: é necessário amá-lo intellectualmente. A suprema beatitude humana consiste, portanto, no «*amor intellectual de Deus*». Quando o homem desce à baixa materialidade, amor e conhecimento são funções distintas e até, por vezes, discordes; mas quando se eleva ao intellecto puro experimenta o amor intellectual, isto é, a fusão integral do prazer com o conteúdo do conhecimento. «Nas cousas corpóreas o amor é diverso da intellecção; mas nas essências intellectuais e materiais coexistem, e o amor é intellectivo». «Ascendendo com a alma das menores às maiores belezas chegámos à cognição e amor, não só das bellissimas intelligências, almas e motoras dos corpos celestiais, mas ainda da suma beleza e dêsse sumo belo, dador de toda a beleza, vida, intelligência e ser; e isto poderemos alcançar [fare] quando abandonarmos as vestes corpóreas e as paixões materiais, não só desprezando a sua ínfima [piccola] beleza pela suma, da qual ela e outras muito mais dignas dependem, mas ainda odiando-as e fugindo-lhes, visto que impedem chegar à verdadeira beleza, na qual consiste o nosso bem.» Atingindo êste supremo gráu da meditação, o homem transporta-se para fora de si, fica alheio a si próprio, e o espírito regressando a Deus converte-se nele, devindo «inclinado a todas as cousas honestas e resistente às desonestas» e vendo «conjuntamente todas as cousas em suma perfeição». Na vida terrena é difficil atingir esta copulação com o intellecto divino e muito mais ainda, obtendo-se, perseverar nela, porque a nossa alma vive vinculada à matéria frágil do corpo; mas na além vida, desligada já desta «atadura corpórea» goza eternamente da ventu-

rosa copulação com a luz divina. A imortalidade deriva assim da união com Deus; é antes uma consequência do conhecimento, que a persistência do próprio ser. «Como as cousas divinas e eternas fazem o intellecto divino, verdadeiro e eterno como elas, assim as cousas sensuais, corpóreas e corruptíveis o fazem material e corruptível» e a alma humana conhecendo as cousas «eternas, maximamente divinas, faz-se imortal e eterna e atinge a sua própria felicidade». A imortalidade, consequência da beatitude, é portanto *«vivere in eterno intellectualmente»*.

CAPÍTULO V

ESTÉTICA

34. Leão Hebreu distingue, com a tradição, o belo natural, das cousas criadas, do belo artificial, obra do artista; mas com serem diferentes pela formação, teem a mesma raiz e só por necessidade dialéctica os opõe. Nada o prova tão claramente como a origem dêste conceito.

¿Será a beleza uma propriedade das cousas? Que o vulgo o pense, admite-se, porque não vê para além do que os olhos e ouvidos lhe oferecem; mas aqueles cujo entendimento «tem olhos claros» sabem bem que «a formosura corpórea é sombra e imagem da espiritual...». Se a beleza fôsse um atributo material seria uniforme, pois una é a matéria em todo o universo; e se dependesse dos corpos, vária, porque os maiores deveriam ser mais belos —, o que a realidade não comprova, pois o excessivamente grande, como o excessivamente pequeno, é disforme. Só pela inteligência pode surpreender-se a beleza e «assim como os cegos dos olhos corpóreos não podem compreender as figuras e côres formosas, assim os cegos dos olhos intelectuais não podem compreender as claríssimas formosuras espirituais nem deleitar-se nelas». ¿Não sendo, assim, o belo inerente à matéria ou aos corpos, resultará da equilibrada proporção das partes componentes dos corpos? Êste conceito, vulgar nalguns «modernos filosofantes», é duma evidente falsidade, porque os corpos simples, isto é, não compostos de diversas e proporcionadas partes, como o sol, as estrêlas e as pedras preciosas, não seriam belos, e os proporcionados, como o rosto, alterando-se, por vezes, per-

dem a formosura. ¿Se a beleza fôsse harmonia, como na música, onde encontrá-la nas cousas intellectuais? ¿E se derivasse puramente da razão humana, «que diriam da intelligência das cousas simples e da purissima divindade, que é a suma formosura»?

Não consistindo, portanto, o belo na proporção, equilibrio e harmonia, embora a desproporção, a desarmonia sejam feias, deve logicamente investigar-se num principio superior e diferente dos corpos. A matéria, «fundamento de todos os corpos», é de per si feia, e só «as formas, que, como raios de sol, descem até ella do entendimento divino e da alma do mundo, ou do mundo espirital ou do celestial, ... lhe tiram a fealdade e lhe dão formosura». Não há corpo sem formosura; mas apesar da universal participação das formas, os corpos não são igualmente belos, porque as formas não infundem no mesmo grau os corpos ou, noutras palavras, não apagam do mesmo modo a fealdade da matéria. Nas cousas imateriais e aparentemente sem forma, como a luz, o sol, a música, o canto, a poesia, e em geral toda a obra de imaginação e razão, é ainda pelo mesmo principio que são belos. «Assim, a formosura em todo o mundo inferior procede do mundo espirital pelas formas, ... as quais estão abstractas de matéria, que lhes impeça a sua formosura e por isto as virtudes e a sabedoria são sempre formosas; mas os corpos informados umas vezes são formosos e outras não, consoante a matéria se acha obediente ou resistente à formosura formal». O belo artificial, que só aparentemente se furta a este principio, deriva também de formas, embora artificiais, preexistentes no espirito do artista.

Num, como noutro, o prazer é a consequência psicológica da apercepção do belo, porque é convertível com o bom, apesar da reciproca não ser verdadeira.

Conhecidos estes elementos comuns — origem formal e identidade de efeitos —, pode definir-se a beleza dos corpos formados, natural ou artificialmente, como «graça formal que deleita e move ao amor quem a comprehende».

Restrita apenas às cousas criadas, esta definição não explica a efusão do belo no universo nem acentua a sua essência.

Esta, encontra-a Leão Hebreu, platonicamente, nas ideas, porque se as cousas artificiais presupõem a mente do artifice, as cousas naturais exigem também um criador em cujo entendimento preexistam as suas formas. As ideas ou «prénoticias divinas das cousas produzidas» constituem portanto a verdadeira beleza.

Dir-se há à primeira vista que sendo as ideas inumeráveis pela sua variedade, não poderiam fundar o belo, que é uno; mas não se nota que no entendimento divino as ideas formam uma unidade, porque o universo é uno, embora se multipliquem idealmente ao informarem-no. O que é admissível é que a ideia de universo, todo-integro, preceda as ideas das suas partes, e como idea primeira seja a verdadeira beleza donde as outras derivam gradualmente, não adquirindo, porém, uma existência autónoma, uma diversidade essencial.

Dêste modo, no intellecto divino o múltiplo é uno e a diversidade, identidade, donde derivam respectivamente a multifária causalidade e a variedade de cousas do universo produzido. Como a luz solar, em si una e simples, mas que se pulveriza na variada gama das côres e graus de luz, o intellecto divino transfunde a sua idea no universo criado, desdobrando-a nos vários graus de beleza que as cousas oferecem à contemplação do homem.

Não há nesta estética, como em geral nas numerosissimas dissertações, tratados, poéticas, diálogos, etc., em que o renascimento foi fértil, o vislumbre duma verdadeira teoria da arte, embora os *Diálogos* sejam, como reconheceram Menéndez y Pelayo e Croce — e tem na matéria a especial autoridade que lhes confere o espirito e a rasgada cultura —, uma das mais notáveis produções do género (1).

(1) Respectivamente, in *Historia de las ideas estéticas en España*, III, p. 60, e *Estética como ciencia de la expression y linguística general. Teoría e historia de la estética*, trad. de Sanchez Rojas, Madrid, 1912, p. 232. Menéndez y Pelayo no longo estudo que lhe consagra, chega a afirmar que, «Nunca, antes de Hegel, ha sido desarrollada con más amplitud la estética idealista», juízo que nos parece um pouco excessivo. Estes autores salientam também o cruzamento de correntes medievais e clássicas, acusado no texto.

Uma única cousa é digna de nota: o ter-se cruzado no' espirito de Leão Hebreu, numa certa confusão, o pensamento medieval e helénico (Platão e Aristóteles)—, êste, acusado nas distinções e fundamentação do belo, aquele, no misticismo que envolve a suprema formosura.

CAPÍTULO VI

TEORIA DO AMOR

35. A expressão que mais intimamente denota o pensamento de Leão Hebreu e mais amplamente sintetiza a matéria dos *Diálogos* é sem dúvida — *filografia universal*, ou teoria do amor, na acepção mais vasta e elevada, desde o amor divino ao amor no universo, do amor da inteligência ao amor das cousas vis. É esta teoria o centro dos *Diálogos*, para o qual convergem ou donde emanam, consoante o acaso da conversa ou as necessidades da discussão, todas as doutrinas até agora expostas. Simplificada de tudo o que a prepara ou condiciona, pode agora seguir-se a marcha dos *Diálogos*.

1) Essência do amor

36. Filon tendo confessado a Sofia que o conhecê-la lhe causa amor e desejo, Sofia responde-lhe que estes dois sentimentos são contrários, sendo, quiçá, por paixão, que os aproxima.

É êste o primeiro tema do *Diálogo I*, cuja discussão conduz Filon à análise dos conceitos de amor e desejo e das suas relações. Numa superficial observação psicológica amor e desejo surgem como momentos sucessivos, autónomos e irreductíveis, da mesma afecção. Existente um objecto, o espirito deseja-o pela utilidade ou prazer que dêle auferirá, e só depois de possuído é que, em rigor, poderá amá-lo. Amor e desejo são portanto afecções contrárias: aquele supõe a posse do objecto, êste a sua privação. Esta irreductibilidade, porém, é duma falsidade flagrante, porque

se o desejo não fôsse acompanhado de amor poderia desejar-se o odiado, o que é contraditório, além de que ambos presupõem a objectividade das cousas, tanto na realidade, como no conhecimento.

Na realidade, porque o desejo só pode recair sôbre o existente já conhecido por bom, pois, como diz Aristóteles, bom é «aquilo que todos desejam»; no conhecimento, porque se o juízo verdadeiro gera a honestidade do pensamento e consequentemente das acções, o erro causa os maus desejos, donde nascem todos os vícios humanos. Estes dois sentimentos presupõem, portanto, o ser e os seus dois «títulos» (*passiones*) — verdade e bondade; mas apesar dêste elemento comum não se identificam, nem o amor é um género do qual o desejo seja espécie, porque se é admissível que tudo o que se deseja se ama, já não o é a contrária (1). É para o provar que Leão Hebreu classifica o amor, atendendo à natureza do seu objecto, em útil, deleitável e honesto (2). No útil, as cousas são amadas depois de possuídas, mas no deleitável e honesto são-no já anteriormente. Há uma diferença profunda entre o útil e deleitável: naquele goza-se a posse, neste o amor consiste numa incitação da fantasia para o objecto do deleite. Intermédio, o amor deleitável é mais universal que o útil, mas menos que o honesto, cujo objecto é a virtude e a sabedoria. Com êste tem de comum, o útil, o desejo inicial e o amor posterior à posse, e o deleitável, o desejo conexo com o amor; mas divergem, respectivamente, em que naquele, as

(1) Atendendo às suas relações com o amor e desejo, as cousas podem ser: 1) amadas e desejadas conjuntamente, como a virtude e sabedoria; 2) amadas e não desejadas, como todas as cousas boas que se possuem; 3) desejadas mas não amadas, como a saúde. Neste grupo entram não só as que faltam (a saúde, p. ex.) e as que não tem em si ser próprio sôbre o qual possa haver amor, como os produtos da imaginação.

(2) Esta classificação e a respectiva análise bebeu-as em Aristóteles *Eth. Nic.*, viii, 15, *passim*. ¿Se o fim do amor é o deleite, porque admitir estes tres grupos? Explica-a, dizendo que «as satisfações carnis» são chamadas e consideradas como deleite, embora essencialmente não o sejam. No *III Diál.* apresenta a classificação platónica do amor em bestial, humano e divino.

cousas não possuídas não são amadas, e neste, o amor cessa com a satisfação dos sentidos, especialmente o tacto e o gosto. Demais estes amores estão hierarquizados, isto é, o útil procura-se para o delectável, porque mediante os bens podem gozar-se os deleites da natureza humana, e este, por sua vez, tem a sua finalidade no sustento do corpo, instrumento da alma intellectiva nas acções honestas e virtuosas. Apesar de grandes, estas diferenças nada são em face da superioridade do objecto do amor honesto: a virtude e a sabedoria. Nos outros amores, a virtude, como vimos, está no justo meio, pois os extremos afundam a alma, collocando-a a par da matéria; mas no honesto, o amor e desejo são tanto mais louváveis quanto mais excessivos e insaciáveis, e só a limitação é viciosa. O individuo que fôsse privado d'êste amor não mereceria o nome de homem, porque o bem, se por um lado, como diz o «Filósofo», é «o que todos os homens desejam», por outro, como sabedoria e virtude que é, converte «o nosso frágil corpo em instrumento de angélica espiritualidade». O supremo amor, que conduz directamente à beatitude, vimo-lo já (33), é a união contemplativa da nossa intelligência com o intellecto activo, que Leão Hebreu identifica com Deus, pois é o principio, meio e fim da sabedoria e das acções virtuosas. O amor delectável, gerado pelo desejo, conduz á saciedade e aborrecimento; enquanto que o amor honesto gera o desejo e faz apetecer a união corpórea e espiritual, por forma que os amantes se convertem um no outro, confundindo-se num único ser. O verdadeiro amor é, portanto, pai do desejo e filho da razão e do conhecimento.

Feita esta análise, há já os elementos para uma ampla e rigorosa definição do desejo e do amor: aquele, é uma «afecção voluntária do individuo visando a possuir uma cousa conhecida por boa e que lhe falta»; «êste, a afecção voluntária de gozar com união a cousa conhecida por boa».

2) Universalidade do amor

37. Parece à primeira vista que deveria agora investigar-se a origem do amor; mas a verdade é que sendo a sua

universalidade mais clara e patente que a origem, a discussão deve logicamente marchar do mais para o menos conhecido. Por isso o *II Diálogo* versa a comunidade ou universalidade do amor.

Que o amor existe nos homens é evidente, e qualquer o pode comprovar; ¿mas existirá também no universo, fora do homem? Leão Hebreu afirma-o resolutamente e desenvolvendo um dos conceitos de Eriximaco no *Banquete* ⁽¹⁾, apresenta numa luxuriante riqueza de imagens as suas manifestações no mundo terrestre ou inferior, celeste e espiritual. No mundo inferior, da geração e corrupção, existem três formas de amor: natural, sensível e racional. O amor natural verifica-se nos corpos insensíveis, como os elementos e seus compostos, e consiste no conhecimento do fim, para o qual são solicitados por uma inclinação natural. O amor sensível, ou mais propriamente apetite, existe nos animais irracionais, e por êle demandam o conveniente e evitam o prejudicial. Finalmente, o homem possui o amor racional, precedido e acompanhado do conhecimento e do apetite voluntário. Diferentes na forma e intensidade, estes amores hierarquizam-se, subordinando-se os inferiores ao superior, por forma que se concentram no homem. Que esta inclinação natural dos corpos insensíveis e apetite dos irracionais sejam verdadeiro amor prova-o o princípio aristotélico: «a ciência dos contrários é a mesma», porque se em tudo existe o ódio —, os animais fogem ao danoso e os corpos pesados odeiam o alto, como os leves, o baixo —, em tudo deve existir o amor. É certo que não possuem, como o homem, nem sentidos, nem razão que lhes oriente o conhecimento; mas encontram na natureza e na alma do mundo guias seguros que os encaminham

(1) «... Verum nostra hac medicinæ arte comperisse mihi videor, non solum animis hominum erga pulchros Amorem inesse, verumetiam ad alia multa, atque in aliis tum corporibus animalium omnium, tum his quæ ex terra nascuntur, ac denique in omnibus, ut ita dixerim, quæ in rerum natura consistunt. Magnum quoque atque mirabilem hunc deum per omnia tam humana quam divina latissime se porrigere.» Da tradução de M. Ficino, in-*Platonis Opera*, Basilea, M. D. LI, p. 427.

«com um recto e infalível conhecimento das cousas naturais».

Este infalível conhecimento deriva da imanência do intellecto divino, porque, «como a seta demanda rectamente o alvo, não pela sua própria cognição, mas pela cognição do atirador, [saettante], pelo qual é dirigida; assim estes corpos inferiores demandam o seu lugar próprio e fim, não pelo próprio conhecimento, mas pela recta cognição do primeiro motor, infusa na alma do mundo e na universal natureza das cousas inferiores.» É pois como irradiação da intelligência divina que o amor existe no universo, e universal como é deve ter formas comuns ao homem racional e insensível pedra, embora na escala dos seres atinja sempre um novo gráu de perfeição. Esta comunidade, consequência da imanência divina, encontra-a Leão Hebreu nas causas do amor reciproco, pois são as mesmas em todo o mundo inferior. Assim, no homem, como nos animais ou corpos inorgânicos, o amor é suscitado pela homogeneidade ou semelhança da espécie, comércio habitual, (companhia) desejo da geração, continuidade da geração ou relação de pais a filhos e beneficio ou reconhecimento (1).

No homem existem estas causas, porque o superior contém sempre o inferior, porém mais intensas pela razão; mas além delas possui privativamente a simpatia e a virtude moral e intellectual. Por esta, desperta a estima e grangeia o amor dos semelhantes; com a simpatia, ou «conformidade de natureza e compleição», origina «a primeira vista» a amizade. ¿Porque se darão estes últimos efeitos? Os astrólogos explicam-nos dizendo que a simpatia deriva da «semelhança e proporcional posição dos planetas e signos celestiais no nascimento» dos homens, assim como a antipatia da desproporcional posição.

¿Existirá também o amor nos corpos celestiais e nas intelligências? Sem dúvida alguma, e até dum modo mais eminente. O ceu tem para com a terra e matéria primeira um verdadeiro amor matrimonial, «pelo qual se une o universo

(1) Nos corpos brutos esta causa identifica-se com a continuidade da geração.

corpóreo e se adorna e sustenta o mundo», e entre os corpos celestes vive o mais belo e harmonioso amor. À primeira vista parecerá impossível este amor recíproco, visto que não se copulam; mas a verdade é que a sua harmonia e concórdia, tanto mais bela quanto é certo que os seus movimentos são diversos pela direcção e velocidade, só pode explicar-se pelo amor. Não possuem as cinco causas comuns, mas em compensação tem mais requintadas as duas causas que elevam o homem na escala dos seres do mundo inferior: a conformidade de natureza (simpatia) e a virtude. Aquela faz com que concorram, apesar de diferentes, para «uma união de fim» e se convertam num organismo perfeito; esta, suscita em todos os seres o reconhecimento pelo benefício que deles recebem.

As inteligências tem o mais elevado e liberal amor, porque beneficiam o universo e as cousas inferiores amando-as desejam alcançar a perfeição que lhes falta. Nesta grandiosa concepção, mais ampla que a platónica, o amor é a causa do ser do mundo e por êle o inferior se une com o superior, o espiritual com o corpóreo, o eterno com o corruptível, o universo com o seu criador. Unindo o diverso, aproximando o distante, o amor é um espirito que vivifica e penetra o mundo, o laço que une todo o universo (1).

3) Origem do amor

38. É no *Diálogo III* que Leão Hebreu desenvolve numa maior riqueza de complexidade e detalhe o seu pensamento filosófico. Para completarmos a sua análise resta nos ainda o problema da origem do amor, cuja investigação o leva a desdobrar e desenvolver sucessivamente nestas cinco questões: se o amor nasceu, quando, onde, de quem e porque nasceu.

1) Pelo que dissémos nos números anteriores é evidente a existência do amor —, tão evidente que qualquer de nós a pode

(1) Esta concepção é inspirada directamente do discurso de Sócrates no *Banquete*.

testemunhar, surpreendendo-o em si próprio. Nesta parte do *Diálogo III* volta Leão Hebreu a definir o amor e a precisar as suas relações com o desejo, sintetizando e esclarecendo o que disséra no *Diálogo I*, embora desenvolva um ponto ou outrô. O que o leitor encontra de novo é a análise do amor divino, a propósito do qual aduz e discute as definições do amor propostas por Platão e Aristóteles.

Para o fundador da Academia o amor era desejo de formosura, isto é, desejo de união com uma pessoa ou cousa formosa para a possuir. Neste conceito o amor presuppõe sempre a privação e portanto não existe em Deus: daí o chamar-lhe um grande demónio (génio). Leão Hebreu, conquanto platónico, regeita esta definição por incompleta, porque o amor, em geral, abraça o bom em toda a sua universalidade, seja ou não formoso, útil, deleitável ou honesto e daí umas vezes recair sôbre cousas boas de que o amante está privado, outras sôbre o que falta à cousa amada. O primeiro é o amor humano; o segundo, o amor divino, pelo qual Deus ama as suas criaturas para as tornar perfeitas. Dentre os antigos, Aristóteles foi quem definiu o amor em toda a sua comunidade, pois na *Política* (*sic*) diz que o amor «não é outra cousa que querer bem a alguém, seja para si próprio, seja para os outros» (1).

Louva Leão Hebreu esta definição, porque baseando-a no bem, ao contrário de Platão que a fundamentou no belo, Aristóteles universalizou o conceito de amor, extendendo-o do homem a Deus. Com ter referido estas opiniões, que unicamente esclarecem a essência do amor, Leão Hebreu não resolveu ainda o problema proposto, isto é, se o amor é ingénito ou foi produzido. Abordando-o, após esta introdução, resolutamente afirma que foi produzido e «que de nenhum modo

(1) Leão Hebreu errou nesta citação, pois percorrendo-se a *Política* não se encontra o respectivo lugar. Existe, porém, na *Retórica*, II, 4, 2: «Sic igitur Amare velle alicui ea, quae bona arbitraris, idque ejus causa, non tua, ad eaque pro viribus illi procuranda propensum esse». Ed. Didot, I, p. 351. Como se vê, Leão Hebreu viciou Aristóteles com a primeira disjuntiva.

pode ser primeiro em eternidade, antes é necessário conceder que há outros» anteriores em causa, porque tanto o amante como o objecto amado precedem o amor. Este é a resultante da fusão do objecto amado e do amante, para a qual aquele concorre como agente ou pai, e este como matéria passiva, isto é, como mãe. O belo, o divino, existe não no amante, mas no objecto amado, que lhe é superior. Acontece, porém, que o superior ama por vezes o inferior; mas neste caso falta ao superior uma perfeição que elle encontra no objecto inferior, e nesta relação este é-lhe superior. Só em Deus, que é a perfeição absoluta, o amor não sofre nenhuma privação, pois o amor que dedica ás criaturas não é mais que a vontade de lhes aumentar a perfeição e a felicidade. O amor, portanto, nasceu, porque em todo o universo criado o objecto amado precede ao amante.

2) ¿Quando nasceu o amor? Teria sido produzido *ab eterno*, ou teve principio, e neste caso, no momento da criação ou num periodo posterior? É para responder a estas questões que Leão Hebreu discute os três sistemas — aristotélico, platónico e fideista — sobre a origem do universo.

Para Leão Hebreu o primeiro amor é indiscutivelmente o amor de Deus para consigo, isto é, o amor de Deus conhecendo e querendo para com Deus a suprema beleza e bondade, e este é eterno, ingénito, porque além de Deus ser eterno, nele se fundem, como dizem os peripatéticos, o intellecto, o intelligente e o intelligível. O segundo amor, ou mais rigorosamente, o primeiro amor nascido, é o de Deus para o universo, e neste distingue o nosso filósofo três espécies: o amor desirativo de Deus à criação do mundo, isto é, o amor divino aos pais do universo, intellecto primeiro (sabedoria) e caos, ambos gerados por Deus; o amor reciproco destes pais do mundo e, finalmente, o amor mútuo de todas as partes do universo. Se o leitor tem presente o que dissémos quando expuzémos o problema da criação (23) fácilmente concluirá que a resposta a este problema diverge com a solução adoptada. Para o Estagirita, estes três últimos amores são eternos; para Platão, só o primeiro é eterno, nascendo os outros com a criação, e para os crentes, os três amores nasceram

sucessivamente com a criação divina. Fervoroso adepto do judaísmo, a sua adesão vai para esta última solução. Prová-la, seria repetir o que acima dissemos, bastando-nos acentuar agora que se naquele problema o seu pensamento não era preciso, neste francamente o denunciou, ao esclarecer a sua interlocutora, que, como fiel, deve acreditar «que o amor divino extrínseco e o mundano intrínseco, os primeiros depois de Deus, nasceram quando o mundo foi por êle criado do nada».

3) É óbvio que o amor de Deus a si próprio e o extrínseco ao universo criado estão por natureza fora do problema — onde nasceu o amor. Restricto ao amor no universo, e mais rigorosamente, ao amor mútuo das suas partes, deve logicamente investigar-se se nasceu no mundo inferior da geração e corrupção, se no celestial ou espiritual. Patenteando logo o seu pensamento, Leão Hebreu afirma que êste amor nasceu no mundo angélico ou das inteligências puras, e que delas se comunicou ao mundo celeste ou esferas e ao mundo sublunar. Duas dificuldades surgem. A primeira é que Platão, chamando ao amor um demónio, excluiu-o do mundo angélico, porque não é lógico que o demónio, inferior aos anjos, influa nestes como influe nos homens, a quem é superior. Esta razão, porém, não colhe, porque Platão apenas investigou no *Banquete* o princípio do amor humano e não de todo o universo, emquanto que Leão Hebreu o considera como «inerência intelectual à suma formosura». A segunda é bem mais complexa: ¿como pode o amor do universo, material por vezes, proceder do mundo angélico, espiritual? Por inteligências ou anjos compreende Leão Hebreu, com a tradição medieval, os motores dos corpos celestes e portanto o problema proposto reduz-se a saber se estas inteligências participam ou não do amor divino. Para Avicena, Algazel e Maimónides (26), o amor, como as inteligências motoras e os orbes, emana gradualmente do anterior, e por consequência existirá mais perfeito na primeira inteligência, que imediatamente goza da união divina, que no intellecto humano, último grau da processão.

Averroes, conquanto afirme que todas as inteligências, e consequentemente o amor, derivam directa e imediatamente

de Deus, reconhece também que a formosura e amor divino não se imprimem com a mesma perfeição em todas as inteligências. Uma imagem torna transparentes estas doutrinas e as suas diferenças. Para os primeiros, a acção divina é como «a impressão do sol num claro cristal, dêste, noutro menos claro e assim sucessivamente até ao entendimento humano», enquanto que para o comentador essa impressão faz-se «imediatamente em muitos espelhos, um menos claro que o outro, gradualmente, desde a primeira inteligência até ao entendimento humano». Diferentes, estas concepções harmonizam-se todavia em reconhecer que o amor e desejo se difundem gradualmente no mundo intelectual, desde a inteligência primeira ao intelecto humano (possível) e no corpóreo, desde o primeiro orbe à matéria primeira. Com ter invocado estas opiniões, julga Leão Hebreu suficientemente provado que o amor nasceu no mundo inteligível, donde se comunicou ao universo material.

4) A quarta questão — «de quem nasceu o amor, quais e quantos foram os seus progenitores» —, conduz Leão Hebreu à interpretação de algumas fábulas dos antigos poetas e a dois mitos do *Banquete*.

Limitadíssimo interêsse e pouco valor para a elucidação do problema tem o saber como os velhos poetas gregos e latinos fabularam do Amor e de Cupido; mas o mesmo se não dirá da interpretação dos mitos de Aristófanes —, cuja intervenção no festim de Agaton, ao lado de Sócrates, é tão misteriosa quanto difícil de explicar ⁽¹⁾ —, e de Sócrates, no *Banquete*.

a) Platão, «em nome de Aristófanes», «fabulando também», refere que «no princípio dos homens» havia «um terceiro género, isto é, nem só homens, nem só mulheres ⁽²⁾, a

(1) É notável a subtil interpretação de Brochard — *Études de Philosophie ancienne et de phil. moderne*. Paris, 1912, p. 6-94.

(2) Esta redacção pode fazer supor que além do homem e da mulher havia o andrógino. Aristófanes diz simplesmente: «Outrora a natureza humana era bem diferente do que é hoje. Os homens apresentavam uma forma redonda...».

que chamam andrógino, que era macho e fêmea conjuntamente e que assim como o homem depende do sol, e a mulher da terra, dependia da lua, participante do sol e da terra». Foi desta raça, forte e soberba, que nasceram insolentes e arrogantes para escalar os céus e combater os deuses (1) ? Como possuí-los? pergunta Júpiter à assembleia dos deuses. ? Se desfizemos a raça humana, que será do culto e sacrificios que nos oferecem?

Talvez o meio mais eficaz seja diminuir-lhes as forças, dividindo-os em dois, tanto mais que assim aumentaremos os servidores. Feita a divisão, cada metade aspirava a reintegrar-se com a metade perdida, e mal se encontravam juntavam-se com tal ardor que a morte parecia ser o desfecho desta união. Dai o amor natural do género humano, pelo qual procura reaver a natureza primitiva e gozar a antiga perfeição. «Nasceu, pois, conclue Leão Hebreu, o amor humano da divisão do homem e os seus progenitores foram as duas metades, o varão e a fêmea, para obterem a reintegração». Esta «formosa e adornada» fábula oculta veladamente «uma linda filosofia», que Platão foi buscar à «sagrada história de Moisés da criação dos primeiros pais humanos, Adão e Eva», ampliando-a e revestindo-a «conforme a oratória grega, fazendo nisto uma mistura desordenada de cousas hebraicas» (2). A descrição bíblica do primeiro homem, «macho e fêmea conjuntamente» inspirou ao fundador da Academia a concepção do andrógino, do mesmo modo que bebeu no *Gênesis* (11, 24) a sua divisão e o consequente nascimento do amor, «que é a inclinação que fica a cada uma das metades a reintegrar-se

(1) Sintetizamos o mito, seguindo Aristófanes. Leão Hebreu expõe-o também, mas com certa liberdade.

(2) Fouillée, na platonizante *Philosophie de Platon*, 1 (Paris, 1888), p. 305, escreve: «Aristophane, dans le *Banquet*, recouvre de tous les ornements de son imagination bouffonne cette tradition pythagoricienne et orphique, venue peut-être de l'Orient». Alguns padres da Igreja, porém, não o receberam afirma expressamente, considerando o mito de Aristófanes inspirado no *Gênesis*, v. g. Eusébio, *Preparação Evangélica*, XII, 7. (Ap. Huit, *Études sur le Banquet de Platon*, Paris, 1889, p. 51-52). Leão Hebreu devia muito provavelmente esta ideia aos cabalistas.

com a outra e a ser uma em carne» (1). Há aparentemente diferenças entre o relato bíblico e o discurso de Aristófanes, pois naquele o pecado é posterior à divisão, enquanto que no *Banquete* é anterior e causa da divisão.

E dizemos aparentemente, porque para Leão Hebreu, além dos dois relatos coincidirem no sentido alegórico, divisão e pecado são inseparáveis e convertíveis, e por consequência tanto importa dizer que a divisão originou o pecado, como o pecado a divisão. O alegórico do relato bíblico é que o homem quando foi criado no estado de beatitude e pôsto no paraíso não estava unido corporalmente à mulher, mas «em essência humana e inclinação mental, isto é, [unidos] ambos à beata contemplação divina e não um ao outro para deleite e coito carnal...». A mulher, enganada pela serpente, comendo o fruto proibido da árvore do conhecimento do bem e do mal, isto é, o deleite

(1) Expondo o relato mosaico da criação do homem (*) Leão Hebreu nota uma contradição. Por um lado diz-se que no sexto dia da criação Deus criou Adão macho e fêmea (*Gen.* 1, 27); por outro que Adão não estava bem só e para o ajudar criou a mulher (*Gen.* 11, 18, 21, 22, 23), e uns passos adiante, ao descrever a prole de Adão volta a dizer que os criou macho e fêmea (*Gen.* 5, 2). Não é crível que Moisés se contradissesse duma forma tão manifesta, e ao intérprete surge logo com evidência que quiz velar algum «oculto mistério». «Os comentadores ordinários afadigam-se em concordar literalmente os textos sustentando que no primeiro vers. cit. se faz a narração «em suma» e nos segundos se desenvolve «por extenso» a formação da mulher, sem notarem que é manifesto Deus não ter criado Adão e Eva, mas só Adão macho e fêmea. A solução de Leão Hebreu é que o homem criado no sexto dia da criação continha em si, sem «divisão, macho e fêmea», como «comentaram os antigos hebreus em língua caldeia», porque o texto umas vezes fala no singular, outras no plural (macho e fêmea os criou). Era, pois, o primeiro homem «macho e fêmea em um corpo só, ligados pelas espáduas» e só mais tarde separou a mulher, pois o «vocábulo hebraico é equívoco a lado e costela». Demais, nota ainda que pelo v. 24, 11, *Gen.* — «Por isso deixará o homem pai e mãe e se unirá a sua mulher e serão dois numa carne» —, se prova que por «terem sido divididos de um mesmo indivíduo, o homem e a mulher voltam a reintegrar-se no matrimónio», no mesmo indivíduo. Foi daqui que, como se afirma no texto, Platão extrafu a divisão do andrógino e a consequente origem do amor.

(*) Com base no *Gen.* 1, 26, 27, 28; 11, 7, 8, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24; 14, 1; 5, 1, 2.

carnal, bom na aparência, mas mau na existência e fim, causou o pecado, porque afastou o homem da vida eterna e pura inclinação espiritual em que vivia. A queda significa, portanto, a passagem da vida espiritual para a corpórea.

No paraíso, os homens, sendo imortais, não tinham necessidade de gerar, porque neles vivia eternamente a essência e espécie humana; com o pecado, porém, foi necessária a geração, que, como diz Aristóteles, é o remédio da mortalidade.

Assim, neste relato «está como que num espelho a vida de todos os homens, o seu bem e o seu mal, e conhecerão a via que se deve fugir e a que se deve seguir para chegar à eterna bemaventurança, onde jámais se morre».

Compreendida a intenção de Moisés é fácil desvendar o sentido alegórico da «fábula Platônica».

«Diz que os homens primeiro eram dobrados, meio machos e meio fêmeas, unidos num corpo, isto é, que a parte intelectual e a sensualidade corpórea estavam unidas no homem... de tal maneira que a parte corpórea feminina se aquietava em tudo à intelectual masculina sem alguma divisão ou resistência. E diz que a natureza masculina vem do sol, a feminina da terra e o andrógino, composto de ambos, da lua, porque, como te disse, o sol é simulacro do entendimento, a terra da parte corpórea e a lua da alma, que contêm conjuntamente o intelectual e o corpóreo... O andrógino tendo forças excessivas veio combater contra os deuses, isto é, que estando retirado completamente à parte intelectual e à vida contemplativa sem resistência nem impedimento da parte corpórea vinha quázi a ser igual aos anjos e às inteligências apartadas... Pelo que Júpiter consultando o remédio os fez dividir em dois, macho e fêmea, não sendo estas duas metades o entendimento infuso e o engenho, como alguns imaginam, mas a parte intelectual masculina e a corpórea feminina..., porque se o homem fôsse sô especulativo viria a ser do gênero dos anjos e espíritos, quando a intenção do Criador era que fôsse homem com alternado entendimento e corpo... Esta é a peleja contra os deuses que Platão refere e pela qual os fez dividir, isto é, fez com que o corpo oferecesse alguma resistência ao entendimento e que este se inclinasse aos cuidados necessários

do corpo..., para que a vida fôsse humana e não angélica. Desta divisão nasceu o amor, porque toda a metade deseja e ama a reintegração com a outra metade, isto é, o entendimento não cuidaria jámais do corpo se não fôsse pelo amor que tem ao seu companheiro (metade) corpóreo feminino, nem o corpo se governaria pelo entendimento se não fôsse o amor e afeição ao seu consorte e meio masculino... O fim da divisão em parte intelectual e corpórea foi para que satisfazendo-se com os deleites corpóreos se sustentassem no individuo e gerassem o seu semelhante para perpétua conservação da espécie. Admoestou-os depois que não pecassem, porque cada metade do homem viria a dividir-se..., dando a entender que se a parte do entendimento não está unida, mas divide com imperfeitos conhecimentos e conselhos fica imperfeita e débil a natureza, porque a união é o que a faz vigorosa e perfeita... E assim também a parte corpórea quando está unida em buscar o necessário é perfeita, e quando dividida pela ganância de cousas supérfluas e insaciáveis, fica imperfeita e frágil. De modo que com esta divisão de cada uma das partes vem a faltar ao homem não só aquela primeira e intelectual união do andrógino, mas também a do ser médio, segundo se requer na vida humana, e fica meio de meio seguindo a vida lasciva e peccatória. É isto o que significa alegoricamente a fábula platónica; as outras particularidades que refere sôbre a divisão, a consulta e outras semelhantes são ornamentos, para a tornar mais formosa e verosimil».

O valor dêste mito platónico é descrever a gênese dos amores e desejos humanos, de os distribuir em três espécies — intelectual, como era o amor no paraizo, corpóreo, moderado e honesto, e corpóreo, excessivo e desonesto —, fundar a moralidade, porque quando o entendimento propende para o corpo, deseja e ama cousas corpóreas moderada, honesta ou desonestamente, da mesma forma que o corpo amando e attingindo o intellecto alcança rectos conhecimentos e hábitos intellectuais eternos.

Com esta interpretação Leão Hebreu deturpa o mito, hebraizando Platão e, simultâneamente, platonizando Moisés, e de par revela-se o sincrético filósofo judeu, que desejando

perseverar na crença a alarga, integrando-lhe elementos novos.

b) Sócrates, «em nome da fada Diotima», sua «mestra nos conhecimentos pertencentes ao amor», no discurso do *Banquete*, atribuiu outra origem ao amor «de todo o grande mundo corpóreo criado». A pergunta de Sócrates: «A que pais deve o amor a sua origem?», Diotima responde por um dos mais belos mitos, onde o gênio de Platão fundiu, numa subtil harmonia, a imagem com o raciocínio, a crença popular com o próprio pensamento.

Quando Vénus nasceu⁽¹⁾, relata Diotima, houve entre os deuses um festim, a que assistiu Poros (A abundância), filho de Métiis (A prudência⁽²⁾). Terminado o banquete, Pénia (A pobreza) aproxima-se e, quedando à porta, mendiga alguns restos. Entretanto, Poros, ébrio de néctar, abandona os companheiros e entrando no jardim de Júpiter acomete-o um sono profundo. Vendo-o, Pénia, arrastada pela penúria, imagina então conceber um filho de Poros e deitando-se lhe junto em breve ficava a mãe do amor.

Com esta, compartilha o amor a pobreza e a permanente necessidade, e longe de ser belo e delicado, como se pensa geralmente, é magro, sujo, descalço, sem domicílio, dormindo *à la belle étoile*. Mas do pai, pelo contrário, herdou a ousadia, a perseverança, a curiosidade sempre viva, a sedução encantadora, o raciocínio capcioso. De sua natureza não é mortal nem imortal e no mesmo dia floresce cheio de vida, declina e extingue-se, para reviver ainda este ciclo. Tudo o que adquire lhe foge, oscilando constantemente da pobreza à riqueza, da riqueza à pobreza. A igual distância da sabedoria completa e da ignorância absoluta, o amor é filósofo, porque o que é a filosofia senão a aspiração incessante duma ciência imperfeita para a luz infinita? É ao nascimento que deve esta contraditória natureza, porque filho dum pai sábio e rico, também o é duma mãe ignorante e pobre.

(1) Sintetizamos, seguindo o *Banquete*. Leão Hebreu faz também a exposição.

(2) Leão Hebreu chama-lhe *conselho*.

Tal é o mito na sua essência. ¿Como o interpretou Leão Hebreu?

«Alguns dizem entender-se pelo nascimento de Vénus a influência da inteligência, primeiro no anjo e depois na alma do mundo... Mas nós outros não curaremos de alegorias tão abstractas, tão sem termo e desproporcionadas ao literal fabuloso. A própria Diotima... declarou que por Vénus entendia a formosura, donde afirmar que o amor ama o formoso porque nasceu a quando a formosa Vénus. Significa também nascer o amor quando nasceu a formosura... pois todo o amor é desejo de formosura».

Pênia simboliza «a necessidade da matéria potencial... com o desejo de participar das formas formosas e perfeições divinas e angélicas» e Poro, «o entendimento influente, embriagado de néctar, isto é, cheio de ideias e formas divinas...». O sono no jardim de Júpiter significa «que adormeceu o seu vigilante conhecimento, aplicando-o ao mundo corpóreo do movimento e geração». «Quando o entendimento, filho do Conselho, que é o sumo Deus, quiz comunicar-se ao mundo inferior... a necessitada Pênia aproximou-se d'ele, isto é, a potência desejosa da perfeição e concepção, ... e de ambos nasceu o amor, porque o amor diz perfeição, não em acto mas em potência. E assim o entendimento no corpo gerável é forma potencial e entendimento possível; como entendimento conhece as coisas formosas, e por ser em potência falta-lhe a posse delas e deseja a formosura actual. É isto o que significa, quando diz que é meio entre o formoso e o feio, porque o entendimento possível e as formas materiais são médias entre a matéria totalmente informe e as formas apartadas e inteligências actuais. Por isto Diotima igualmente dedica ao amor as condições e invenções enganadoras da matéria corpórea, necessitada, mortal, variável e imperfeita..., e as condições intelectuais e perfeitas do abundante entendimento..., fazendo-o filosofante e não sábio, porque o entendimento possível deseja a sabedoria, tendo-a só em potência, visto que não é sábio em acto, como o entendimento angélico. Também nos mostrou Diotima nesta fábula que o entendimento possível participa do entendimento agente, ou em acto angélico, ou

divino e que a possibilidade não lhe vem da sua própria natureza intelectual, como alguns crêem, mas apenas da companhia da necessitada matéria privada de todo o acto e reduzida a pura potência. Ensinou-nos que o primeiro produto do amor no herado é a gerada formosura e os pais o conhecimento da formosura (pai)- e a falta dela (mãe), porque tudo o que se ama e se deseja é necessário que anteriormente seja conhecida por formoso e falte ou possa faltar... Assim, ó Sofia, conheces que o pai do amor universal do mundo inferior é o conhecimento da formosura e a mãe a falta dela».

Bastam-nos estes extractos para surpreender a interpretação de Leão Hebreu. ¿Será original e correcta? Este mito, ou mais rigorosamente alegoria, como o prova o confronto com o *Lysis*, que através dos tempos suscitou uma riquíssima literatura exegética, desde Plutarco, Plotino, Origenes, Eusébio, até ao recente Robin, nunca teve, porém, tão grande fortuna como no Renascimento (1). ¿Se Leão Hebreu não tem assim a prioridade, glória que nesta época cabe a Ficino e aos seus companheiros da Academia Platónica, terá ao menos o mérito de ter apercebido o verdadeiro sentido platónico? Parece-nos que não. Identificando Pénia com a matéria desejosa de formas e Póros com o entendimento pleno de ideias e formas divinas, Leão Hebreu viciou-o com velhas interpretações já de si viciadas (2), e restringindo a origem do amor ao co-

(1) Para tudo o que se refere ao *Banquete* vid. Huit, algo superficial, — *Études sur le Banquet de Platon*, Paris, 1889 e o exaustivo e subtil Robin — *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1908.

(2) Para Plutarco, no *Isis e Osiris* (57), Pénia é a matéria essencialmente desprovida do bem, cuja fecundação aspira, e Poros, o princípio amável e desejável que a si próprio se basta. Para Plotino, Pénia é a matéria (*En. III, v. 9*) não só pela indigência, mas porque o ser que deseja o bem é matéria e indeterminação para com a forma que deseja receber, e Poros, a razão das cousas que existem na inteligência e no inteligível (*As ideias*). Ap. Robin, *ob. cit.*, p. 124 e 126. Compare-se com o comentário de T. Benci: «Poros et Penia, affluentiam et egestatem significant. Poros Consilii filius, id est, summi dei scintilla. Deus nempe consilium, et consilii fons appellatur, quia veritas omnium est et bonitas. Cuius splendore omne consilium verum efficitur. Ad cuius bonitatem omne tendit consilium. Jouis hortum, angelicae vitæ fecunditatem intelligit: in quam cum descendit Poros, id

nhecimento e desejo do belo não notou que em Platão o belo é uma manifestação do bem.

Com esta interpretação o mito perde a harmonia e a graça que o génio platónico lhe imprimiu, para vestir uma nebulosa roupagem, tecida com o misticismo do intérprete e concepções medievais sôbre o intelecto.

Este juízo torna-o claro Leão Hebreu expõe a sua própria opinião.

c) Desenvolvendo um momento do pensamento platónico, embora declare pôr de parte «as ficções dos poetas e opiniões de outros», considera como pai do amor a beleza e a mãe o seu conhecimento conjunto com a falta. A formosura é o princípio do amor, mas é também meio, pela «sua reverberação no amante e fim na fruição e união dêste com o princípio amado».

Nesta concepção, a beleza é o conceito supremo e anterior, não só ao amor das criaturas, quer corpóreas, celestes, espirituais ou angélicas, como ao próprio amor de Deus para as criaturas, porque este não é mais do que a vontade das criaturas atingirem a suma formosura do Criador, a cuja imagem foram criadas.

5) O fim do amor, no homem, como no universo, é o deleite que o amante encontra na cousa amada (*dilettatione dell'amante nella cosa amata*). No homem é evidente esta finalidade, quer, seguindo Aristóteles, se trate do amor útil, delectável ou honesto, quer, adoptando a divisão platónica, do amor bestial, humano ou divino; ¿mas no universo?

Todos os seres se hierarquizam em duas ordens: uma, descendente ou produtiva, de Deus até à matéria primeira; outra, ascendente ou redutiva, desta até Deus. Na ordem, ou mais rigorosamente, semi-circulo descendente, a Deus succede em primeiro lugar a natureza angélica, depois o mundo celestial, desde «o céu empíreo» até à lua, e finalmente, a

est ille dei scilicet radius, Penise, id est, priori huius indigentiae mixtus creat amorem. . . ». In *Com. in Convivium*, de M. Ficino, Oratio sexta, c. vii (p. 397 da cit. ed.). Francesco Cattani da Diacceto, comentou também este mito no *Panegirico dello Amore*.

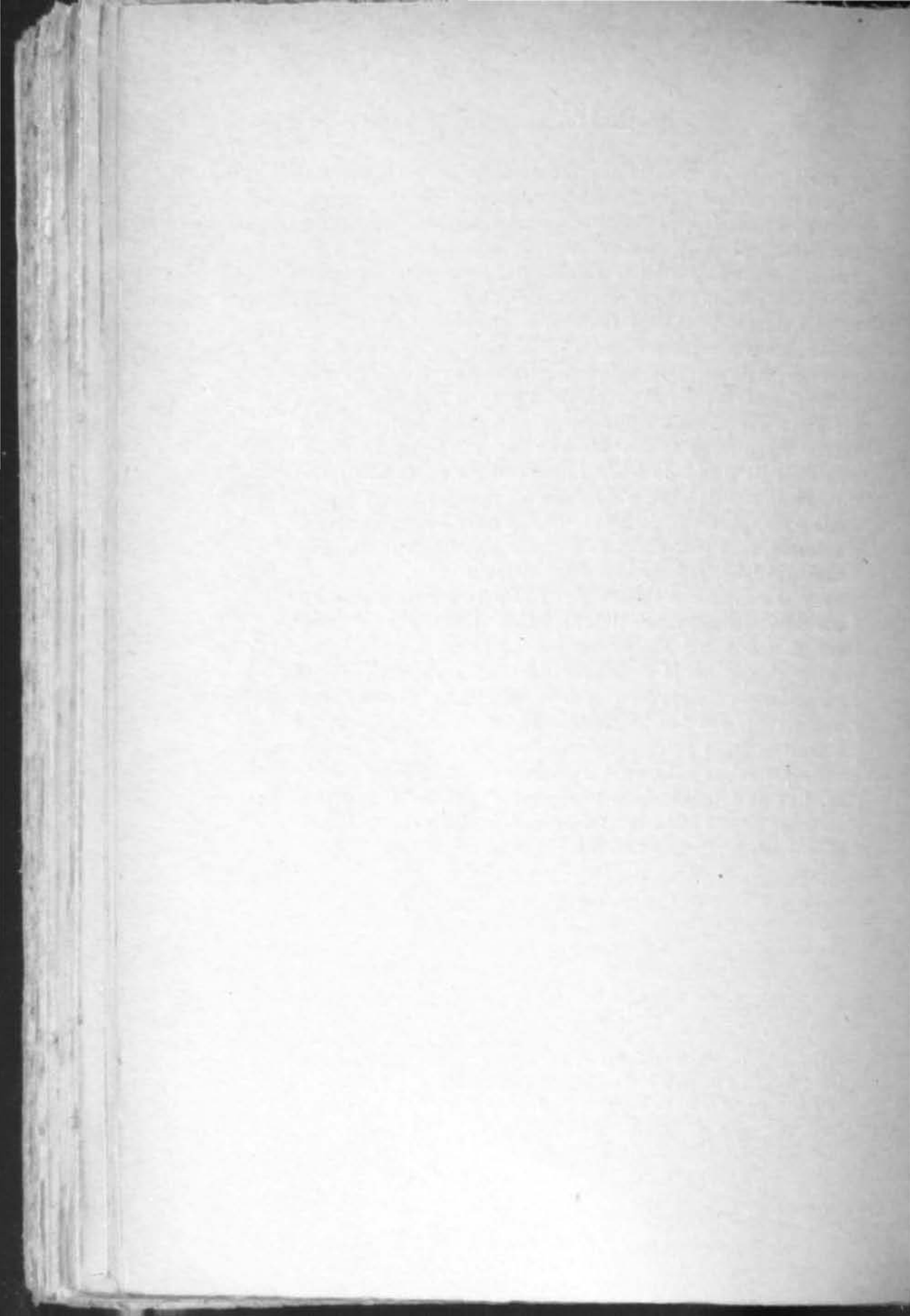
matéria primeira, o mais distante do Criador, porque se êste é acto puro, ela é pura potência. O semi-circulo ascendente, começa na matéria primeira e subindo desta aos elementos, aos mixtos, plantas, animais, homem, e neste da alma vegetativa, à sensitiva, à intelectual e aos intelegíveis, do menor ao mais elevado, volta a reintegrar-se no princípio primeiro, criador de tudo. Assim também o amor acompanha estes semi-círculos de «ascenso» e de «discenso». Tendo a sua origem «no pai do universo, dêle sucessivamente vem descendendo paternalmente... do mais formoso para o menos formoso» até à matéria primeira, que deseja as formas dos elementos, estes por seu turno as dos mixtos e assim ordenadamente até ao desejo de união do amor intelectual do sumo intelegível divino com o último amor da suma formosura (1).

O amor, portanto, foi criado não só para formar e adornar o universo, mas também para o elevar à suprema felicidade e ao sumo deleite, reduzindo-o a Deus, seu criador.

É êste conceito a síntese dos *Diálogos* e com êle afirma Leão Hebreu a sua originalidade. Concebendo o amor como inerência intelectual à suprema formosura, se historicamente se distanciou, como já reconheceu Menéndez y Pelayo (2), dos comentadores vulgares do *Simposion*, filosoficamente como que redimia o universo da transcendência, porque se êste foi criado por Deus, a Deus volve espiritualizado. O amor é a lei universal, que anima tudo, unifica os contrários, faz viver a natureza, liga na inteligência o intelegível e o sensível, liberta a alma e, por sua eficiência, o universal funde-se com o individual, o intellecto divino com a mente humana.

(1) Esta concepção é inspirada na «primeira academia dos árabes» — Avicena, Algazel e Alfarabi — e em Maimónides (cf. 26).

(2) *Hist. de las ideas estéticas*, III, p. 43.



CAPÍTULO VII

RESUMO DOS «DIALOGOS» E COORDENAÇÃO DA MATÉRIA EXPOSTA

39. Temos frisado várias vezes no decurso dêste estudo que o problema fundamental dos *Diálogos* é o amor; mas esquematizando, por necessidades de exposição, as doutrinas de Leão Hebreu não seguimos a ordem da sua obra e em certo modo demos autonomia a problemas que são subordinados, por forma que nem sempre se apreende com clareza a relação que mantêm com a teoria do amor. Para que se aperceba, portanto, no conjunto o pensamento do nosso filósofo, se unifique e sintetize a matéria exposta, devemos logicamente summariar a marcha dialectica dos *Diálogos*.

O *Diálogo I* trata da essência do amor, e nele analisa os conceitos de amor e, desejo, define-os, indica os bens dignos de ser amados, e investigando em que consiste a beatitude humana, refuta várias opiniões e conclue por a encontrar na união contemplativa do intellecto humano com o intellecto activo, (Deus) a qual só verdadeiramente se realiza na vida futura.

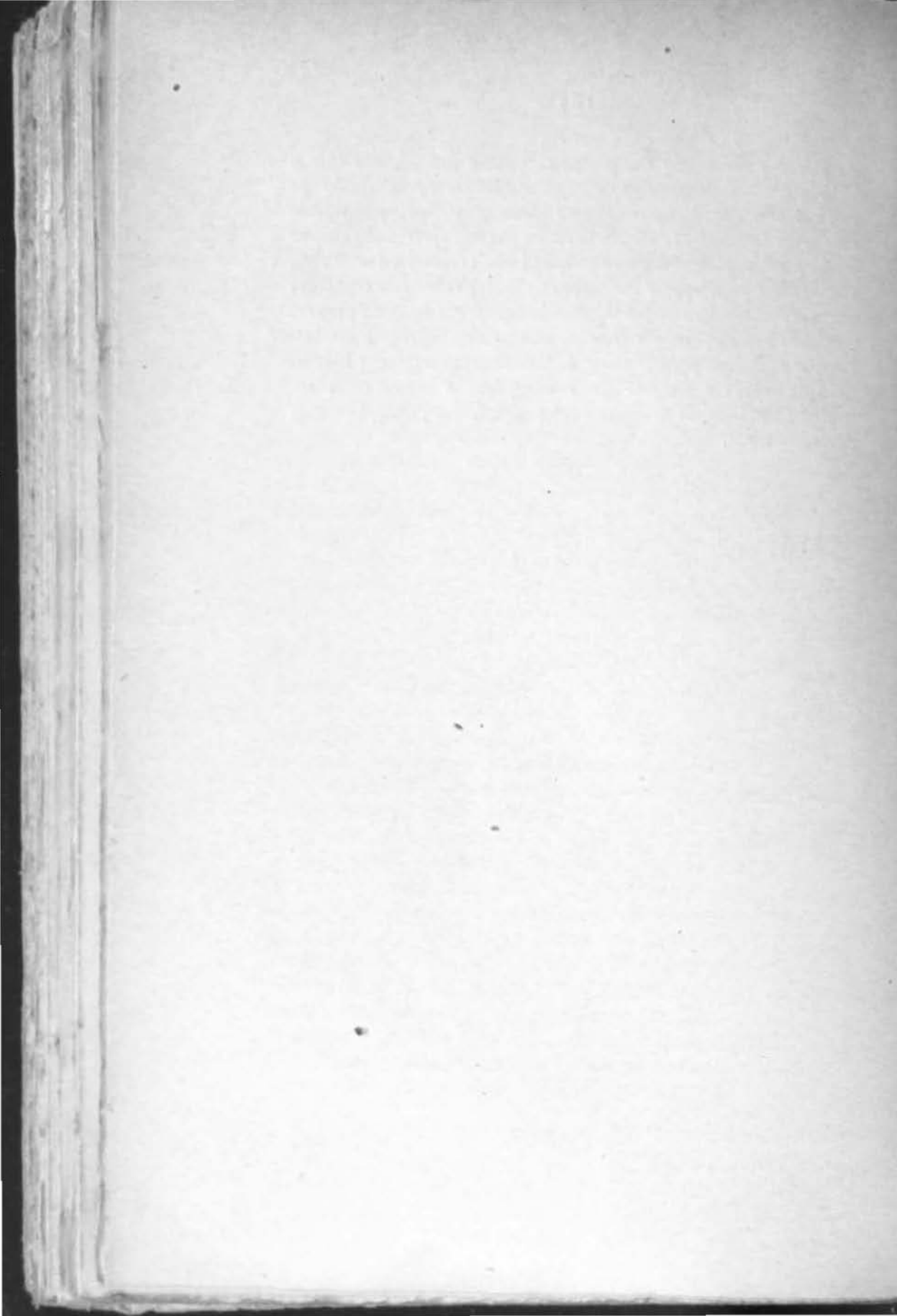
Retomando o fio das primeiras ideas, volta a analisar o amor, afirmando que o amor sensual, gerado pelo desejo, leva ao cansaço e aborrecimento, enquanto que o verdadeiro amor faz desejar a união espiritual e corpórea. Êste amor, puramente intellectual, é pai do desejo e filho da razão e do conhecimento.

O *Diálogo II* versa a universalidade do amor, começando por indicar as causas do amor no mundo da geração e corrupção, as suas semelhanças e diferenças, expõe o amor dos

elementos dos corpos celestes e em geral de todo o universo, percorre a física e a cosmologia e formula a teoria do homem-microcosmus e abordando os amores dos deuses, explica vários mitos e caracteriza o método de Aristóteles e Platão, justificando a alegoria como método filosófico. Termina este Diálogo com a exposição do amor das inteligências puras, a causa porque estas inteligências movem as esferas celestes e como síntese, pela concepção do amor como espírito vivificante que penetra todo o mundo e o laço que une todo o universo.

Finalmente, no *III Diálogo*, o maior, e mais complexo, Leão Hebreu estuda a origem do amor. Começando por caracterizar o êxtase, distinguindo-o do sonho, em breve passa para a psicologia, definindo a alma, e opondo-a ao intelecto. Abordando em seguida o objecto do diálogo desdobra-o em cinco questões: se o amor nasceu, quando, onde, de quem e porque nasceu. Reconhecida a existência do amor, passa a examinar as definições de Aristóteles e Platão, e a propósito desenvolve as ideias de bondade e beleza, e indicando a sua opinião conclue por determinar a natureza do amor de Deus. Para responder à segunda questão — quando nasceu o amor — desenvolve e critica os sistemas de Aristóteles, Platão e dos fiéis sobre a origem do universo, sendo de notar o mosaísmo de Platão e o acôrdo com os cabalistas sobre a duração do mundo. Ocupando-se propriamente do problema, Leão Hebreu faz a hierarquia dos amores: o primeiro é o amor de Deus a si próprio, o segundo, o amor divino ao universo, que se desenvolve em três amores, cuja natureza investiga, analisando as respectivas opiniões de Aristóteles, Platão e crentes. A terceira questão, limitada ao amor reciproco das partes do universo, resolve-a afirmando que o amor nasceu no mundo angélico ou das inteligências puras, comunicando-se depois ao mundo celeste e sublunar. Para explicar esta emanção desenvolve as teorias de Avicena, Algazel, Maimónides e Averroes, fazendo ressaltar as suas diferenças. Para determinar — de quem nasceu o amor —, interpreta algumas fábulas sobre o nascimento de Eros ou Cupido e em especial os mitos do andrógino — que diz inspirado no relato bíblico da criação —

de Pôros e Pénia do *Banquete*, e conclue por afirmar que o belo e o conhecimento são os pais do amor. Analisando de novo o conceito do belo cai nas ideas platónicas, mostrando então que Aristóteles e Platão se harmonizam, divergindo apenas na forma. A última questão conduz Leão Hebreu a descobrir a finalidade do amor, que êle surpreende no prazer que o amante encontra no objecto amado. Analisando o conceito de prazer, compara-o com o bom e o belo, as virtudes morais e intellectuais e passando para o amor do universo estabelece a hierarquia dos sêres e amores que o compõem e indica como suprema finalidade dêste amor a reintegração no princípio donde derivou: Deus.



LIVRO SEGUNDO

LEÃO HEBREU NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA



CAPÍTULO I

INFLUÊNCIA DOS «DIALOGOS DE AMOR»

40. Bastaria a difusão dos *Diálogos* no século XVI, já pelas numerosas edições italianas, já pelas sucessivas traduções, para provar que os seus conceitos por algum título influíram na riquíssima literatura dum erotismo mais ou menos platónico e místico que se lhe seguiu. Acompanhar esta influência seria fazer um estudo literário que, apesar de interessante, — diremos mesmo necessário, pois é muito pouco o que se tem dito, salvo em Espanha —, afastar-nos ia do nosso propósito (1); por isso limitaremos a nossa investigação unicamente a especulação filosófica. ¿Será tão real como é naquele género literário? Bonilla y San Martín, na monumental memória — *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento* (2) —, cotejando os *Diálogos* com o capítulo do *De anima et vita*

(1) Esta influência predomina, como é natural, na Itália, mas irradiou também, sobretudo para a Península. Pelo que àquele país se refere este estudo não nos parece ter sido ainda feito; todavia o leitor encontra um guia regular na monografia de Rosi — *Saggio sui trattati d'amore del Cinquecento*, Recanati, 1889. Mais diligentes os nossos vizinhos, Menéndez y Pelayo acentua-a em Calvi e Rebolledo (*Hist. de las ideas estéticas en España*, III) e em Juan de Enzinas (*Orígenes de la novela*, I, Int., p. CCCXI) e Bonilla y San Martín, continuando a seu ilustre mestre, analisa-a na *Galatea*. (*Cervantes y su obra*, Madrid, 1916). Em Portugal ainda não se estudou convenientemente, se não estamos em erro, apesar de já se ter apontado em Camões. Finalmente Solmi (*ob. cit.*, 96, not. 3) surpreende no *Liebe und Begierde* (poesia) e na *Theosophie des Julius* de Schiller conceitos de Leão Hebreu.

(2) Madrid, 1903, p. 471-73.

em que o humanista-filósofo valenciano (1492-1540) determina a natureza do amor, declara que «resulta tan evidente afinidad, que tenemos vehementes sospechas de que Vives hubiera leído la bellissima obra de su compatriota, y aun aprovechado algunos de sus más notables pensamientos». E na verdade os pontos de contacto são impressionantes. Para Vives, o amor é apetite de gozar o bem, unindo-se com êle o sujeito (*appetitus fruendi bono, id est, se illi adiungendi*) e para Leão Hebreu afeição voluntária de gozar com união a cousa estimada por boa; para um, como para outro, o amor do bem está na razão directa do gráu em que se conhece, e finalmente, são muito próximas as causas do amor que ambos indicam (1). ¿Poderá Leão Hebreu considerar-se como fonte de Vives? Partilhando o juízo daquelle illustre historiador da filosofia, a quem a cultura peninsular tanto deve, parece-nos arriscado afirmá-lo positivamente, porque, apesar de serem semelhantes as expressões e terem o mesmo sentido, não deve esquecer-se que a Academia inspirou quasi todos os teóricos do amor no renascimento, quaisquer que fôsem as suas escolas e tendências.

As investigações desta natureza fácilmente decaem em fantasia, porque se é sempre fácil aproximar textos, quer se trate dum filósofo, quer dum poeta, é quasi sempre difficil determinar se as expressões assumem ou não valores diferentes. Parece-nos ser êste o caso de Solmi, cuja obra aliás é de realissimo valor, quando afirma que Patrizzi (1529-1597) extraiu dos *Diálogos* «il concetto fondamentale della sua *Nova de Universis philosophia*, che la luce è qualcosa d'intermedio fra lo spirituale e il corporale» (2).

(1) Em Vives, ap. *ob. cit.*, 473, são: o beneficio, o parentesco, a semelhança especifica, a conformidade de pensamentos ou de constituição fisica, o trato familiar, etc. Cf. em Leão Hebreu, 37.

(2) *Ob. cit.*, p. 95. Cf. 25 onde se expoz a teoria de Leão Hebreu. Poderia ainda invocar-se a visão, porque tanto para Leão Hebreu como para Patrizzi é o órgão sensorial superior. Patrizzi escreve: «Cognitio omnis a mentem primam originem: a sensibus exordium primum. Inter sensus visus est primarius. Visui prima, et primo cognita, sunt lux et lumen». Por-

Em Patrizzi, a luz, quer se considere como intermediária do incorpóreo e corpóreo, quer como imagem e simulacro de ambos, como parece mais certo⁽¹⁾, tem na economia do seu pensamento uma extraordinária importância, determinando mesmo o problema inicial da filosofia; em Leão Hebreu, pelo contrário, é um incidente nos *Diálogos*, limitando-se a afirmar que a verdadeira luz é intelectual, sendo a luz solar uma forma espiritual. Pode haver uma ou outra frase semelhante, mas no fundo com vária derivação e significado. Se há um filósofo do Renascimento, no sentido trágicamente humano da palavra, cujo espírito recorde Leão Hebreu, é sem dúvida Giordano Bruno (1548-1600).

É inegável a coexistência de expressões⁽²⁾ e distinções⁽³⁾ idênticas, de definições próximas, de conceitos semelhantes⁽⁴⁾

tanto, conclue, a filosofia deve começar pela luz. (Ap. F. Fiorentino, *B. Telesio ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano*, 1, (Florença, 1872), p. 384, n. 1 Para Leão Hebreu cf. 29 a.

(1) Fiorentino, *ob. cit.*, p. 385, discute este problema, pronunciando-se por esta última interpretação. Aduz como prova esta passagem da *Panaugia* — o título de per si sugere a doutrina —, 1ª parte da *Nova de Universis Philosophia*: «Lux ergo et incorporeorum, et corporum æque, simulachrum est et imago, et medium quoddam inter divina incorporea, et corporum naturam». Em Leão Hebreu: «La vera luce è l'intellettuale, da quale illumina essenzialmente il mondo corporeo e l'incorporeo, de la qual luce deriva la luce del sole, che formalmente et attualmente illumina il mondo corporeo, et nell'huomo dà luce alla visione oculare».

(2) *Eroici furori*, II, dial. 1, p. 413 (cit. sempre pela ed. Gentile, *G. B. Opere Italiane*, II, *Dialoghi morali*, Bari, 1908): «... considerando che Dio è vicino, con sè, e dentro di sè più ch'egli medesimo esser non si possa; come quello ch'è *anima de le anime, vita de le vite, essença de le essençe*...». Cf. 20.

Ibidem, p. 339: «ogni amante, ch'è disunito e separato da la cosa amata... si trova in cordoglio e pena... perchè è privo di quella *fruição*, la quale ottenerebbe, se fusse gionto a quel termine, al qual tende».

(3) G. Bruno, como L. Hebreu, distingue o intelecto humano ou mente da alma ou razão. Ap. Solmi, *ob. cit.*, p. 41. Este autor apresenta numerosos cotejos dos *Diál.* com obras de Bruno, uns reais, outros menos adequados, em nosso parecer. Extraímos alguns, mas também apresentamos outros não referidos ainda.

(4) *Er. Fur.* cit. ed., p. 428: «... Amor, ... che ha dominio supremo

e sobretudo palpita no *Spaccio de la Bestia Trionfante* e no *De gli Eroi Furori*, como nos *Diálogos*, a mesma exuberância de imagens ⁽¹⁾, a mesma aspiração a Deus e efusão do divino no universo ⁽²⁾. ¿Será isto assás para provar uma dependência?

O pensamento do Nolano é tão original, tão cheio de vida, espontaneidade e frescura, que os *Diálogos*, cuja leitura certamente fez, dada a sua grande difusão, teriam contribuído num coeficiente mínimo para a sua formação ou desenvolvimento. Demais, ambos a bem dizer, beberam nas mesmas fontes ⁽³⁾ e natural era que estas origens comuns produ-

in cielo, in terra e in mare .. mi par, che l'amor sia tutto, e faccia tutto; e de lui si possa dir tutto, e tutto possa attribuirsi a lui». Cf.

Er. Fur., cit., p. 350: «Però ben si dice, il regno de Dio esser in noi, e la divinitade abitar in noi per forza del riformato intelletto e voluntade... qua finisce la sua vita secondo il mondo pazzo, sensuale, cieco e fantastico, e comincia a vivere intellettualmente; vive vita de dei, pascesi d'ambrosia e inebriasi di nettare». Cf. 33 (p. 109).

Er. Fur. cit., p. 348: «... a l'intelletto umano è più amabile che comprensibile la bontade e bellezza divina, oltre che l'amore è quello che nuove e spinge l'intelletto acciò che lo preceda, come lanterna.»

⁽¹⁾ Tocco, cuja autoridade pelo que à filosofia de Bruno respeita é incontestável, pelos seus longos e porfiados estudos, escreve: «Chi confronti i *Dialoghi di amore* de Leone Ebreo con gli *Eroi furori* di G. Bruno vi trova tanta coincidenza e nella fonte platonica a cui il dialogo é attinto, e nel metodo allegorico e nella fusione tavolta sbarlorditoja degli indirizzi filosofici più opposti, da non comprendere come il Bruno non faccia mai menzione del suo predecessore... lo stile dell'Ebreo nei trapassi, negli artifizi, nelle ripetizioni, nelle antitesi non è molto lontano da quello del Bruno, il quale dunque lodando lui non avrebbe se non lodato sè stesso». In *Di un nuovo documento su Giordano Bruno*, in *Nuova Antologia*, fasc. 737 (1.º Set. 1902), p. 91-92.

⁽²⁾ *Er. Fur.*, cit. ed., p. 336: «Tutti gli amori (se sono eroici...) hanno per oggetto la divinità, tendeno alla divina bellezza, la quale prima si comunica all'anime e risplende in quelle; e da quelle poi, o per di meglio, per quelle poi si comunica alli corpi». Cf. 38. No periodo seguinte afasta-se, porém, de L. Hebreu considerando a beleza como «certa armonia e consonanza de membros e colori».

⁽³⁾ Vid. Tocco, *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno* in *Rendiconti della R. Accad. dei Lincei* (sc. mor., etc.), série 5.ª, vol. 1 (1892), p. 502 e seg., 38 e 584-625.

zissessem efeitos semelhantes, tanto mais que um como outro sentiam quasi tão intensamente a angústia dos mesmos problemas.

Zimmels pretende que Bacon (1561-1626) assimilou alguns dos mitos dos *Diálogos*, cuja leitura, demais, lhe teriam talvez inspirado a distinção da visão directa, reflexa e refracta de Deus (1). Não sabemos em que se baseia o reputado monografista de Leão Hebreu; mas por nossa parte nada encontramos nem na *Instauratio Magna*, nem no *Novum Organum*, nem nos *Sermones fideles seu interiora rerum*, nem no *De sapientia veterum*, que confirme este juízo. Nesta última obra, Bacon interpreta, é certo, vários mitos, mas com independência, num sentido e atitude radicalmente diversas da de Leão Hebreu. Demais elle próprio confessa, no *Prefácio*, que «sem testemunhar desprezo pelos que nos precederam nesta carreira, não receamos dizer que as produções deste género até agora publicadas se reduzem a quasi nada; e ainda que escritores muito laboriosos tenham tratado amplamente esta matéria, o género caiu numa espécie de aviltamento, porque as primeiras tentativas para explicar as fábulas mais antigas foram feitas por homens pouco esclarecidos... que, applicando estas fábulas a opiniões vulgares, omitiram o verdadeiro fim e só afloraram este importante assunto» (2). Se porventura conheceu os *Diálogos*, o que é muito duvidoso, Bacon certamente contaria Leão Hebreu no numero destes deficientes intérpretes.

De todos os filósofos até agora examinados só por induções se pode determinar se conheceram ou não a sua obra; mas de Espinoza (1632-1677) não pode haver a menor dúvida, porquanto guardava na sua biblioteca um exemplar (3).

(1) Ap. Solmi, *ob. cit.*, p. 95-96.

(2) In-*Oeuvres*, etc., de Bacon, trad. Buchon (Paris, 1836), p. 545.

(3) «Renatus Descartes de prima philosophia — de geometria — Renatus Descartes de philosophia prima — Blijenberg Tegen Tractatus theologico politicus — Leon Abarbanel, *Diálogos de amor* — Descartes de geometria — Descartes Opera philosophica. 1650 — De homine». (Ap. Solmi, p. 6). Não se conhecendo nenhuma tradução portugueza deve tratar-se duma tradução espanhola. Qual? Solmi aventa que fôsse a de Garcilasso Inga de la Vega; mas pelo — Leon Abarbanel — parece-nos antes ter sido a de Guedelha

¿Teriam os *Diálogos* influenciado de algum modo o seu pensamento?

Entrevista já por Saisset, aceite com reservas por Zimmels e Ueberweg, afirmada por Couchoud, cabe a glória a Solmi de ter provado definitivamente esta influência (1), muito embora posteriormente Dunin-Borkowsky, num formidável estudo em que as fontes do espinozismo passam pela fieira da mais profunda erudição e vivo espirito crítico, afirme que o autor da *Ética* pouco deveu ao seu antigo correligionário (2).

A monografia de Solmi não é citada por Borkowsky e daí, talvez, este juizo, porque os factos que aquele diligente investigador coligiu e coordenou falam tão alto que não pode duvidar-se de algumas das suas conclusões. E dizemos algumas, porque Solmi, na ância de exaurir, aproxima por vezes textos cujo sentido é diferente nos dois filósofos e que não justificam as suas ilações (3). Onde se acentua a influência dos *Diálogos*

Jachia (cf. p. 33-34). Espinoza deveria ter conhecido Menasseh b. Israel, (1602-1657) casado com uma Abravanel (cf. p. 5, n. 1), representado também na sua biblioteca, e que gozou de grande ascendência entre os judeus portugueses de Amsterdam, em cuja sinagoga o futuro filósofo da *Ética* foi educado rabínicamente e com a qual mais tarde rompeu, em condições menos trágicas que Uriel da Costa, cujo *Examen das tradiçoens Phariseas* se um dia aparecesse muito provavelmente iluminaria certos problemas do espinozismo. Sobre a cultura dos israelitas portugueses de Amsterdam, vid. o excelente livro do Sr. Doutor Mendes dos Remédios — *Os Judeus Portugueses em Amsterdam*, Coimbra.

(1) No já cit. *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo — Studio su una fonte italiana dimenticata dello spinozismo*, Modena, 1903.

(2) *Der Junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*, Münster, 1910: «Im allgemeinen est Despinoza von Leon Medigo wenig beeinflusst», p. 553 (34). O autor não a nega, mas também não lhe concede o devido valor, — mesmo que não se aceitem todas as conclusões de Solmi.

(3) Giov. Gentile, numa acurada recensão do livro de Solmi, pub. in *Critica*, v. II (1904), p. 313-319, examina algumas teses, refutando-as, v. g. a aproximação do amor universal de Leão Hebreu com o *conatus* espinozista, do panteísmo intelectualista de Leão Hebreu com o panteísmo da *Ética*, etc., com o que concordamos. Por nossa parte referimos no texto apenas o que nos parece indubitável, guiados, porém, sempre por Solmi, embora num ponto ou outro modifiquemos o seu pensamento.

é no *Korte Verhandeling van God, de Mensch, en dezelfs Welstand* (1) (Curto tratado sôbre Deus, o homem e a saúde da sua alma) e em grau menor na *Ethica*.

No *Curto Tratado* nota-se principalmente no cap. v da II parte (do Amor); mas não deixam de impressionar os dois Diálogos do cap. II da I parte — *Diálogo entre o entendimento, o amor, a razão e a concupiscência* e o II *Diálogo entre Erasmo e Teófilo* —, cuja forma talvez fosse sugerida pela obra de Leão Hebreu (2) tanto mais que parece desenvolver entre os quatro interlocutores do I *Diálogo* o conceito de que o amor é filho da razão e do conhecimento (3).

Todavia naquele capítulo é que a influência se manifesta com clareza. O amor é concebido, como nos *Diálogos* de Leão Hebreu, como teoria universal, definido quázi pelos mesmos termos (4), fundamentado nas mesmas ideias (5), dividido

(1) Seguimos a trad. Appuhn, in *Oeuvres de Spinoza*, I, p. 41-206.

(2) Borkovosky, *ob. cit.*, p. 215, suspeita que «Aus Bachja nahm er vielleicht das Vorbild für die zwei Dialoge des Kurzen Traktats», mas não o prova, — nem o poderia provar, porque carecemos de dados seguros. Todavia inclinamo-nos mais a hipótese do texto, não só pela influência dos *Diálogos* num conceito a que na nota seguinte se fará referência, como porque o livro de Bahja — *Hobat Alebabot* (Obrigação dos corações), comquanto conhecido em árabe, só foi divulgado entre os judeus portugueses de Amsterdam apoz a tradução portuguesa de Samuel Isac Abas, impressa nesta cidade em 1670.

(3) Couchoud, *Benoit da Spinoza*, Paris, 1902, p. 10 afirma-o; mas parece-nos que o único conceito que recorda Leão Hebreu é o que antecede a primeira pergunta do *amor ao entendimento*: «Eu vejo, irmão, que o meu ser e a minha perfeição dependem inteiramente da tua perfeição; e como a perfeição do objecto que concebeste é a tua perfeição e que desta por seu turno provêm a minha, diz-me... etc» (trad. Appuhn, *ob. cit.*, I, p. 61) (cf. 36). Estes dois diálogos são preciosos para a formação da teoria da substância da *Ethica*.

(4) «... l'amour qu'il est une union avec l'object que notre entendement juge être magnifique et bon; et nous entendons par là une union telle que l'aimant et l'aimé deviennent une seule et même chose et forment ensemble un tout». (Trad. Ap. I, 6, 117): «L'amore è affetto volontario di fruire con unione la cosa stimata buona». (Dial. I).

(5) «L'amour nait donc de la representation et de la connaissance que nous avons d'une chose et, suivant que la chose se montre plus grande et magnifique, plus aussi l'amour est grand en nous» (*ib.*, 3, 115): «Prima è

de modo semelhante ⁽¹⁾ e com os mesmos efeitos ⁽²⁾. Em face d'êste contexto de expressões e significados idênticos, não pode duvidar-se da dependência da teoria do amor nesta obra juvenil de Espinoza. ¿Sê-lo há também a *Ética*?

Nesta obra, síntese do seu pensamento, é um pouco mais difícil surpreender os *Diálogos*; mas se não partilharmos integralmente as opiniões de Solmi, parece-nos que Leão Hebreu na verdade contribuiu para as teorias do *Amor Dei intellectualis*, *Amor Dei in se ipsum* e *Amor de Deus para as criaturas*. No livro v da *Ética* distingue-se o *Amor Dei* do *Amor Dei intellectualis*. O primeiro importa a eliminação de tudo o que arrasta aos baixos impulsos; o segundo dá a suprema felicidade, a posse da perfeição absoluta, não emquanto a alma *ad corpus refertur*, mas *quatenus ad solam mentem refertur* (*Ethica*, v, 20, sch.). No *Amor Dei* o espirito está ainda subordinado ao corpo; no *Amor intellectualis* é intelecto puro, e se naquele o sábio chega a adquirir a virtude, neste a alma conhecendo adequadamente *sub specie aeternitatis* e devindo actividade pura, independente do corpo e das cousas materiais, participa do absoluto, vivendo em Deus (*Ethica*, v, 30) ⁽³⁾.

la cosa in essere, di poi s'imprime nell'intelletto, di poi si giudica esser buona, e ultimamente si ama e desidera, bisogna dunque che il conoscimento preceda all'amore, perchè non possiamo amare se non ciò che conosciamo» (Dial. 1).

(1) No *Curto Tratado*, v, 2 (p. 114, trad. Ap.) o amor pode referir-se aos objectos corruptíveis por si (cousas frágeis e transitórias) incorruptíveis pela causa (movimento e intellecto para Espinoza e esferas celestiais e inteligências para Leão Hebreu) e incorruptíveis por si (Deus).

(2) No cap. xxiii (Da immortalidade da alma), 2-(1) (trad. Ap., 179): «1) Que si l'âme est unie seulement au corps et que ce corps périsse, elle doit aussi périr; car si elle est privée du corps qui est le fondement de son amour, elle doit aussi périr avec lui. Mais — 2) Que si l'âme est unie à une autre chose qui est et reste inaltérable, elle doit aussi demeurer inaltérable»: «Come le cose divine et eterne fanno l'intelletto divino vero et eterno come loro, così le cose sensuali, corporali e corruttibili, il fanno materiale e corruttibile come loro». Também se encontra esta idea no cap. v, mas não com tanta precisão.

(3) «La beatitudine dell'anime intellettive umane, et il suo ultimo fine non consiste in esse medesime anime, ma nella sollevazione et unione loro

Não vamos até ao ponto de afirmar, que Espinoza deva imediata e exclusivamente êste conceito aos *Diálogos*; mas o que é incontestável é que Leão Hebreu representa um momento da sua formação, e quiçá lhe sugeriu os próprios termos.

O mesmo diremos do *Amor Dei in se ipsum* ⁽¹⁾ e o Amor de Deus para as criaturas ⁽²⁾, porque ambos os formularam em termos muito próximos.

Com esta breve comparação, que reduzimos ao fundamental, pois a análise minuciosa do problema exigiria um longo estudo, parece-nos que os *Diálogos de Amor*, como o *Della Causa, principio e uno*, e o *De Infinito, universo e mondi*, de Giordano Bruno, constituíram a poesia da vida de Espinoza no período juvenil da sinagoga, e lhe inspiraram o conceito do amor, que tão longe levou, numa crescente depuração ⁽³⁾. Com êle se fecha o ciclo dos grandes leitores dos *Diálogos*. Mas belo e feliz fim êste, porque se a obra caía no esquecimento, o qual só Schiller tenuemente quebrou, o espírito vivia purificado na *Ethica* — e viverá eternamente enquanto o homem for Homem, enquanto sentir a suprema aspiração que o *Amor Dei intellectualis* traduz.

con la divinità; e nell'atto della felicità l'anima intellectiva non è più in sè stessa, ma in Dio» (Dial. II). Podíamos referir mais textos; mas além de remetermos o leitor para o estudo de Solmi, desenvolvemos o pensamento de Leão Hebreu a p. 108-110.

(1) *Ethica*, v, 35: «Deus se ipsum Amore intellectuali infinito amat»: «... il primo amore di Dio si è a se stesso».

(2) *Ethica*, v, 36 e o *Corollarium*: «Hinc sequitur, quod Deus, quatenus seipsum amat, homines amat, et consequenter, quod Amor Dei erga homines, et Mentis erga Deum Amor intellectualis, unum et idem sit»: «Il desiderio di Dio è il desiderio stesso delle creature. Se Iddio ama il ben delle sue creature, amando quelle amerà il ben suo». «Dio ama le sue creature per farle perfette di ogni cosa buona, che manchi loro».

(3) Couchoud, *Ob. cit.*, p. 7-8: «C'est d'eux [os Diálogos] que viendra l'importance qu'il donnera toujours à l'amour» (cf. p. 9).

1872
1873
1874

CONCLUSÃO

41. Pelo tema fundamental dos *Diálogos de amor*, pela sua própria confissão, Leão Hebreu é platônico; mas dum platonismo que não se furtou à atitude característica dos filósofos israelitas nem à orientação geral dos académicos florentinos. Como judeu, assimilou e integrou no conteúdo da doutrina tradicional elementos novos, por forma que se sob certos aspectos é medieval —, a fé é um saber suficiente, o *Moreh Nebuchim* de Maimónides é verdadeiramente um *Guia*, Aristóteles é o *Filósofo*, a autoridade é um critério da verdade —, por outros é moderno, ou antes do seu tempo, pelas novas fontes da especulação, pelo sincretismo que não distingue a Academia do Liceu, e pela necessidade de novos problemas.

Com os florentinos tem de comum o espírito e a atitude, mas afasta-se pelo abismo da crença e pobreza de erudição. Se Marsilio Ficino empreendeu a conciliação da Academia com o Cristianismo, Leão Hebreu harmoniza-a com o judaísmo; e se João Pico de Mirandola, «não só conde de Concordia, mas duque, pois reconcilia os judeus com os cristãos, os peripatéticos com os académicos, os gregos com os latinos», como escreveu M. Ficino, pôde assistir, do alto dêste sincretismo, à marcha do espírito humano, na conquista da verdade e no caminho do êrro, Leão Hebreu, sincrético também, embora menos erudito, atingiu do mesmo modo esta ingénua e doce ilusão.

O seu platonismo, viciado pela influência medieval, cabala e conceitos neo-platónicos, é menos erudito que o da Academia florentina; mas em compensação é mais livre, mais inspirado, bastando-lhe a bem dizer algumas passagens do *Banquete* para

tecer a surpreendente urdidura dos *Diálogos*, em que o universo é concebido através e pelo amor. Ele próprio possuía consciência deste valor e com orgulho confessava que tinha «confabulato dell'Amore dell'Universo più universalmente di quello, che fece Platone nel suo *Convivio*».

Na marcha do espírito universal, os *Diálogos* marcam apenas um momento dialectico do conceito de amor vincado e expresso pelo *amor intelectual de Deus*. É esta a contribuição máxima de Leão Hebreu. Para o filósofo de hoje é pouco; mas para o historiador da filosofia é alguma coisa que merece fixar a sua atenção, tanto mais que, além de notar uma concepção filográfica mais ampla que a da Academia Platónica de Florença, assiste à formação e desenvolvimento de conceitos, não de todo alheios à ulterior especulação europeia.

BIBLIOGRAFIA (1)

- Menasseh ben Israel — *De la fragilidad humana, y inclinacion del hombre al peccado, dividido en dos partes*. Parte 1ª, 5402 (1642).
- Bartolucci — *Biblioteca magna rabinica*. Roma, vol. III (1675).
- Wolf — *Bibliotheca hebræorum*. Hamburgo, 1715-1733.
- Barbosa Machado — *Bibliotheca Lusitana*. Lisboa, 1747.
- Lampillas — *Saggio apologetico alla letteratura spagnuola*. Genova, 1778.
- Rodriguez de Castro — *Biblioteca Española... (rabinica)*. I. Madrid, 1781.
- De Boissi — *Supplément à l'histoire de M. Basnage*. Paris, 1785).
- Ribeiro dos Santos — *Memórias da literatura sagrada dos Judeus portuguezes no século XVI* (Mem. II). In-*Memórias da Literatura Portuguesa*, publicadas pela Academia Real das Sciências de Lisboa, vol. 2.º, 1792.
- Rossi — *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere*. Parma, 1802.
- Beugnot — *Les juifs d'occident*. etc. ... Paris, 1824.
- Delitzsch — *Leo der Hebräer. Charakteristik seines Zeitalters, seiner Richtung und seiner Werke*. In-*Litteraturblätter des Orientes*, 1840, 4, n.º 6.
- Franck — *Système de la Kabbale*. Paris, 1842.
- Carmoly — *Histoire des médecins juifs, anciens et modernes*. Bruxelas, 1844.
- Suárez Bárcena — *Revista de instruccion pública*. 1856? 1857?
- Ozar-Nechmad — (Art. de Carmoly). 1857.
- Munk — *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859. Supomos ser da sua autoria, e como tal o citamos, o artigo assinado por S. M. In-*Dictionnaire des sciences philosophiques*, de Franck.
- Fürst — *Bibliotheca Judaica*. Leipzig, 1863.

(1) Esta bibliografia, restrita aos autores que por algum título se occuparam de Leão Hebreu, não pretende ser exhaustiva. O * designa os livros que não podemos consultar. A carta de Isaac Abravanel referida a págs. 8 e 11 existe no código eborense $\frac{1}{2-20}$ e num dos códigos alcobacenses da Biblioteca Nacional.

- Kaysersling — *Geschichte der Juden in Portugal*. Berlin, 1867.
- Menéndez y Pelayo — *Historia de las ideas estéticas en España*, t. III, 1884 (2.ª ed., Madrid, 1896).
- Depping — *Les juifs dans le Moyen-âge*. Paris, 1874.
 - Zimmels — *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance, sein Leben und seine Lehren*. Breslau, 1886. (In-8.º de 120 p.).
- Ueberweg — *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. (III). Berlin, 1888.
- Rosì — *Saggio sui trattati d'Amore del cinquecento. Contributo alla storia dei costumi italiani nel secolo XVI*. Recanati, 1889.
- Stein — *Leo Hebraeus*, in-*Archiv für Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1889.
- Menéndez y Pelayo — *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. Discurso leído en la Universidad Central en la solemne inauguración del curso académico de 1889 á 90*. Madrid, 1889. Reproducido in-*Ensayos de Crítica Filosófica*. Madrid, 1892.
- Kaysersling — *Biblioteca española-portuguesa-judaica*. Strasburgo, 1890.
- Zimmels — *Leone Ebreo. Neue Studien*. Viena, 1892.
- Catalán Latorre — *El Beato Juan de Ávila su tiempo, su vida y sus escritos y la literatura mística en España*. Saragoça, 1894. (Sintetiza M. y Pelayo).
- Huit — *Le platonisme pendant la Renaissance*, in-*Annales de philosophie chrétienne*, 1895-1897.
- Graëtz — *Histoire des Juifs* (trad. Bloch), 5 vols. Paris, 1882-1897.
- Flamini — *Il Cinquecento*. Milão, 1902.
- Croce — *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Naples, 1902.
- Couchoud — *Benoît de Spinoza*. Paris, 1902.
- Tocco — *Di un nuovo documento su Giordano Bruno*. In-*Nuova Antologia*. Año 37, fasc. 737, (1 Set. 1902).
- Solmi (Edmondo) — *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo. Studio su una fonte italiana dimenticata dello spinozismo*. Modena, 1903.
- G. Gentile — *Recensão deste livro publ. in-Critica*, vol. II (1904).
- The Jewish Encyclopedia*. Nova York, 1905.
- Appel — *Leone Medigos Lehre vom Weltall und ihr Verhältnis zu griechische und zeitgenöss. Anschauungen*. In-*Archiv für die Geschichte der Philosophie*, XX (1907).
- Dunin — Borkowsky S. I. *Der Junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*. Munster, 1910.
- Croce — *Un documento su Leone Ebreo*, in-*Critica*, vol. XII, fasc. III (20 de Maio de 1914).
- Bonilla y San Martín — *Cervantes y su obra*. Madrid, 1916.

ÍNDICE

	Páginas
INTRODUÇÃO — VIDA E OBRAS DE LEÃO HEBREU	3-37
CAPÍTULO I — Biografia de Leão Hebreu	3-27
1. — Deficiência de fontes para o estudo da sua biografia	3
2. — Nascimento. Prestígio de seu pai, Isac Abravanel.	4
3. — Mestres e estudos de Leão Hebreu	12
4. — Exerceu a medicina em Lisboa?	13
5. — Causas da emigração de Leão Hebreu para Espanha.	14
6. — Leão Hebreu em Espanha.	15
7. — Leão Hebreu na Itália.	17
8. — Questões duvidosas na biografia de Leão Hebreu.	19
9. — Identidade de Leão Hebreu e Juda Abravanel	19
10. — Análise das pretendidas relações de Leão Hebreu com João Pico de Mirandola.	20
a) Estudos orientais de João Pico	21
b) Identificação do <i>Leo Hæbraeus</i> das <i>Disput. adv. astrologos</i>	23
c) Interpretação da notícia de Amato Lusitano	24
11. — Conversão de Leão Hebreu.	25
CAPÍTULO II — A obra de Leão Hebreu	29-37
12. — As obras de Leão Hebreu	29
13. — Os <i>Diálogos de amor</i> : forma, estilo, edições, traduções e breve indicação da sua vária fortuna.	29
LIVRO I — O pensamento de Leão Hebreu	
CAPÍTULO I — Fontes do pensamento de Leão Hebreu	41-59
14. — Introdução.	41
15. — Autores e livros citados nos <i>Diálogos</i>	43
16. — Análise das fontes dos <i>Diálogos</i>	45
a) Filosofia prè-socrática.	45
b) Platão e Aristóteles	46

	Páginas
c) Filosofia post-aristotélica	50
d) Filosofia medieval	51
e) Filosofia do Renascimento.	55
CAPÍTULO II — Conceito e método da Filosofia.	61-68
17. — Conceito de Filosofia	61
18. — Problema da dupla verdade	62
19. — Método da filosofia	64
CAPÍTULO III — Deus e o universo	69-97
20. — Conceito de Deus	69
21. — Deus e o entendimento divino.	70
22. — Entendimento divino e sabedoria divina	74
23. — Deus e o universo. O problema da criação.	75
a) Opinião de Aristóteles.	77
b) Crítica	79
c) Opinião de Platão	80
d) Opinião de Leão Hebreu	82
24. — Física	85
25. — Teoria da luz	88
26. — Teoria das inteligências celestiais.	88
27. — Duração do universo.	92
28. — Panteísmo intelectualista de Leão Hebreu	94
CAPÍTULO — Deus e o homem.	99-109
29. — O homem-microcosmus.	99
30. — Formas do conhecimento.	100
31. — Extase.	103
32. — Ética	104
33. — Beatitude humana: amor intelectual de Deus.	106
CAPÍTULO V — Estética.	111-114
34. — Teoria do belo	111
CAPÍTULO VI — Teoria do amor	115-137
35. — Razão de ordem.	115
36. — Essência do amor.	115
37. — Universalidade do amor.	117
38. — Origem do amor	120
1) Se o amor nasceu	120
2) Quando nasceu o amor	122
3) Onde nasceu o amor.	123
4) De quem nasceu o amor	124
a) Interpretação do mito do andrógino.	124

	Páginas
b) Interpretação do mito de Poros e Pénia . . .	129
c) Opinião de Leão Hebreu	132
5) Finalidade do amor	132
CAPÍTULO VII — Resumo dos <i>Diálogos</i> e coordenação da matéria exposta	135-137
39. — Sumário dos <i>Diálogos</i>	135
LIVRO II — Leão Hebreu na História da Filosofia	
CAPÍTULO I — Influência dos <i>Diálogos de amor</i>	141-141
40. — Influência dos <i>Diálogos</i> em Vives, Patrizzi, G. Bruno, Bacon e Espinoza	141
CONCLUSÃO	151-152
41. — O platonismo de Leão Hebreu. Valor dos <i>Diálogos</i> no ponto de vista da história da filosofia	151
BIBLIOGRAFIA	153-154



ERRATA

Página	Linha	Onde se lê	Leia-se
45	nota 3	(rabínica), p. 350	(rabínica), 1, p. 350
49	16	29	30
61	3	como para	como o não era para
64	2	hebraica	helénica
»	22	essa	esta

Outros erros escaparam de evidente correcção



