

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA
DOUTORADO EM METAFÍSICA**

GILMAR ARAÚJO GOMES

**QUANDO *FILO* E *SOFIA* SE ENCONTRARAM: O PLATONISMO JUDAICO DE
LEÃO HEBREU (JUDÁ ABRAVANEL) NOS DIÁLOGOS DE AMOR**

BRASÍLIA/DF

2025

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA
DOUTORADO EM METAFÍSICA**

GILMAR ARAÚJO GOMES

**QUANDO *FILO* E *SOFIA* SE ENCONTRARAM: O PLATONISMO JUDAICO DE
LEÃO HEBREU (JUDÁ ABRAVANEL) NOS DIÁLOGOS DE AMOR**

**Tese apresentada como requisito
parcial para a obtenção do Título de
Doutor em Metafísica pelo Programa
de Pós-Graduação em Metafísica da
Universidade de Brasília.**

**Área de Concentração: História da
Filosofia**

**Linha de Pesquisa: Origens do
Pensamento Ocidental**

**Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Pinto
de Brito**

BRASÍLIA/DF

2025

GILMAR ARAÚJO GOMES

QUANDO *FILO* E *SOFIA* SE ENCONTRARAM: O PLATONISMO JUDAICO DE LEÃO
HEBREU (JUDÁ ABRAVANEL) NOS DIÁLOGOS DE AMOR

Tese apresentada em 07 de novembro de 2025 como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutor em Metafísica pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília, perante Banca Examinadora constituída por:

Prof. Dr. Rodrigo Pinto de Brito

Universidade de Brasília (UnB)

Presidente

Prof. Dr. Alexandre Goes Leone

Instituto Universitário Isaac Abarbanel (IUIA, Argentina)

Membro Titular

Profa. Dra. Bianca Fanelli Morganti

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Membro Titular

Prof. Dr. Silvio Marino

Universidade de Brasília (UnB)

Membro Titular

Prof. Dr. Sérgio Xavier Gomes de Araujo

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Membro Suplente

Amor Intellectualis

Oft have we trod the vales of Castaly
And heard sweet notes of sylvan music blown
From antique reeds to common folk unknown:
And often launched our bark upon that sea
Which the nine Muses hold in empery,
And ploughed free furrows through the wave and foam,
Nor spread reluctant sail for more safe home
Till we had freighted well our argosy.

Of which despoiled treasures these remain,
Sordello's passion, and the Dorian ode,
And tales of Troy, and of the Sabbath lord,
And Milton's organ voice, and Plato's brain:
These are the coins in which we are paid,
The trumpet sound upon the Grecian sword.

Oscar Wilde (1854-1900)

*“Toda boa dádiva
e todo dom perfeito
são lá do alto,
descendo do Pai das luzes,
em quem não pode existir variação
ou sombra de mudança.”*
(Epístola de Tiago, 1.17)

DEDICATÓRIA

A

Zenas Alves Araújo Gomes

filho amado de bendita memória!

AGRADECIMENTOS

Nada se faz só. Aos que estiveram comigo neste empreendimento, minha gratidão:

A Jesus Cristo, Deus que é amor encarnado!

À minha família, devedor que sou de seu apoio irrestrito: minha esposa Lindiana; meus filhos Cícero e Laura; meus pais, Gildo e Luzinete; minha irmã, Gilnete.

Ao prof. Dr. Rodrigo Pinto de Brito pelo convite desafiador de iniciar esta pesquisa.

Ao prof. Dr. Marcos Silva, preceptor no pensamento de Leão Hebreu.

À CAPES, que proporcionou financiamento para esta pesquisa.

RESUMO

A presente pesquisa na vida e obra de Judá Abravanel, conhecido como Leão Hebreu, objetiva encontrar as características filosóficas e credais que, juntas, formam o platonismo judaico do famoso filho de Isaac Abravanel. Esta procura tem um *locus* específico, as páginas que formam os *Diálogos de Amor*, construído em três capítulos dialogais. De idêntica forma, o cerne desta tese está esboçado em três divisões: Capítulo Primeiro, onde está apresentada a formação pessoal, moral e intelectual de Judá Abravanel, ainda vivendo em Sefarad sob as influências do escolasticismo judaico e à sombra de seu pai e Rabi. Também são consideradas as condições de dor e perda da família Abravanel nos repetidos *galut* sofridos, de Lisboa a Castela, depois Nápoles e Gênova, principalmente, e o reflexo disto no método de escrita da obra em suas várias camadas de sentido: literal (histórico), alegórico (mitológico), moral (teológico). Capítulo Segundo, onde são apresentadas as influências gregas mais marcantes do pensamento de Leão Hebreu, notadamente Platão, Aristóteles e Plotino, e de que modo essa tríade estruturou a obra de nosso autor. Capítulo Terceiro, detido na obra em si, indica os elementos textuais, exotéricos e esotéricos, onde se percebe o platonismo judaico que notabilizou Leão Hebreu como destacado filósofo renascentista. O esforço de investigação empreendido conduz o leitor a considerar que na obra de Judá Abravanel se encontra o registro de sua sólida formação escolástica judaica, advinda dos filósofos árabes que liam os gregos, confirmando que Leão Hebreu é mais devedor de sua formação na Península Ibérica do que da influência recebida no ambiente renascentista italiano onde foi abrigado após a expulsão de Sefarad. Na Itália ele fez uso do método dialogal, escrita de amor cortês, envolvida pelos mitos gregos cosmogônicos, interpretados à luz da tradição dos sábios judeus cabalistas, de modo que sua escrita exotérica, para o leitor contemporâneo, também comunicava de forma esotérica saberes multimilenares em sua tradição judaica. Estas ênfases formam o platonismo judaico de Leão Hebreu e lançam luz sobre os *Diálogos de Amor* ocorridos quando Filo e Sofia se encontraram.

Palavras-chave: Leão Hebreu, Diálogos de Amor, Escolástica judaica, Metafísica.

ABSTRACT

The present research into the life and work of Judah Abravanel, known as Leo Hebræus, aims to identify the philosophical and creedal characteristics that, together, constitute the Jewish Platonism of Isaac Abravanel's famous son. This investigation has a specific *locus*: the pages that comprise the *Dialogues of Love*, structured in three dialogical chapters. Similarly, the core of this thesis is outlined in three divisions: Chapter One presents Judah Abravanel's personal, moral, and intellectual formation, still living in Sefarad under the influences of Jewish scholasticism and in the shadow of his father and Rabbi. It also considers the conditions of suffering and loss experienced by the Abravanel family through repeated *galut*, from Lisbon to Castile, then Naples and especially Genoa, and how these shaped the layered method of writing used in the work: literal (historical), allegorical (mythological), and moral (theological). Chapter Two explores the most significant Greek influences on Leo Hebraeus's thought, particularly Plato, Aristotle, and Plotinus, and how this triad shaped the structure of his work. Chapter Three, focusing on the work itself, identifies the textual, exoteric, and esoteric elements through which one can perceive the Jewish Platonism that made Leo Hebraeus a prominent Renaissance philosopher. The investigative effort undertaken leads the reader to consider that Judah Abravanel's work reveals his solid Jewish scholastic background, inherited from Arab philosophers who studied the Greeks. This confirms that Leo Hebraeus owes more to his intellectual formation in the Iberian Peninsula than to the influence of the Italian Renaissance environment where he was sheltered after the expulsion from Sefarad. In Italy, he employed the dialogical method and the language of courtly love, enveloped in Greek cosmogonic myths interpreted through the lens of the Jewish Kabbalistic tradition. Thus, his exoteric writing also conveyed, for the contemporary reader, esoteric knowledge rooted in millennia-old Jewish wisdom. These emphases form Leo Hebraeus' Jewish Platonism and shed light on the *Dialogues of Love* that unfolded when Philo and Sophia met.

Keywords: Leo Hebræus, Dialogues of Love, Jewish Scholasticism, Metaphysics.

ABREVIATURAS

<i>Pl.</i>	= Platão ¹
<i>Arist.</i>	= Aristóteles
<i>Cael</i>	= Sobre o Céu
<i>De An.</i>	= Sobre a Alma
<i>Eth. Nic.</i>	= Ética a Nicômaco
<i>Enn.</i>	= Enéadas
<i>Ly.</i>	= Lisis
<i>Metaph.</i>	= Metafísica
<i>MSS</i>	= Manuscritos
<i>Ph.</i>	= Física
<i>Phd.</i>	= Fédon
<i>Phdr.</i>	= Fedro
<i>Plot.</i>	= Plotino
<i>Prm.</i>	= Parmênides
<i>Symp.</i>	= Banquete
<i>Ti.</i>	= Timeu

¹ As abreviaturas utilizadas seguem o padrão do *Greek-English Lexicon Liddell-Scotch-Jones (LSJ)*.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	11
INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I. LEÃO HEBREU, ENTRE O MEDIEVO E A RENASCENÇA	17
I.1 Medieval em Sefarad.....	17
<i>1.1.1 Filho de Isaac.....</i>	<i>19</i>
<i>1.1.2 Aprendiz do Rabi.....</i>	<i>21</i>
<i>1.1.3 Médico do Rei.....</i>	<i>23</i>
<i>1.1.4 Judeu Escolástico.....</i>	<i>25</i>
I.2 Renascentista em Itália.....	32
<i>1.2.1 Cabala em Nápoles.....</i>	<i>32</i>
<i>1.2.2 Círculo de Florença.....</i>	<i>35</i>
<i>1.2.3 Diálogos em Gênova.....</i>	<i>42</i>
CAPÍTULO II. PLATÃO, ARISTÓTELES E PLOTINO NOS DIÁLOGOS DE AMOR	46
II.1 Platão.....	46
<i>II.1.1 Timeu.....</i>	<i>47</i>
<i>II.1.2 Banquete.....</i>	<i>48</i>
II.2 Aristóteles.....	50
<i>II.2.1 Política.....</i>	<i>50</i>
<i>II.2.2 Ética a Nicômaco.....</i>	<i>51</i>
<i>II.2.3 Metafísica.....</i>	<i>51</i>
<i>II.2.4 Sobre a Alma.....</i>	<i>52</i>
II.3 Plotino.....	53
<i>II.3.1 Enéadas.....</i>	<i>54</i>
CAPÍTULO III. PLATONISMO JUDAICO DE LEÃO HEBREU NOS DIÁLOGOS DE AMOR.....	55
III.1 Ontologia do Diálogo Primeiro.....	56
III.2 Epistemologia do Diálogo Segundo.....	69
III.3 Metafísica do Diálogo Terceiro.....	83

CONCLUSÃO.....	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	111

APRESENTAÇÃO

Em 2015, no Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe, iniciei as pesquisas na vida, obra e pensamento de Judá Abravanel, o Leão Hebreu. Naquele período, tive como preceptor o Prof. Dr. Marcos Silva, um elevado mestre na Cabalá, e por quem fui agraciado em conhecer tão profundo autor sefaradita. Sob a instrução do Prof. Dr. Cícero Bezerra, fui orientado nas percepções neoplatônicas que subjazem à tripartição sefirótica presente na Teoria de Amor do lisboeta. Presentemente no Doutorado em Metafísica da Universidade de Brasília, o Prof. Dr. Rodrigo Brito conduziu-me no refinamento teórico que a filosofia judaica requer, pois, sem estas percepções necessárias, as camadas de sentido que estruturam os *Diálogos de Amor* permaneceriam em estado esotérico até para o escritor desta pesquisa.

O texto que logo mais se desvelará à leitura e análise se mostra insipiente quando comparado aos séculos de maturação filosófica que esta pesquisa recorda. Quando comecei a trilhar esta senda fui despertado para múltiplas bifurcações do caminho. Como se verá adiante, há quem pense que a filosofia judaica se desenvolveu sozinha e há quem lhe credite existência à assimilação de autores gregos via pensadores árabes. Disto não proponho solução, indico as fontes. Tal como esta, há várias outras respostas que só poderão vir, se vierem, com outros tantos anos de reflexão numa tão complexa obra de filosofia judaica. Em minhas leituras iniciais, supunha que Sofia e Filo estavam em contraponto de pressuposições; o texto mostrará que me inclinei para outra percepção na relação amorosa proposta por Leão Hebreu. Novamente, a tensão entre o exotérico e o esotérico. A construção textual nos permite tal dinâmica, mostrar e esconder. O texto cabalístico dos *Diálogos de Amor* mostra a mente de Leão Hebreu, o filósofo, sua formação, seus laços ancestrais, sua cosmovisão. Ao mesmo tempo, suas linhas escondem o coração de Judá Abravanel, o judeu expulso de suas casas, o pai separado de seu filho, o filho saudoso de seu pai.

A despeito de tantas inquietações n'alma, Judá Abravanel, o Leão Hebreu, produziu uma obra portentosa, que influenciou a tantos, e que permanece suscitando leituras e reflexões

séculos após sua publicação. Esta é a beleza de ter acesso a uma obra textual que se mantém e se renova conforme os olhares no correr dos séculos. Lê-la no século XXI é um privilégio.

Com alguma exultação não escondida, a partir desta pesquisa confirma-se meu privilégio de estar entre os que analisam a tão preciosa obra *Diálogos de Amor* nos mais destacados centros de estudo e erudição mundial. No Brasil, o número dos pesquisadores em Leão Hebreu ainda é bastante reduzido, infelizmente. Esta pesquisa, portanto, mostra-se ao leitor brasileiro como uma sólida introdução à obra de Leão Hebreu. Alguém cujo texto se fez sentir em Cervantes, Spinoza, Schiller, quiçá Camões e Giordano Bruno, tem muito que mostrar.

Em 2025 completam-se exatos dez anos que tenho caminhado no estudo da vida e obra de Judá Abravanel, o Leão Hebreu. Depois de tanta leitura, escrita de artigos, capítulos de livros, exposições em simpósios e congressos, não falta material para compilar. E aqui se faz um problema, que também julgo metodológico, sobre o que selecionar, incluir, retirar. Como disse Filon, "Nós sempre desejamos aquilo que não temos, mas nem por isso aquilo que não é; antes, o desejo costuma incidir nas coisas que são e que não podemos alcançar" (ABRAVANEL, 2001, p. 67). Escondemos o desejo, mostramos o que é. O texto a seguir não é tudo o que passou em minhas mãos e olhos neste decênio de reflexões, mas é o resultado de uma escolha que se mostra: apresento-lhes o 'meu' Judá Abravanel, desejando que ao final desta pesquisa encontremos o 'nosso' Leão Hebreu.

INTRODUÇÃO

*"FILON - Nós sempre desejamos aquilo que não temos, mas nem por isso aquilo que não é; antes, o desejo costuma incidir nas coisas que são e que não podemos alcançar."
(ABRAVANEL, 2001, p. 67)*

A investigação aqui desenvolvida sobre os *Diálogos de Amor* de Judá Abravanel,² também chamado Leão Hebreu, apresenta-se como uma ampliação amadurecida dos estudos de sua Teoria de Amor, iniciados no Mestrado em Ciências da Religião da UFS (PPGCIR / UFS) (GOMES, 2017a), e que agora se solidifica no Doutorado em Metafísica da UnB (PPGμ / UnB), adequando-se plenamente à linha de pesquisa Origens do Pensamento Ocidental, diante da variedade de saberes com os quais a obra permite lidar, tanto na história da filosofia quanto na investigação epistemológica e metafísica, conduzindo a pesquisa a se ocupar com as filosofias helenísticas presentes na obra de Leão Hebreu e sua recepção em dialética com a tradição judaica tardo-antiga.

Neste estágio da pesquisa, tomamos por hipótese de investigação que o platonismo judaico expresso na obra de Leão Hebreu é, na verdade, o amalgamento da escolástica judaica que lhe formou o espírito filosófico ainda na Península Ibérica, desenvolvendo-se ao estado de excelência quando Judá Abravanel interagiu com a cultura e saberes Renascentistas que já moldavam a Itália que o recebeu. Exposto o desafio investigativo, o capítulo primeiro será reservado aos elementos formativos do autor dos *Diálogos de Amor*: contexto histórico, perfil biográfico, recepção e panorama geral da obra, enfatizando a condição de *ser-em-exílio* do

² O nome "Judá Abravanel" será utilizado intercambiavelmente ao título "Leão Hebreu" e "Judá IV", por serem eles aplicados ao mesmo filho de Don Isaac Abravanel. Da mesma forma, durante esta pesquisa, foram encontradas diversas formas de grafar seu sobrenome: Abrabanel, Abarbanel, Abravavel, Abreueanele, etc. Variações assim podem ser percebidas em referência à mesma família sefardita. Grafias originais serão preservadas.

autor, transitando entre o Medievo e a Renascença. Destaquem-se neste capítulo os autores que transmitiram a Judá Abravanel os fundamentos da escolástica judaica em seu tempo de formação na Península Ibérica, ou seja, um retorno aos pais na fé, na cabala,³ na filosofia judaica, considerada à luz da *falsafa*, a filosofia islâmica medieval, que serviu de tradutora e intérprete árabe na instrução dos filósofos judeus sefaraditas. O segundo capítulo indicará a presença de Platão, tal como este foi inserido nos *Diálogos de Amor*, de modo que será possível ler o famoso aluno de Sócrates pela interpretação cabalística de Leão Hebreu, notadamente no *Timeu* e em *O Banquete*. Além do famoso aluno de Sócrates, serão vistos seus herdeiros filosóficos: Aristóteles e Plotino, e o modo como suas respectivas obras se fazem sentir na escrita dos *Diálogos de Amor*. Para concluir, o terceiro capítulo permitirá uma compreensão maior do platonismo judaico de Leão Hebreu, apresentando as ênfases que lhes são características em cada capítulo discursivo, e demonstrando a filosofia judaica que subjaz nas interações argumentativas que emergiram quando as personagens Filo e Sofia se encontraram.

No decurso da pesquisa tenho trabalhado preponderantemente com a segunda edição portuguesa dos *Diálogos de Amor*, publicada em 2001, volume único, acompanhada da riquíssima introdução do pesquisador João José Vila-Chã. Quando necessário, consulto a primeira edição portuguesa, de 1983, publicada em dois volumes, textos português e italiano. Estas três resultam da tradução de Giacinto Manupella. Secundariamente, levo em conta também a edição espanhola, de 2002, com notas de Andrés Soria Olmedo; assim o faço também com a edição de texto inglês, publicada em 2009, e com o proveitoso comentário introdutório de Rosella Pescatori. Para conhecimento e aprofundamento em pesquisas posteriores, indico nas referências a edição digital escrita em aljamiado castellano, obra que reforça as cogitações sobre a grafia original do texto de Judá Abravanel.

Para se entender com mais profundidade o conhecimento filosófico que emerge da obra de Judá Abravanel, é importante levar em conta as diversas camadas de sentido e linguagem ali presentes, e as várias categorias de análise; desde a investigação do *ser-em-exílio* do autor (VILA-CHÃ, 2001, p. 29), como representante de *ethos* religioso perseguido pela Inquisição (RÜSEN, 2009; SILVA, 2012), passando por sua formação no conhecimento milenar da mística judaica (FRADE, 2011, p. 190), indo à mescla com saberes neoplatônicos de seu tempo na Itália renascentista (STRAUSS, 2015a), até alcançar a modernidade, influenciando pensadores que se aproximaram dos *Diálogos de Amor* pelo conjunto de sua obra intelectual.

3 Nesta pesquisa, adotaremos a grafia *cabala*, em referência à palavra transliterada do hebraico [Qabbalah / Kabbalah - קַבְּלָהּ]. Seu significado será adiante esclarecido. A grafia das citações será preservada.

Para isto, é preciso reconhecer os elementos influenciadores de seu pensamento místico-filosófico como, por exemplo, Elias del Medigo (c. 1458-1493)⁴ e sua forte influência averroísta (NOVOA, 2009a, p. 76,77); Jochanan Alemanno (c. 1435- c.1508) com seu aristotelismo cabalista (NOVOA, 2009a, p. 78); a busca de Pico della Mirandola (1463-1494) pela magia no texto hebraico (IDEL, 2015b, p. 491-499; VILA-CHÃ, 2001, p. 44), dentre outros. Do mesmo modo, a literatura pesquisada indica ao menos cinco grandes autores referenciais cuja crítica acadêmica já confirmou terem eles recebido influências de Leão Hebreu, quais sejam, 1) Giordano Bruno (1548-1600) como indicam David Harari (1992, p. 62-89), Eugenio Canone e Leen Spruit (2007, p. 384, 385); 2) Luis de Camões (c.1524-1580), conforme Nunes Torres (2006, p. 61-63), Hernani Cidade (1967, p. 177-184) e Rodrigues (s.d.); 3) Miguel de Cervantes (1547-1616), de acordo com Olmedo (2009); 4) Baruch de Spinoza (1632-1677), segundo Joaquim de Carvalho (2013d), Ulysses Pinheiro (2015, p. 227-246), e Warren Harvey (2007); e 5) Friedrich Schiller (1759-1805), como mostra Joaquim de Carvalho (2013b).

A pesquisa que se segue está fundamentada em obras referenciais, sejam de recente publicação ou cronologicamente aproximadas à produção do texto primário de Leão Hebreu. Também foram postas em comparação antigas edições dos *Diálogos de Amor*, entre elas: 1551, em francês; 1565, em italiano; 1586, em italiano; 1590, em espanhol. Igualmente importante destacar que ainda não há tradução dos *Diálogos de Amor* para o português do Brasil, e as edições traduzidas para o português lusitano (1983, 2001) não são versões anotadas. São tantas e importantes as referências a obras antigas e autores clássicos presentes no texto de Leão Hebreu, contudo, sem identificação precisa,⁵ nem mesmo em edições de Portugal, terra pátria desse filósofo, que se prova aqui o quase ineditismo de uma pesquisa em português do Brasil,⁶ podendo resultar numa tradução anotada, cotejando as mais diversas edições publicadas.

4 Nos vários textos consultados para a pesquisa surgiram diversas formas de grafar o nome deste filósofo cretense, considerado autoridade nos estudos de Averróis. Aqui adotaremos a grafia Elias del Medigo, em detrimento de outras. Citações serão preservadas.

5 Importante lembrar que o espírito da época em que os *Diálogos de Amor* foram compostos não se preocupava em especificar e identificar de modo estrito as fontes do pensamento do autor, indicando *expressamente* em tais e quais obras antigas podem ser encontradas as ideias fundantes dos argumentos apresentados.

6 Uma recente dissertação (GOMES, 2017a) conseguiu explorar a estrutura cabalística que subjaz no texto renascentista de Leão Hebreu, porém, há mais a ser visto. Na referida pesquisa, o autor estudou o método de construção do texto na Teoria do Amor de Judá Abravanel, que fez uso de um duplo modo de escrita, exotérico e esotérico, comunicando-se em método de escrita Renascentista com dois tipos de leitores: judeus cabalistas e renascentistas neoplatônicos. Anterior a esta pesquisa, os *Diálogos de Amor* foram estudados no Brasil por TAVARES (2011), ALVES (1997) e DINES (1990). Este último, com ênfase na trajetória histórica da linhagem familiar de Abravanel até o Brasil; aqueles outros, analisando o caráter literário dos *Diálogos de*

Com tudo isto, percebe-se a grande importância de uma pesquisa que indique caminhos para investigações atuais e futuras que permitam explorar o volume e os muitos desdobramentos do pensamento filosófico de Judá Abravanel, um judeu sefardita errante pela Itália Renascentista, produzindo linhas de amor e desejo que expressavam em uma linguagem dialógica própria de seu tempo as angústias ancestrais de seu povo, compondo sua cabala neoplatônica.

CAPÍTULO I. LEÃO HEBREU, ENTRE O MEDIEVO E A RENASCENÇA

Na segunda metade do séc. XV iniciaram-se profundas transformações na história da filosofia que se fazem sentir até os nossos dias. Sob patrocínio da família Médici, os textos gregos das obras de Platão, Aristóteles e Plotino, ainda inéditos no Ocidente, foram traduzidos por Marsílio Ficino (1433-1499), o que lhe permitiu construir uma filosofia do amor a partir da leitura plotiniana da obra *O Banquete*, de Platão. Em seguida, sob a influência de Ficino e Pico della Mirandola (1463-1494), principalmente, esforçaram-se em unir cristianismo e platonismo, mesclando referências místicas, bíblicas e cabalísticas (AMORIM, 2010, p. 16; IDEL, 2015b, p. 491-499). Por esta mesma época, distante da Itália, a destacada família Abravanel vivenciava momentos conturbados na relação política com as Casas Reais de Espanha e Portugal.⁷

I.1. Medieval em Sefarad

"A filosofia judaica na Espanha alcançou o seu final com Isaac Abravanel, o último na linha dos estadistas judeus na Península Ibérica. (GUTTMANN 2019, p. 284)

Consideremos as origens de nosso autor e as influências que recebeu em seus primeiros anos de formação. Sua construção histórica inicia-se em fins do século XV, na região hoje chamada Península Ibérica, a qual, para ele e seus antepassados judeus, era denominada *Sefarad*, em alusão às promessas messiânicas ali referidas, sendo seus habitantes, portanto,

⁷ Reconhecemos haver um certo anacronismo na identificação direta dos diversos reinos, principados, condados, califados e províncias dos sécs. XV e XVI que se aglutinavam nas atuais formações políticas homogêneas que hoje chamamos de Portugal, Espanha e Itália, palco de nossas narrativas. Assim fazemos pela facilidade de nos posicionarmos geograficamente sem a necessidade de explicações geopolíticas mais detalhadas.

denominados sefaraditas, sefarditas ou sefardins.⁸ O período histórico em questão mostrou-se posicionado numa transição de valores de época, e o conjunto dos saberes alimentados na filosofia islâmica durante a permanência moura, somado à exegese bíblica do monoteísmo judaico, à luz das reflexões talmúdicas, formaram um ambiente filosófico de caráter religioso singular. Julius Guttman (2019) soube resumir esta época especial:

A filosofia judaica na Idade Média surgiu no mundo cultural do islã e sofreu forte impacto da filosofia islâmica. Em seus inícios, liga-se preponderantemente ao pensamento filosófico-religioso do Kalam. E até depois que a filosofia judaica passou cada vez mais a ser marcada pela influência do neoplatonismo e, a seguir, do aristotelismo, sua conexão com a filosofia islâmica foi mantida. Os neoplatônicos judeus abeberaram-se amiúde nas traduções árabes de fontes neoplatônicas, bem como na literatura dos neoplatônicos islâmicos, em especial a enciclopédia dos Puros Irmãos de Basra (Bassora), e os aristotélicos judeus filiavam-se às interpretações de Aristóteles nos termos dos aristotélicos árabes, como al-Farabi, Ibn Sina (Avicena) e, mais tarde, Ibn Ruschd (Averróis). Na baixa Idade Média, a filosofia judaica alcançou os judeus que viviam em terras cristãs. Seus centros principais localizavam-se nas partes cristãs da Espanha e na Provença; a Itália também tomou parte ativa neste labor do pensamento filosófico. Mas, inclusive aí, a influência da filosofia islâmica continuou dominante e, em comparação com ela, foi desprezível o impacto da escolástica cristã; esta ganhou importância somente no fim do Medievo. (GUTTMANN, 2019, p. 69,70)

Este proveitoso resumo mostra-se como mapa de nossa peregrinação ao encontro formativo de Judá Abravanel. E prossegue além, indicando as ênfases deste pensamento presente na obra de Leão Hebreu. A condição medieval de Judá Abravanel confirma-se, portanto, inserida num ambiente de mescla intelectual.⁹

Não se notam registros que informem detalhes específicos da infância e formação de Judá Abravanel. Saberemos dele fazendo uma leitura em espelho, compreendendo Judá a partir de Isaac. Descobrimos sua casa paterna poderemos identificar seus passos.

8 Eram chamados de “sefarditas” (heb: *sefardim* – ספרדים), ou “sefaraditas”, os judeus que, expulsos de Israel pelos dominadores de suas terras, foram se abrigar na Península Ibérica, notadamente Espanha (heb: *sefarad* – ספרד). Esses judeus desterrados aguardavam o tempo profético e nutriam a esperança messiânica de retorno à terra dos antigos pais, conforme interpretavam a mensagem dos profetas Obadias 20 e Jeremias 32.42-44. Igualmente, são chamados sefarditas, ou sefaraditas, ou descendentes desses judeus quando expulsos de Espanha e Portugal, respectivamente em 1492 e 1497, e permaneceram errantes pela Europa.

9 Diferente de Julius Guttman (2019), Moshe Idel (2015b) sugere que durante todo o Medievo o pensamento judaico permaneceu num total isolamento, até que chegasse a Renascença. Diz ele: “Antes da Renascença, o pensamento judaico não exerceu nenhuma influência decisiva sobre os maiores representantes do pensamento não judaico. Nos casos em que alguma influência judaica é detectada, ela provinha de fonte escrita, não oral. Em contrapartida, no período da Renascença, podemos mencionar um grande número de eruditos cristãos que estudavam com os judeus.” (IDEL, 2015b, p. 457). Entende ele que a abertura cultural e filosófica dos judeus só aconteceu a partir do período renascentista, quando os eruditos cristãos tiveram por interesse aprender o idioma hebraico em busca de alguma significação mística ainda pouco percebida no texto da *Torá*.

I.1.1. Filho de Isaac

Como judeu cioso de sua tradição, a grande satisfação de Leão Hebreu está em destacar sua origem ancestral, valorizando o sobrenome de sua filiação que o conecta a uma linhagem que remontaria ao respeitado Rei Davi, pastor do Israel bíblico: Judá filho de Isaac Abravanel [Judah ben Isaac Abravanel - יהודה בן יצחק אברבנאל]. Leão Hebreu nasceu em Lisboa, porém o estabelecimento de suas datas nunca foi unanimidade. Fiado nos estudos de Heinrich Graetz, o pesquisador Joaquim de Carvalho (2013a) assevera que 1465 é o ano de nascimento de Judá Abravanel (1465 - ?). Apesar do debate que se estabeleceu quanto à precisão desta data,¹⁰ somos convencidos pela argumentação do pesquisador português, entre outros motivos, por conseguir posicionar a cronologia de Judá Abravanel em seus anos de juventude junto ao pai, em Portugal e Castela, o que será determinante para sua formação e produção de sua grande obra. De difícil solução, porém, é o enigma para a data precisa de sua morte.¹¹ James Novoa (2006) nos lembra que "Leão Hebreu deixa de existir nas fontes arquivísticas de maneira segura depois de Maio de 1521. Em 1535 Mariano Lenzi declara que já não pertence a este mundo" (NOVOA, 2006, p. 72). Não significando isto que sua morte pode ser estabelecida com segurança no ano de publicação da primeira edição dos *Diálogos de Amor* em italiano (1535), pois a hipótese da possível permanência de Leão Hebreu em Roma¹² amplia a provável datação para o filho de Don Isaac Abravanel.¹³ Também não ajuda para estabelecimento de uma certeza o fato de haver um personagem histórico, vivendo em datas aproximadas, conhecido como Leo Judae (1482-1542). Posteriormente, este homônimo foi

10 João Vila-Chã (2001, p. 9) indica os anos entre 1460 e 1470 para seu nascimento. Luiz Alves (1997, p. 25) estipula o nascimento entre 1460 e 1465, mas sem dar certeza do falecimento. Angela Guidi (2007) também se aproxima de 1465: "Yehudà nasce a Lisbona intorno al 1465, da una famiglia di origini castigliane che rivendicava ascendenze davidiche" (GUIDI, 2007, p. 3)

11 Pinharanda Gomes (1981, p. 196) sugere 1535 para a morte de Judá Abravanel mas não indica como chegou a esta data.

12 Dentre outros argumentos substanciais, James Novoa (2006, p. 69-73) desenvolve essa hipótese indicando como fonte o prólogo da segunda edição espanhola dos *Diálogos de Amor*, escrito por Carlos Montesa, filho de Hernando Montesa, membro do corpo diplomático espanhol durante o pontificado do Papa Júlio III. Carlos testemunhou que residiu com seu pai em Roma até 1555. Destaca Novoa: "No prólogo desta obra, publicada em Zaragoza, em 1582, fala da presença dele [Leão Hebreu] em Roma, onde os pontífices "...siempre hizieron mucha merced porque residiese en Roma y pudiessen gozar de su buena doctrina y dulce conversación". (NOVOA, 2006, p. 72). Esta mesma citação encontramos em João Vila-Chã (2001, p. 37), no entanto, sem mencionar a hipótese de permanência em Roma, apenas servindo para destacar o grande prestígio de Leão Hebreu em torno de 1520, o que indica um apressamento da corte papal em fazê-lo retornar a Nápoles após a anterior expulsão dos judeus.

13 Em meio às divergências, encontramos no texto de Aaron Hughes (2004) uma forma de estabelecer marcadores de datas sem risco de erros: "Judah Abravanel (ca. 1460 - after 1523)" (HUGHES, 2004, p. 461). Idêntica datação percebemos em David Ruderman (1988, p. 407).

identificado como um cristão reformador suíço que teria morrido em Zurique (ALVES, 1997, p. 25).

Quiça quando dispersos de Israel após a expulsão romana, os ancestrais dos Abravanel fincaram raízes primeiramente em Castela, depois em Lisboa. Benzion Netanyahu (1998, p. 3-6) indica que o bisavô de Don Isaac Abravanel, também chamado Isaac, em seu tempo já prestava serviços de tesouraria ao rei Fernando IV em Sevilha e Castela. O mesmo acontecera com seu avô, Samuel, e seu pai, Judá, assumindo respectivas posições. Esta estabilidade familiar alterou-se com a suposta conversão¹⁴ de seu avô ao cristianismo, o que resultou num grande abalo de consciência e fé, conduzindo a família Abravanel para Portugal em mudança de residência. Ali chegando, os Abravanel encontraram um país cujo clima social também era hostil aos judeus.¹⁵

Sendo o primeiro de sua linhagem a nascer em Lisboa, Don Isaac Abravanel (1437-1508),¹⁶ pai de nosso autor, tornou-se um celebrado comentarista do texto da *Torá* e respeitado líder das sinagogas ibéricas. Por proximidade com os príncipes da Casa de Bragança, amizade iniciada pelo seu pai com o Duque de Bragança, Isaac frequentou os palácios dos reis e recebeu a mesma educação privilegiada, aprendendo latim, autores clássicos romanos, cristãos escolásticos medievais, e obras dos Pais da Igreja. Além do Hebraico ancestral, Latim, Castelhana e Português eram línguas de seu domínio.¹⁷ Porém, não sabia o árabe, e provavelmente teve acesso a autores árabes e gregos através das traduções já havidas para o hebraico (NETANYAHU, 1998, p. 268, nota 33).¹⁸

It was in Hebrew, moreover, that he must have received his basic education in all the subjects which formed his complex curriculum. In full accord with the prevailing tradition among the medieval Jewish intelligentsia, this

14 Benzion Netanyahu (1998) põe em dúvidas a conversão do avô de Don Isaac, considerando este evento um fruto da perseguição aos judeus havida em Espanha em 1391. Portugal se tornaria, então, um local para o exercício livre da fé judaica: "No doubt Don Samuel, converted for whatever reason, considered himself secretly a Jew and looked for an opportunity to leave the country." (NETANYAHU, 1998, p. 5). Avaliação idêntica há em ROSENTHAL (1937, p. 447) e em SLOAN (2009, p.28) .

15 Para um resumo dos diversos conflitos políticos e religiosos ocorrendo em Portugal neste momento, ver NETANYAHU (1998, p. 7-11).

16 Um compilado de fontes que ajudam a estabelecer as datas Isaac Abravanel pode ser encontrado em Benzion Netanyahu (1998, p. 265, nota 2). Julius Guttmann (2019, p. 284) entende que as datas sejam (1437-1509).

17 Sobre o uso que Isaac Abravanel fez das línguas ibéricas e do latim para fortalecer relações com as cortes de Espanha e Nápoles, ver NETANYAHU (1998, p. 268, notas 28-32).

18 Dolores Sloan (2009) detalha outros aspectos da formação do pai de Judá Abravanel, que certamente reverberaram na mentalidade e na obra de Leão Hebreu: "Isaac received an education both broad and thorough. He studied Talmud, becoming conversant in all areas of Judaic scholarship. Tutored in both Judaic and world philosophy, he was equally learned in the Greek thinker, Aristotle, as he was in the Sephardic philosopher, Maimonides. The influences of both secular and religious theorists were to become manifest in his writings later on. Besides his native tongue, he was fluente in Castllian, Hebrew and Latin." (SLOAN, 2009, p. 28).

curriculum comprised not only the study of the masters of Jewish philosophy in the Middle Ages, but also of their Greek and Arab forerunners, especially Aristotle, Averroes and Avicenna, and it also included the "natural sciences," that is, medicine and astrology. (NETANYAHU, 1998, p. 14)

Com estes registros, é possível considerar a grandeza da formação de Isaac Abravanel, percebida em suas obras e, no tempo próprio, transmitida a seu filho. Em sua formação como filho de Don Isaac, Judá Abravanel assimilou a tradição ancestral recebida de seu pai Isaac, principalmente, o amor à *Torá* e a leitura dos sábios cabalistas. Tornou-se, deste modo, aprendiz do Rabi Isaac.

I.1.2. Aprendiz do Rabi

Cabe aqui uma reflexão sobre o conjunto de ideias que moldaram o surgimento da filosofia judaica abraçada por Isaac Abravanel e transmitida a seu filho, Judá. Em seus estudos, Julius Guttmann (2019, p. 27-40) identificou elementos que permitiram o encontro e assimilação da cultura grega pelo judaísmo, a despeito de seu monoteísmo. Entende o pesquisador que, entregue a si mesmo, o judaísmo palestinese não desenvolveria seu aspecto suprassensível ou inteligível. Segundo disse, em resposta à pergunta "Por que o judaísmo não desenvolveu seu próprio sistema filosófico?" haveria a seguinte resposta:

O pensamento judeu não está orientado para questões metafísicas. O descarte das cosmogonias mitológicas eliminou todos os potenciais pontos de partida para a germinação da metafísica. A noção de um Criador não fornece ensejo para uma interpretação teórica do mundo. (GUTTMANN, 2019, p. 38)

Supondo haver acerto nesta reflexão, a filosofia judaica só teria se desenvolvido quando supriu suas deficiências metafísicas na relação com pressupostos filosóficos gregos via assimilação da filosofia islâmica.¹⁹ Noutras palavras: "A filosofia islâmica, que a judaica

19 A seu modo, Alexandre Leone (2025, p. 16,17) partilha desta concepção, indicando que a filosofia judaica só encontrou afirmação de si no encontro com os textos gregos traduzidos e interpretados pela filosofia islâmica medieval. Diz ele: "O judaísmo rabínico que se tornou hegemônico nos séculos subsequentes, entre o final da Antiguidade e o início da Idade Média, tinha inicialmente sua base nas comunidades judaicas de língua aramaica, muito menos aculturadas ao mundo helenístico do que os judeus que viviam em Alexandria, no Egito. Entre as primeiras gerações de sábios, chamados de *tanaitas* e *amoraitas*, durante o período de composição do *Talmud*, entre os séculos II e VI, a filosofia, ou *hokhmat yavan* (sabedoria grega), como era então denominada por eles, era pouco conhecida pelos comentaristas talmúdicos por ser considerada uma tradição de pensamento estrangeiro. (...) A filosofia só voltou a ser cultivada entre os judeus a partir do século X, durante a Idade Média, em virtude de sua participação na nascente cultura islâmica quando, durante o califado abássida, foi iniciado o movimento de tradução sistemática dos textos aristotélicos, platônicos e neoplatônicos para o árabe, cujo estudo deu origem à *falsafa*, isto é, a filosofia islâmica medieval." (LEONE, 2025, p. 16,17)

seguia, baseava-se numa reelaboração dos sistemas gregos de pensamento." (GUTTMANN, 2019, p. 27). Isaac Abravanel cresceu sob essa matriz de pensamento filosófico. Considerem-se, então, as ênfases assimiladas por Isaac, mentor de Judá:

Ele dedicou o melhor de sua energia à discussão sobre a criação (...). Contra a hipótese de Gersônides a respeito de uma matéria preexistente, Abravanel objetou que a correlatividade de matéria e forma obsta a existência de uma matéria informe. Contra Crescas, inclinou-se de preferência para a concepção do Rambam, segundo a qual a eternidade do mundo não poderia ser conciliada com o conceito sobre a geração do mundo pela vontade divina; a ideia de Crescas acerca de uma vontade necessária parecia dissolver o conceito de vontade. Para Maimônides, somente a criação temporal do mundo era congruente aos requisitos da religião. Abravanel aceitou essa posição (...). Sua única dificuldade era a ideia do ato criativo de Deus ter início em um tempo determinado. (...) Ele tentou restituir aos milagres e à profecia seu caráter sobrenatural que até Maimônides, inconscientemente, havia enfraquecido. (...) A *Torá* constituía a conexão sobrenatural entre o homem e Deus, ele quase retornou assim ao ponto de vista de Iehuda Haveli. (GUTTMANN, 2019, p. 284, 285)

Dentre os atributos de Isaac Abravanel, um dos mais celebrados é seu desenvolvimento na mística judaica, o conhecimento ancestral da Cabala.²⁰ A Península Ibérica onde nasceu e foi educado o Rabi Isaac tornou-se receptora deste alto conhecimento resultante de um amalgamento da multimilenar sabedoria da *Torá* com a influência advinda de textos gnósticos que versavam sobre a interpretação da literatura judaica de *Hekhalot* (Palácios)²¹ e da *Merkabah* (Carruagem). Esta mescla encontrou forma e estabilizou seu conteúdo no séc.

20 Entenda-se aqui a “cabala”, do hebraico *Qabbalah*, inicialmente o conjunto de tradições talmúdicas referentes aos textos proféticos e hagiográficos da Bíblia judaica. A partir da Idade Média a Cabala passa a ser conhecida também como estudo da mística judaica e suas tradições esotéricas. Por meio desta percepção esotérica, iniciada no séc. XII na escola de Isaac l’Aveugle, região francesa de Provence, a Cabala passa a ser compreendida como um campo de mística teosófica. Desde então, os judeus cabalistas passaram a relacionar esta concepção da Cabala a “todos os movimentos esotéricos e todas as formas de mística no campo do judaísmo, de suas origens até a época mais recente” (GOETSCHER, 2010, p. 7). Proveitosa iniciação ao tema pode ser lida em Moshe Idel (2015a, p.17-20).

21 As literaturas de *Hekhalot* e *Merkabah* são características específicas da mística judaica. Resultam das reflexões e dores dos judeus após a destruição do primeiro e segundo templos, seguida de expulsão e exílio. Com o afastamento e o *galut*, os sábios judeus passaram a idealizar um templo celeste de cuja presença divina seus adversários não podem afastá-los. "These writings contain instructions for obtaining the ecstatic vision of the celestial regions of the Merkabah. They describe the peregrinations of the ecstatic through these regions: the seven heavens and the seven palaces or temples. Hekhaloth, through which the Merkabah mystic travels before he arrives at the throne of God. Revelations are made to the voyager concerning the celestial things and the secrets of the Creation, the hierarchy of the angles, and the magical practices of theurgy." (SCHOLEM, 1987, p. 20). A ascensão da alma do justo, seja pela morte ou pela visão mística durante as preces até os palácios celestiais se dá pela "Mística de la Merkabah o de la Carroza que arrebatava a lo Alto a Elias y que aparece en las visiones de Ezequiel, en la que se manifiesta la Gloria del Creador." (LALIGA, 2010, p. 247)

XII.²² Gershom Scholem (1987), notório estudioso do tema, ressalta como a Cabala conquistou abrigo e aceitação no judaísmo medieval: "nasceu em Provença, ou mais precisamente, no lado oeste dessa região, conhecido como Languedoc. (...) De lá, foi transplantada no primeiro quarto do século treze para Aragão e Castela, na Espanha." (SCHOLEM, 1987, p. 12). De modo geral, recebe o nome de Cabala tudo ligado à palavra "tradição", e "no Talmude ela serve para designar as partes não-Pentateucas da Bíblia Hebraica." (SCHOLEM, 1987, p. 38). Como destaca SCHOLEM (1987, p. 13), a partir de Languedoc, as cidades francesas de Lunel, Narbone, Posquières, Toulouse, Marseilles e Aries tornaram-se redutos de cabalistas. De lá, seus discípulos seguiram para Toledo, Gerona e Burgos, onde se inseriram nas comunidades judaicas.

Don Isaac, Rabi e pai de Judá Abravanel, não se destacava apenas em estudos da Cabala, mas também em filosofia, sobretudo na leitura dos árabes aristotélicos. Entende Pinharanda Gomes (1981) que "na ordem, da fé, [Isaac] Abravanel é judeu e na ordem da filosofia, um aristotélico." (GOMES, 1981, p. 109). Entre tantos autores que o influenciaram, tomava a primazia Moisés Maimônides (1135-1204), com quem se alinhava num tema que lhe era muito caro: a criação *ex nihilo* do mundo. "(...) after completing his trilogy,²³ therefore, he wrote his *New Heavens*, in which he sought to demonstrate from the order of the heavens the theory of Creation (*ex nihilo*) and to coordinate that theory with Maimonides' view." (NETANYAHU, 1998, p. 78). Esta mesma influência se verá em Leão Hebreu, o aprendiz do Rabi Isaac.

1.1.3. Médico do Rei

Em 1483, Isaac Abravanel, embora largamente reconhecido como exegeta intérprete da *Torá* e líder respeitado das sinagogas da Península Ibérica, precisou deixar o posto de conselheiro das finanças do rei D. Afonso V, devido à acusação de apoiar a rebelião da Casa de Bragança.²⁴

22 Para uma maior compreensão do período formativo da Cabala no séc. XII em Provença, sua expansão para a Península Ibérica e inserção nas comunidades judaicas, e a posterior consolidação da mística judaica em Safed sob os esforços do Rabino Isaac Luria (1534-1572), ver: SCHOLEM (1987); IDEL (2015a; 2015b; 2015c); SILVA (2022); GOMES (2024).

23 A trilogia referida por Benzion Netanyahu são as obras: *Wells of Salvation; The Salvation of His Anointed; The Announcer of Salvation*.

24 Na introdução ao seu *Comentário ao Livro de Josué*, Issac Abravanel registrou detalhes de sua fuga e a imensa fortuna deixada para trás, incluindo propriedades e casas que foram entregues aos denunciadores da suposta conspiração (DINES, 1990, p. 43-52).

Isaac Abravanel viu a sua posição deteriorar-se durante o reinado de D. João II, que ele apelida, nos seus escritos, de ambicioso, sangrento, enganador e tirano. Quando soube, por informações secretas, que era suspeito de envolvimento na rebelião que alguns nobres tramavam contra o soberano, e entre eles alguns dos seus amigos da casa de Bragança, Abravanel apressou-se a fugir, com seus filhos e filhas, para Castela, no último momento antes de ser preso. (STEINHARDT, 2005, p. 130)

Fugindo para o reino de Castela, lugar de seus antepassados na Península Ibérica, Isaac Abravanel prestou os mesmos serviços financeiros aos Reis Católicos de Espanha (DINES, 1990, p. 61). A esta altura, Judá Abravanel viva seus 18 anos.²⁵ Em Castela, por influência de seu pai, foi introduzido à Corte. Como mencionado, são poucos os registros sobre os anos de formação de Leão Hebreu. Sabe-se, no entanto, que em Castela ele se fez médico, estudando medicina e astrologia com João Sezira, amigo de seu pai (GOMES, 1981, p. 196; CARVALHO, 1918, p. 12), e passou a servir nestes ofícios aos nobres e reis.

A condição de médico dos nobres alcançada por Judá Abravanel, por condução de seu pai, tanto honra a longa tradição judaica de notabilizar seus intelectuais como cuidadores reais, como também conferiu ao nosso autor o privilégio de se inserir nas cortes dos reinos em Espanha e Itália, sejam as civis ou as eclesiásticas.²⁶ E isto lhe será útil, sobretudo após a expulsão ibérica. Marino Sanuto (1466-1536), diz João Vila-Chã (2001), assim preservou um interessante registro de sua perícia:

Quando em 1521, o cardeal Raffaello Riario, antigo camarlengo papal e decano do Colégio dos Cardeais, caiu seriamente doente, e o seu médico pessoal declarara o caso já como perdido, foi maestro Lion hebreo [sic.] médico o único capaz de o curar. Dada a situação da medicina no Renascimento, trata-se aqui, evidentemente, de um notável elogio à capacidade médica do nosso autor. (VILA-CHÃ, 2001, p. 39)

Anos antes deste préstimo, em meio às tensões pelas disputas de poder nas cortes italianas, estabeleceu-se em Gênova um decreto, datado de 1501, exigindo "que os judeus portassem um distintivo identificador da etnia e mais tarde sua permanência foi vetada na cidade para além de três dias. Alguma exceção era feita aos médicos, desde que portassem

25 Como dito, sigo Joaquim de Carvalho (2013a), datando 1465 como ano de nascimento de Judá Abravanel.

26 Uma breve pesquisa mostrará nomes de alguns judeus que se notabilizaram por servirem à nobreza em suas cortes na condição de médicos: Hasdai ibn Shaprut (Córdoba), Moses ibn Ezra (Granada), Abraham ibn Ezra (Tudela/Navarra), Maimônides (Córdoba), Judah ibn Tibbon (Granada), Jacob ben Machir ibn Tibbon (Montpellier), Moses Hamon (Espanha), Bahiel ben Moses (Maiorca), Moses Zarzal (Castela). Os rigores da lei judaica no trato com alimentação e higiene corporal favoreciam essa vocação milenar. Não apenas o ofício de médico, mas também estavam relacionadas a medicina e astrologia, a chamada astrologia médica. Esta última como suporte de conhecimento para a primeira.

uma licença especial do papa" (ALVES, 1997, p. 34). Leão Hebreu, em sua condição de médico atendendo às cortes reais e eclesiásticas, correspondia a ambas as exigências.

1.1.4. Judeu Escolástico

Um elemento formativo do pensamento de Judá Abravanel é o escolasticismo judaico no qual Leão Hebreu estava inserido enquanto crescia na Península Ibérica. Convenciona-se chamar de escolasticismo judaico a produção intelectual de natureza filosófica e teológica que une o judaísmo medieval ao conhecimento advindo de obras e autores representantes das filosofias greco-árabes. Confirmando a expressão: “Os filósofos árabes é que foram os mestres dos filósofos judeus.” (GILSON, 1995, p. 454).

O escolasticismo judaico desenvolveu-se no período compreendido entre os séculos IX ao XV, tendo seu auge entre séculos XII e XIV, e está inserido no contexto mais amplo do escolasticismo medieval europeu, principalmente na interface entre os centros culturais islâmicos e os cristãos medievais.²⁷ Os textos da *Torá*, do *Talmude*, e da filosofia grega, especialmente Platão e Aristóteles, foram lidos e interpretados à luz da filosofia árabe. Mostrou-se, assim, uma tentativa de harmonizar a revelação divina com os fundamentos racionais, como os advindos da escola teológica islâmica chamada de *Kalam*,²⁸ ou, em outros casos, uma tentativa de elaborar uma refutação racional à *Kalam*.

Entre os principais judeus escolásticos,²⁹ destacam-se: Saádia Gaon (Saadia ben Iossef de Faium, 882-942), Bahya ibn Paquda (c. 1050-1120), Iehuda Halevi (c. 1085-1141), Moisés Maimônides (1135-1204), Gersonides (Levi ben Gerson, 1288-1344), Hasdai Crescas (c. 1340 - 1410), Elias del Medigo (1460-1493).³⁰ Destes pensadores, mas não somente deles, Leão Hebreu adquiriu habilidades argumentativas em defesa de sua herança ancestral, sem

27 Considere-se a análise que David Ruderman (1988) faz do benefício prestado pelo escolasticismo judaico às tradições escolásticas cristãs, sobretudo na Itália: "For fifteenth-century Italian Jews, the scholastic tradition remained a dominant aspect of their intellectual life, the rich legacy of JudeaArabic philosophy, as exemplified by Moses Maimonides, amplified and refined by Christian scholastic influences of the later Middle Ages. The Latin scholastic traditions especially inspired the writings of Italian Jewish philosophers in the thirteenth and fourteenth centuries figures such as Hillel of Verona, Judah Romano, and Emanuel of Rome. Christian scholastic influences were also widespread among Spanish and Provençal Jews throughout the fourteenth and fifteenth centuries." (RUDERMAN, 1988, p. 385)

28 Termo árabe [كلام] que literalmente significa 'discurso', 'palavra'. Relaciona-se à forma de compreender as crenças do Islã interpretadas pelo uso da razão e com habilidade argumentativa.

29 Alexandre Leone (2025) indica que os pensadores da filosofia judaica, conquanto sejam autores muito diferentes entre si, “tiveram como característica em comum o fato de terem todos eles escrito sua obra filosófica em árabe.” (LEONE, 2025, p. 17).

30 No entendimento de David Ruderman (1988), o período da escolástica judaica expandiu-se no tempo, adentrando séc. XV, fazendo sentir seus efeitos também na Itália, nisto incluindo a influência de Elias del Medigo. Segundo entende o pesquisador, "the most prominent Jewish scholastic living in fifteenth-century Italy was Elijah Delmedigo." (RUDERMAN, 1988, 385).

temer o diálogo e a harmonização com outras tradições, racionalmente compreendidas em seu tempo.

Depreendeu de Sáadia Gaon: os conceitos de unidade de Deus e de livre-arbítrio; a apreensão da verdade por meios racionais como um ordenamento religioso. Segundo Julius Guttmann (2019), Saádia "merece ser considerado o pai da filosofia religiosa da Idade Média", sendo "o primeiro a desenvolver de maneira autônoma as noções da teologia e da filosofia islâmicas; também o primeiro a empreender justificação filosófica sistemática do judaísmo." (GUTTMANN, 2019, p. 83). Por sua capacidade, foi designado Gaon (reitor, cabeça) da Academia de Sura, na Babilônia.

De Halevi, Leão Hebreu foi influenciado quanto à centralidade do saber judaico para interpretar a realidade, encontrando sentidos filosóficos mais profundos para além do texto literal, sendo este o fundamento para produção e interpretação de um texto de sentido esotérico, indispensável para quem deseja propagar conceitos em tempos de perseguição e exílio, como os vivenciados pelo nosso autor. Porém, Judá Abravanel não segue de todo o criticismo ao conhecimento filosófico visto em Halevi, que prefere derivar a verdade apenas da revelação e não da filosofia. Mestre na poesia religiosa, "ao lado de Ibn Gabirol, Iehudá Halevi é o mais celebrado poeta judeu do medievo." (GUTTMANN, 2019, p. 147). Sua filosofia "procura mostrar que o judaísmo é o único portador da verdade religiosa e a única fonte de vida religiosa, e que o povo judeu é o cerne da humanidade, capaz de realizar a vida religiosa." (GUTTMANN, 2019, p. 147). Inegavelmente, estas são características presentes na obra de Judá Abravanel, que faz uso de sua cosmovisão judaica particular para leitura e entendimento de textos filosóficos clássicos, como os encontrados em Platão, Aristóteles e Plotino, principalmente.

Leão Hebreu encontra em Crescas não apenas o voluntarismo de Deus, como essência divina em sua disposição criacional;³¹ mas também a identificação da forma corporal com matéria prima que a forma (GUTTMANN, 2019, p. 256,257);³² e, igualmente, o reforço

31 Para aprofundamento deste conceito em Crescas, ver GUTTMANN (2019, p. 264-266); LEONE (2025, p. 203-220).

32 Harry Wolfson (1929) resgata um precioso depoimento de Isaac Abravanel, extraído da obra *She'elot Saul X*, dando conta que seu filho Judá sustentava a posição de Crescas, segundo a qual a matéria primeira deveria ser idêntica à sua forma corporal: "And know that my son Don Judah Abravanel has not been in this country for these two years, for he has been in Naples together with the Great Captain and the King of Spain who had been visiting there. Now that both the king and the Great Captain had returned to Spain my son has come here to my house. But on the way he fell ill with a high fever, and has arrived home very ill and weak. Still, disregarding his weakness, in order to comply with your request, I discussed with him this problem-he being beyond any doubt the most accomplished philosopher in Italy at the present time. Out of the fulness of his knowledge he told me that the view of Averroes is open to more doubts and refutations than all the other views. His own view is that the first matter is corporeity itself. He advanced arguments to prove it and cited

filosófico na compreensão do universo em três partes.³³ Em Crescas percebe-se presente a ideia disseminada na filosofia judaica medieval de que ao *Ein Sof*³⁴ cabalístico seja designado Deus, um conceito advindo dos cabalistas em Catalunha, com destaque para Azriel de Gerona que alicerçava seus pensamentos numa forte influência neoplatônica. Como destaca Alexandre Leone (2020): “a ideia do *Ein-Sof* como anterior a emanção e, até mesmo, ao Tetragrama foi uma tendência bastante difundida e presente em Gerona, de onde se originou Rav Nissin, de quem Crescas foi discípulo.” (LEONE, 2020, p. 14). E de Crescas, esta concepção cabalística de matriz neoplatônica chega a Leão Hebreu, pelo ensino e influência de seu pai, Don Isaac.

a ideia da radical transcendência divina, cara ao aristotelismo medieval, era negada naquele período pela literatura mística de tendências panteístas (SCHOLEM, 1972), que a partir do século XII referia-se a Deus como o Ein Sof (Infinito) e que ganha roupagens neoplatônicas nos escritos de Azriel de Gerona (séc. XIII). No entanto, é apenas com Hasdai Crescas (1340 - 1411), no início do século XV, que a crítica filosófica ao aristotelismo e ao *Guia dos Perplexos* é elaborada de modo sistemático. (LEONE, 2013, p. 2,3)

Crescas apresenta a base de suas críticas ao aristotelismo no livro *Or Hashem* (Luz do Nome Divino), defendendo a existência do infinito atual e replicando as críticas concebidas nos círculos judaicos de estudos filosóficos em seu tempo.

Essa crítica tecida a partir da análise e comentário das teses aristotélicas contidas na segunda parte do *Guia dos Perplexos* tem como intenção mais profunda de rejeitar as bases nas quais Maimônides se apoia para construir e expor seu conceito de Deus como ser absolutamente transcendente. (LEONE, 2025, p. 24)

as evidence passages from Aristotle in the fifth book of the *Metaphysics*. Inasmuch as I could not bring myself to accept his opinion, I mentioned here only my own view, and 'Every way of a man is right in his own eyes, but the Lord pondereth the hearts' [Prov. 21,2]." (WOLFSON, 1929, p. 600)

33 Quanto a isto, Zen Harvey (2016) destaca uma importante afirmação de Crescas em *'Or ha-Shem*, sua principal obra: "A existência como um todo compreende três partes: a superior, que é o mundo dos anjos; a intermediária, que é o mundo das esferas celestes; e a inferior, que é o mundo dos elementos." (HARVEY, 2016, p. 811) ver GUTTMANN (2019, p. 264-266).

34 Considerem-se as palavras de Alexandre Leone (2020) sobre o percurso místico-filosófico para a percepção do *Ein Sof* como designação de Deus e seu lugar na filosofia judaica: “Pode-se entender o misticismo judaico produzido no círculo de Gerona entre os séculos XII e XIII como uma nova interpretação do *Yetzirá* à luz do *Bahir*, mesclado com ideias de matriz neoplatônica, que são fruto da recepção nos círculos místicos dos escritos dos filósofos judeus dos séculos precedentes. A substantivação da expressão *Ein-Sof* transformada em designação para Deus é também um dos temas centrais do *Zohar*, compilado no final do século XIII por Moisés de Leon. É importante notar, de modo mais preciso, que o termo *Ein-Sof* não é considerado pelos cabalistas medievais como um novo nome para Deus, pois, seguindo a ideia contida no primeiro capítulo do *Yetzirá* que relaciona dez nomes divinos às dez Sefirot, os nomes divinos seriam designações para a ação divina ou para suas emanções (*atzilut*). O *Ein-Sof*, por outro lado, é uma designação para se referir ao Deus não revelado anterior a criação e aos nomes e, desse modo, anterior mesmo ao Tetragrama. (LEONE, 2020, p. 14).

Entre as influências recebidas de Crescas, Leão Hebreu se valerá principalmente de sua concepção de Infinito Atual. Judá Abravanel precisará desta concepção para interpretar filosoficamente o *Ein Sof* cabalístico.³⁵ A Teoria de Amor de Leão Hebreu alcançará seu cume na compreensão do edifício sefirótico que interpreta teosoficamente a Árvore da Vida, ou seja, o conjunto harmonioso das esferas doadoras dos influxos de vida no mundo inferior, sendo este conjunto uma cadeia de causas e efeitos.³⁶ Acima de todas as *sefirot* está a causa primeira, que não pode ser contada como primeira, mas que se permite conceber imanente para iniciar essa série infinita de causas. Nas palavras de Crescas, citado em Leone (2025):

A realidade depende de um determinante capaz de privilegiar a existência dos (infinitos) entes em detrimento de sua não existência, sendo, desse modo, a causa da totalidade dos efeitos em privilégio de sua existência. Este ser é Deus, bendito seja ele (Crescas, 1990, p. 98,99). (LEONE, 2025, p. 22).

Reconhecendo que seu pensamento muito deve ao escolasticismo judaico assimilado destes sábios, em grande parte por influência de seu pai, Leão Hebreu não somente os cita indiretamente como também os reverencia, chamando-os "a primeira academia árabe" (ABRAVANEL, 2001, p. 204, 317), aqui especificamente em referência a Alfarrabi, Avicena, Algazel e Maimônides e outros não elencados no momento. A obra de Leão Hebreu não pode ser compreendida em sua inteireza se estes pensadores não forem procurados no texto de Judá Abravanel.

Começemos com Abu ibn Sina (980-1037)³⁷ ou Avicena. Ele é citado apenas uma vez nos *Diálogos de Amor*, ao lado de Algazel (Abu Al-Ghazali, 1058-1111),³⁸ Rabi Moisés e outros que defendem que a Causa Primeira é causa e fim do amor, sobre todas as inteligências

35 Considere-se o conceito de *Ein Sof* e sua dupla existência infinita: "A expressão *ein sof*, composta de duas partículas: 'ein', que faz a negação; e o termo 'sof', que deriva da raiz hebraica 'safá' que significa 'deixar de existir' (Kaplan, 1990, p. 80). *Ein sof*, assim, é o que não pode deixar de existir, isto é o que existe constantemente. Evidencia-se aqui outro aspecto da ideia de infinito como existência contínua eterna e sem limite. Essa existência infinita é dupla, pois é tanto a Primeira Causa (Haiav He-Metziut) enquanto a atividade continua infinita (*ein sof*) de gerar a série de causa e efeito, quanto dos entes contingentes entre si, cuja existência é apenas possível (*iefshar há-metziut*) e que juntos constituem a existência ou o universo infinito (*há-metziut*).” (LEONE, 2025, p. 70).

36 Através de sua principal obra, *Or Hashem*, "Crescas busca provar, contra Aristóteles e contra Maimônides, que mesmo que seja admitida a existência de uma cadeia infinita de causas e efeitos, que é um dos modos como se apresenta o infinito atual, ainda assim, seria necessário admitir a existência de uma causa primeira que é primeira não por ser o início de uma série finita de causas, mas por ser imanente a todas as infinitas causas e efeitos da série.” (LEONE, 2025, p. 22).

37 Avicena, de nome árabe Ibn Sinã, era médico muçulmano nascido no Irã, notabilizado pelas contribuições nos campos da filosofia aristotélica e medicina.

38 Algazel, teólogo e místico muçulmano, iniciador do Sufismo, ramo ortodoxo do islamismo.

motoras dos céus (ABRAVANEL, 2001, p. 317). Pedro Calafate (2000) confirma a presença de seu pensamento entre as influências recebidas por Judá Abravanel.

De Salomon Ibn Gabirol, conhecido como Avicebron (1020-1070),³⁹ temos mencionada nos *Diálogos de Amor* sua obra *Fons vitae* (ABRAVANEL, 2001, p. 285).⁴⁰ Outra obra de Gabirol que se percebe nos *Diálogos de Amor*, porém, sem citação direta, é seu famoso poema *Keter Malkhut* (Coroa Real),⁴¹ que “reproduz a natureza, a obra da criação e o papel das dez esferas do universo, os anjos e a descrição do Trono de Deus, assim como o lugar do homem na criação e a finalidade última de sua existência” (FALBEL, 2016, p. 67). No trecho dos *Diálogos de Amor* onde a obra *Fons Vitae* é citada, Filon responde às indagações de Sofia quanto ao modo como se dá a corrupção mundana, e o que ocorre às almas intelectivas, aos anjos e às inteligências puras. Para o amante de Sofia, os seres que não são compostos de matéria e forma, nem participam do Caos, ficam a contemplar a Divindade, separados dos corpos em suas próprias essências;⁴² porém, os seres compostos de matéria e forma, têm sua forma participante do sumo Deus, como pai comum, e também participam da substância e matéria do Caos, mãe comum. Ao completar-se o quinquagésimo milésimo ano, o Caos recolherá matéria e substância, como uma mãe a reunir seus filhos, e as formas intelectivas voltarão ao sumo Deus, como pai e doador, e todas elas ficarão guardadas nas *ideias* do intelecto divino até retornarem em nova geração do universo.

Ao falar das essências das substâncias simples, Ibn Gabirol diz que essas essências são finitas e limitadas e não se estendem ao infinito, portanto o que flui e se expande são suas forças e raios, que emanam das substâncias simples e ultrapassam seus términos e limites, porque essas substâncias estão submetidas à primeira emanação que flui da vontade. (...) Se considerarmos que as coisas sensíveis são exemplos das substâncias inteligíveis, o esforço do entendimento deve estar voltado para o inteligível supremo e para “limpá-lo e purificá-lo de toda imundície do sensível e tirá-lo do cativeiro da natureza e chegar com a força de tua inteligência ao último extremo eu és

39 Avicebron era filósofo judeu e grande poeta. Também conhecido como autor do poema *Keter Malkhut* (Coroa Real), que descreve de forma mística a grandeza de Deus, a criação do universo e a humildade da condição humana.

40 Destaca Falbel (2016): “Autores como Isaac Abravanel e seu filho Yehudá (Leone Ebreo), no século XV e no início do XVI, tiveram conhecimento do *Fons Vitae* e a convicção de que seu autor era judeu. Difícil é saber o quanto sua obra repercutiu entre os pensadores judeus de seu tempo.” (FALBEL, 2016, p. 65)

41 Reconhecido como monumento à fé monoteísta, o poema *Keter Malkhut* pode ser assim traduzido: “Tu és Um [...] e perante o mistério de Tua unicidade os sábios ficarão perplexos, pois não saberão o que és. Tu és Um e Tua unicidade não diminui nem aumenta, não falta e não sobra. Tu és Um, e não como um adquirido e computado, pois não estás ao alcance da multiplicidade e da mudança, nem atributo nem denominação [...]” (FALBEL, 2016, p. 67).

42 Nachman Falbel (2016, p. 80) sugere que a insistência de Avicebron em voltar pensamentos para o mundo espiritual e celestial é resultante de sua vida marcada pelo sofrimento com uma persistente doença de pele que lhe cobria todo o corpo, resultando em chagas purulentas e dores que o obrigava a viver confinado. (FALBEL, 2016, p. 80)

capaz de apreender a certeza da substância inteligível.” Essa enunciação, fiel e coerente com o pensamento neoplatônico, em que se destacam as palavras ‘limpá-lo e purificá-lo de toda imundície do sensível e tirá-lo do cativo da natureza’, espelha a postura ascética diante do mundo material que Ibn Gabirol expressou em sua criação poética. (FALBEL, 2016, p. 80)

Há no texto de Leão Hebreu seis ocorrências a Averróis (Abu ibn Rushd, 1126-1198) (ABRAVANEL, 2001, p. 204, 205, 206, 270, 318, 319). Em sua maioria, as citações confirmam que, para Abravanel, ele era um puro intérprete de Aristóteles, sobretudo na defesa de Deus como motor da primeira maior esfera. Na última destas ocorrências, porém, Abravanel esboça uma crítica ao intérprete de Aristóteles, atribuindo seu equívoco ao fato do comentarista cordovês não ter tido acesso às obras *Metafísica* e *Teologia* do Estagirita, razão de alguns de seus erros interpretativos, entende Leão Hebreu. Considera Pinharanda Gomes (1981) que o ensino de Averróis serviu a Judá Abravanel como ferramenta metodológica na produção de seu texto, e que junto a João Francesco, sobrinho de João Pico della Mirandola, Leão Hebreu "pretendeu adequar Platão e Aristóteles através do averroísmo." (GOMES, 1981, p. 197).

Julius Guttmann (2019) indica que Leão Hebreu é devedor de Alexandre de Afrodísias,⁴³ no tocante à compreensão sobre o modo como se dá a união do intelecto ativo com Deus, por consequência, isto ajuda a entender a ligação de amor entre Deus e o ser humano. E essa doutrina da unidade do espírito humano com Deus está no centro das teses lidas nos *Diálogos de Amor*, ainda que Alexandre de Afrodísias não tenha sido citado diretamente na obra de Judá Abravanel. “Dos conceitos que [Leão Hebreu] herdou do Medievo, o mais importante é o do conhecimento. Ele sustenta que o intelecto humano potencial não é atualizado e levado ao conhecimento efetivo, salvo pela iluminação suprapessoal do intelecto ativo.” (GUTTMANN, 2019, p. 293).

Por fim, a Academia Árabe louvada por Judá Abravanel completa-se na pessoa e obra de Moisés do Egito, o Maimônides. O estudioso Joaquim de Carvalho lista Maimônides (1138-1204) junto com Averróis entre as referências textuais de Leão Hebreu (DE CARVALHO, 1918, p. 74). Acompanhando Joaquim de Carvalho, João Vila-Chã (2001, p. 44), especialista na obra de Abravanel, reafirma essa mesma influência. De fato, entre os poucos autores citados no corpo de seus *Diálogos de Amor*, o próprio Leão Hebreu faz menção ao *Guia dos Perplexos*, ali grafado como *Moreh Nebuchim* (ABRAVANEL, 2001, p. 204). Destaque-se que o pai de Judá Abravanel, Don Isaac Abravanel, em sua defesa da

43 Alexandre de Afrodísias era filósofo peripatético, comentarista da obra aristotélica, líder de uma escola peripatética em Atenas.

revelação de Deus na História, notabilizou-se por apresentar uma leitura crítica à obra de Maimônides, sobretudo da interpretação dos carros celestiais citados pelo profeta Ezequiel (FRADE, 2011, p. 190, nota 39). “Em Maimônides, o racionalismo rabínico encontrou-se com o aristotelismo medieval neoplatonizado, tal como recebido dos filósofos islâmicos Al-Farabi e Avicena.” (LEONE, 2025, p. 18).

Tudo isto posto sobre seu período de formação, vale ressaltar que durante sua permanência em Castela, Judá Abravanel teve vida tranquila entre os livros e a sabedoria ancestral. Crescendo em aprendizado, "consagrou os primeiros tempos do exílio, convivendo com Isac Aboab,⁴⁴ por antonomásia o Rabi, último Gaon (mestre universal) de Castela, e escrevendo (1484) o Comentário aos três primeiros livros dos Profetas, Josué, Juízes e Samuel (em hebreu)." (CARVALHO, 2015a, s.p.). Mas não se deteve apenas em estudos. Casou-se e, em 1491, nasceu-lhe o primeiro filho, Isaac. Quando as movimentações políticas anteviam a necessidade de novo êxodo, Judá Abravanel percebeu a tentativa dos reis espanhóis de reter seu filho de 01 ano para forçar a família a ficar sob juramento da fé cristã. Resolveu enviá-lo para ser cuidado em Portugal por irmãos de mesma fé. Quando estivesse estabilizado em novas terras voltaria a se encontrar com o primogênito. Este era o plano, que nunca se concretizou.⁴⁵

Depois de apoiar os reis de Espanha na expulsão dos mouros e de financiar parte da expedição que descobriu a América (GRIFFI, 1995, p. 115,116; GOLDMAN, 1992; SLOAN, 2009, p. 36,37), a família Abravanel sofreu novo revés. Teve lugar na Península Ibérica uma "piedosa crueldade" (MAQUIAVEL, 2020, p. 122) quando o *Edito de Expulsão dos Judeus* da Espanha foi assinado em 31 de março de 1492.⁴⁶ Novo exílio, novo *galut*⁴⁷ se impôs. Convicta de que não negaria sua identidade histórico-religiosa em troca de uma conversão

44 Dolores Sloan (2009) informa que durante o período de permanência em Castela, Isaac Abravanel também desenvolveu estudos sob a condução de Aboab, tanto em Toledo quanto na cidade espanhola de Guadalajara, onde também estudava Abraham Zacuto. “Residing in Toledo, Don Isaac continued Judaic studies under Rabbi Isaac Aboab, who would be known as the last *gaon*, or most wise of rabbis of Castilla. Later he would move to Gadalajara to study at the rabbi’s *yeshiva*, where his noteworthy fellow students would include Abraham Zacuto, the proeminente astronomer” (SLOAN, 2009, p. 35.)

45 Muito provavelmente, o primogênito de Judá Abravanel, que ele nunca mais voltaria a ver, esteve entre as muitas crianças deportadas para viverem (ou morrerem) na ilha de São Tomé, território de Portugal na África. Com elas, adultos que se aglutinavam no porto de Lisboa em 31 de outubro de 1497 e foram 'batizados em pé', "destes, agora chamados cristãos-novos, a Inquisição cuidaria de bem 'catequizar'." (GOMES, 2017a, p. 18).

46 O texto integral do *Edito de Expulsão dos Judeus*, traduzido do castelhano para o inglês por Edward Peters, está disponível em: <<http://www.sephardicstudies.org/decreed.html>>. Acesso em: 30 nov. 2021.

47 A expressão "*galut* dentro do *galut*", ou seja, "exílio dentro do exílio", foi percebida como tema na obra de ASSIS (2012, p. 54, n. 74), na qual o autor desenvolve argumentos que ajudam a entender o contínuo ciclo de perdas, separações e diásporas vividas pelos judeus sefarditas, que já se entendiam em permanente exílio por habitarem na dispersão.

forçada ao cristianismo, a família Abravanel embarca para a Itália em julho de 1492, e lá as transformações filosóficas iniciadas anos antes pelos Médici, Ficino e Mirandola foram encontradas por esta família de intelectuais, judeus sefarditas, intérpretes cabalistas da *Torá*.

I.2 Renascentista em Itália

“O único filósofo judeu verdadeiramente renascentista foi Leone Ebreo.”
(GUTTMANN, 2019, p. 290)

Para acompanhar a convicção de Julius Guttman (2019) descrita nessa epígrafe é necessário que o leitor dos *Diálogos de Amor* encontre em Judá Abravanel e sua obra as características próprias desse tempo. Fazendo do exílio uma oportunidade para a transição entre o que representou seu pai em Sefarad e o que representará os *Diálogos de Amor* no novo contexto filosófico-cultural-religioso que o recebe. É isso que se pretende agora, quando iniciamos o percurso por lugares, ideias e relacionamentos na Itália renascentista.

I.2.1. Cabala em Nápoles

Acompanhando a casa paterna, o jovem Judá chega à Itália em setembro de 1492 para experimentar uma situação de *ser-em-exílio*, pois, como João Vila-Chã (2001) definiu essa categoria de sentido vivida por Judá, "para o judeu de Portugal, a experiência mais profunda que o afecta é certamente a *errância de ser-em-exílio*, ou seja, a vivência da condição humana em termos de paixão e dor" (VILA-CHÃ, 2001, p. 25). Afinal, além de ter deixado suas habitações em Portugal e Espanha, também fugiu para a Itália, separando-se de seu filho de 01 ano, a quem deu nome de Isaac Abravanel,⁴⁸ como o avô, e que fora enviado a Lisboa para evitar que os reis espanhóis retivessem seu herdeiro como chantagem para sua permanência em Castela, ameaçado de ser criado por família de cristãos, novos ou velhos (DINES, 1990, p.

48 Em trecho de seu poema *Lamentação sobre o Destino*, diz: "Two sons were born to me, two splendid sons,/ two precious, noble, handsome boys./ The younger I named Samuel (...)/ The elder I called Isaac Abravanel,/ after the quarry where I myself was hewn,/ after one of Israel's greats, his grandfather,/ a man a match for David, Lamp unto the West." (ABRAVANEL, 2002, s.p.)

78).⁴⁹ Pelo poema de *Lamentação sobre o Destino (1503)*⁵⁰ ficamos sabendo que Leão Hebreu teve outro filho, a quem chamou Samuel, nome de seu irmão.

A expulsão da Península Ibérica conduziu os sefarditas rumo à emigração para a Itália, África e Turquia, como destinos principais (WIZNITZER, 1966, p. 2). Como tantos outros judeus em diáspora, a família Abravanel dirigiu-se a Nápoles. O pesquisador José Alves (1997) nos ajuda a considerar os motivos desse destino:

Na geografia do pensamento italiano na saída medieval, Nápoles é um centro epicurista, Padova, Bolonha e Ferrara são expoentes do averroísmo peripatético, enquanto Firenze e Toscana se alinham ao platonismo. Roma se aproxima de Nápoles (...), com a variante importante do poder religioso. (...) É necessário lembrar que durante a maior parte da Idade Média os judeus viveram abaixo de Roma, caminhando no rumo do norte na evolução para a Modernidade. Associe-se essa presença à familiaridade da corte espanhola no reino de Nápoles e se terá o quadro de preferência por essa cidade. (ALVES, 1997, p. 28)

À época, o reino de Nápoles era governado por Ferrante I (1458-1494), filho de Afonso V de Aragão (1432-1481). Em 1494, Judá Abravanel recebeu título de cidadão de Nápoles. Isto conferiu à sua família prestígio e direitos para exercício comercial, e os Abravanel “abriram atividade de empréstimo em Ferrara e em Pisa.” (CARRANZA, 2014, p. 26).⁵¹ Com esta dignidade conferida, Judá Abravanel conseguiu apoiar e proteger a comunidade judaica ali estabelecida e em crescimento com os muitos exilados que encontravam ali abrigo. Estas ações de misericórdia e proteção lhe conferiram o título de Leão Hebreu.

49 Nuno Josué (2004) recupera um pouco da saudade paternal: "A tua imagem está gravada no meu coração e é no meu coração que está também traçado o teu afastamento. E mais do que ela me reanima, a tua imagem ausente aflige-me. A tua separação confunde os meus projectos; o teu exílio impede e torna tortuosos os meus caminhos. É por tua causa que a minha alma foi abatida e o meu orgulho foi humilhado. A ponto que os sicômoros se levantam acima do meu cipreste e que o arbusto do hisope pareça mais alto que os meus cedros; Que o morcego ultrapasse o meu abutre e que a mosca voe por cima das asas da minha água; (...)" (JOSUÉ, 2004, s.p.)

50 Em italiano, a edição eletrônica da *Elegia sopra il destino del saggio* (EBERO, 2011) data o texto em 1504.

51 O registro desta honraria nos ajuda a entender o nível de inserção e abertura conquistada pelos Abravanel em Nápoles: "Documento de 24 de julho de 1494, editado por Afonso II de Aragona e assente no *Archivio di Stato* de Nápoles, explicita os direitos e a estabilidade da família [Abravanel]. “À vista de nova reclamação feita de parte de Iehuda A. (um dos) filhos de Dom Isaque Abravanel (Abremenel etc.), ordenamos que o apresentado more nesta cidade de Nápoles com o referido pai, com a mulher e com toda a sua família (...) e seja tratado com a virtude dos privilégios de Sua Majestade Real, como as concessões do reino dizem respeito aos hebreus, em maior fisco e alfândega dessa cidade de Nápoles, para que a cidade, pela certificação dos responsáveis e credenciadores da alfândega, encontre fé (...).” Mais tarde, já no tempo dos vice-reis, Dom Pietro di Toledo e Raimundo de Córdoba concedem novos privilégios. No texto mandado firmar pelo primeiro, os familiares de Dom Isaque e Leão, bem como eles próprios, são considerados “supernumerarios y no paguen cosa alguna, antes que sean exemptos y francos.” (ALVES, 1997, p. 27,28)

Ao chegar na Itália, Judá Abravanel encontra ali uma já estabelecida tradição de estudos filográficos,⁵² acostumada a abordar o tema do amor em linguagem filosófica (AMORIM, 2010, p. 10), mesclando as reflexões renascentistas com os ensinamentos platônicos. Seu irmão, Samuel, iniciou estudos da cabala em sua casa paterna (VILA-CHÃ, 2001, p.18-21) e proeminentes cristãos renascentistas aproximaram-se para aprendizado da língua hebraica e trocas culturais. Essa aproximação permitiu à sua família iniciar na Itália um processo de *abertura cultural* marcado pelo *sincretismo de método especulativo* no qual se incluíam, "além da Bíblia hebraica e dos grandes Comentários Talmúdicos [...], as obras mais significativas de autores tais como Maimônides ou Averroes, para lá dos escritos de Aristóteles e dos seus comentadores mais antigos" (VILA-CHÃ, 2001, p. 12). Ainda em Nápoles, Leão Hebreu aproximou-se de Judá ben Yehiel, Elias del Medigo (ca. 1460-1497),⁵³ assíduo leitor de obras cabalísticas, e Jochanan Alemanno (c. 1435 - c.1508).⁵⁴ Essa mediação cultural de dinâmica sincretista favoreceu um ambiente de *familiarização*,⁵⁵ objetivando prover uma melhor adaptação à condição de exílio vivida pelos sefarditas.

Em Nápoles, ainda sentindo as dores do exílio, Leão Hebreu compõe a sua *Lamentação sobre o Destino*, em hebraico transliterado: *Telunah 'al ha-Zeman*, em data imprecisa entre 1503 e 1505,⁵⁶ a esta época seu primogênito já teria 12 anos. Neste poema autobiográfico, Judá Abravanel expõe os sofrimentos de sua alma pela separação do primogênito, levado às pressas a Portugal, e depois impedido de juntar-se a ele na Itália. Em seu lamento há uma grande tristeza pela separação de seu filho: "Fui eu quem o fiz fugir dum perigo para uma cilada; tirei-o das brasas para o precipitar nas chamas." (GOMES, 1981, p. 197). João Vila-

52 Classificam-se aqui "estudos filográficos" o conjunto de análises e tradições textuais que têm o amor como tema principal.

53 Segundo James Novoa (2009a), Elias del Medigo "era um Averroísta declarado (...). Além de ser o instrutor de [Giovanni] Pico, del Medigo traduz obras filosóficas para ele, nomeadamente obras de Averroes, e traduções hebraicas dos textos originais árabes, para o latim. Ao mesmo tempo que louvava o interesse de Pico pelo pensamento averroístico e aristotélico, opôs-se ao aluno que se interessava, cada vez mais, pela interpretação alegórica dos textos sagrados contidos no *corpus* dos textos reconhecidos como cabalísticos, separando-se dele em finais de 1486" (NOVOA, 2009a, p. 76,77).

54 Alemanno, segundo descreve James Novoa (2009a), "descendia do último rabino de Paris antes da expulsão dos Judeus da França em 1348 (...). [E operava] uma síntese de várias correntes filosóficas como o neoplatonismo, o aristotelismo e o averroísmo, com a sua particular interpretação da Cabbalah" (NOVOA, 2009a, p. 78). Assim como Elias del Medigo, Alemanno também era de origem asquenazita.

55 O pesquisador João Vila-Chã (2001) classifica o esforço de adaptação da família Abravanel à vida no exílio como "um intenso processo de familiarização não apenas com alguns dos mais proeminentes intelectuais judeus do Renascimento, mas também com um dos círculos intelectuais mais distintos de todo o movimento humanista do Renascimento, nomeadamente com aquele que se aglutinava em torno de Giovanni Pontano (1426-1503)." (VILA-CHÃ, 2001, p. 21).

56 Uma tradução deste poema para o inglês, datando-o em 1503, pode ser lida em: <<http://www.sephardicstudies.org/armenia.html>>. Acessado em: 18 ago. 2023. João Vila-Chã (2001, p. 29, nota 53) compila diversas fontes para estudo deste poema, em variadas traduções e períodos de pesquisa.

Chã (2001, p. 29) toma este poema como notório exemplo da condição de ser-em-exílio vivenciada por Judá Abravanel.

Os vários revezes da política não mais garantiam uma permanência segura para os judeus em Nápoles. Houve momentos em que Leão Hebreu não dependia apenas dos recursos familiares. Era necessário exercer o ofício de sua formação. "Em 1504, Judá Abravanel escolhia Nápoles para exercer medicina" (GOMES, 1981, p. 197)

1.2.2 *Diálogos em Gênova*

Consideremos agora a produção dos *Diálogos de Amor*, de Leão Hebreu. Não há contestação quanto à sua autoria. Essa obra, escrita em forma de três discursos, esboça uma elaborada Teoria do Amor⁵⁷ na qual duas personagens, Filo⁵⁸ e Sofia, de características masculina e feminina, respectivamente, interagem em diálogos que têm como centro o amor cortês. Em suas alterações, Filon e Sofia debatem as seguintes questões, que dão nome aos capítulos da obra: a distinção entre amor e desejo, a universalidade do amor, e a origem do amor.

Nas palavras do estudioso João Vila-Chã, prefaciador dos *Diálogos de Amor* em português, esta obra expressa um "platonismo judaico" (VILA-CHÃ, 2001, p. 53), cuja erudição foi propagada através de obras filosóficas clássicas no Renascimento.⁵⁹ Filo, ponderado e maduro, representa a ancestral sabedoria da Torá; Sofia, atrevida e impulsiva,

57 Os constantes questionamentos de Sofia objetivavam instigar Filon a desenvolver o conjunto teórico que caracteriza sua Teoria de Amor, enquanto ele mais desejava a prática carnal desse amor: "não vês que o que eu pretendo de ti é a teoria do amor, e o que tu queres de mim é a prática dele?" (ABRAVANEL, 2001, p. 242).

58 Em várias traduções, grafam-se: Filo, Filon ou Filone. Nesta pesquisa, poderemos usar quaisquer destas formas intercambiavelmente. Será preservada grafia conforme a fonte transcrita. Aqui preferimos Filo pela bela combinação poética com o nome de sua amada Sofia, formando o sugestivo acróstico Filo-Sofia que, acreditamos, era intencional no pensamento de Leão Hebreu.

59 Joaquim de Carvalho (2013a) sugere que há nos *Diálogos de Amor* uma estrutura advinda do *trivium* e do *quadrivium*, mostrada nas diversas citações às artes liberais, fazendo o pesquisador questionar se a formação da obra teria sido "moldada nesta didática medieval, corrigida e ampliada pelo ensino tradicional das escolas judaicas?" (CARVALHO, 2013a, s.p.). Para Filon, as sete artes liberais estão inseridas no escopo da ciência, a qual, juntamente com a arte, a prudência, o entendimento e a sapiência, compõem os hábitos dos atos intelectuais. Segundo disse o amante de Sofia: "A ciência é o hábito do conhecimento e da conclusão, engendra-se dos sobreditos princípios e abrange as setes artes liberais; nela se actua o intelecto no meio do seu ser." (ABRAVANEL, 2001, p. 90). Leão Hebreu, portanto, em referência indireta a Aristóteles, chamado por ele de "o Filósofo", destaca que a felicidade não se encontra em todas, em muitas ou em diversas coisas a conhecer, mas que ela reside apenas no conhecimento de uma única coisa, e esta congrega todas as coisas do universo. As artes liberais são entendidas por Leão Hebreu nesta dinâmica entre o uno e o múltiplo, o saber e a técnica (cf ABRAVANEL, 2001, p. 94,95; Arist. *Metaph.* 1026b; *Eth. Nic.* X.6 1176).

representa a especulação filosófica grega,⁶⁰ que carece completar seu saber com a mística⁶¹ da cabala judaica.⁶² Nos confrontos dialógicos descritos na obra de Leão Hebreu, Filo, de um lado, está respondendo aos elevados questionamentos de Sofia sobre o amor e rebatendo seu criticismo; de outro, ele expressa seu desejo físico por Sofia e sua vontade de consumir esta inclinação amorosa. E é assim que Leão Hebreu descreve o desejo de Filon por Sofia como reflexo do mesmo desejo de Deus (o superior) pelo mundo (o inferior). O erudito Antônio Teixeira (1999), confirmando a complexidade filosófica dessa construção literária, reconhece nela "uma teodiceia, uma antropologia e uma estética de inegável recorte neo-platônico" (TEIXEIRA, 1999, p.122), que busca uma conciliação entre o filósofo de *O Banquete* e o Estagirita, mantendo um permanente diálogo com a tradição especulativa e mística judaica.

Importante levar em conta que a produção dos *Diálogos de Amor*, em sua predominância textual, seguiu a forma de escrita da chamada literatura de amor cortês. E isto também facilitou sua recepção. Convém, então, entender esta categoria. Começemos com Alfredo Lacruz (2006, p. 124, 125) indicando que desde o período patrístico as concepções e os sentidos dos termos gregos *philia* e *ágape*, e uma versão cristianizada de *eros*, já começavam a se harmonizar. Não foi fácil desvincular esses termos da ideia de egoísmo ou individualismo, distinguindo a vontade de seu objeto de desejo. Tomás de Aquino e Agostinho, por exemplo, preferiam atribuir-lhes uma conotação de amizade e amor verdadeiros. Estas questões instigaram um debate sobre a estrutura essencial do ato amoroso e a dinâmica de como se desenvolvia o amor pessoal como ato apetitivo. Afinal, os amantes relacionavam-se desejando cada um o bem do outro ou de si mesmos? A teologia interpretava o termo como ação de caridade, um ato de amor a Deus e às suas criaturas, elevando seu significado ao nível espiritual, principalmente quanto à união dos cônjuges em matrimônio. Enquanto isto, a filosofia tratou o tema como amizade entre pessoas de sexo distinto. Se a teologia fundamenta o conceito a partir das *Escrituras Sagradas*, a filosofia considera o amor

60 Não é incomum a percepção de que, na Cabala, *Shekinah* represente o sagrado feminino. SILVA (2022b); SCHOLEM (1987; 2015a). Especificamente no texto de Leão Hebreu, GOMES (2024, p. 93-112) identifica a possibilidade de que seu autor tenha feito uso da dialogante Sofia como representação esotérica da figura cabalística do sagrado feminino, a *Shekinah*.

61 Adotaremos nesta pesquisa a grafia *Shekinah* em referência à palavra transliterada do hebraico [*Shekinah* - שכינה]. A grafia de citações será preservada.

62 Cabe aqui considerar a real possibilidade de que Sofia não seja a representação da cultura grega subjugada pela superioridade da sabedoria judaica. Porém, ambos formem elementos de uma única cosmovisão. Neste sentido, Arthur Green (2015, p. 175-241) relaciona a *sefirah Malkhut* à *Shekinah*, percebendo nela o papel feminino no divino e atribuindo-lhe qualidades do *eros* sagrado presente na mensagem do livro *Cântico dos Cânticos*. Em suas pesquisas, ele considera que a abertura ao tema da *Shekinah* entre os cabalistas do séc. XIII nasce como reação ao crescente culto à Maria na igreja ocidental. Para Green, na estrutura da árvore sefirótica, *Malkhut* ou *Shekinah* representa o Rei Davi, sendo ele, “a encarnação pessoal da *shekhiná*,” (GREEN, 2015, p.213).

como agente das relações amistosas, levando em conta “as determinações tipológicas expostas pelos clássicos gregos e romanos” (LACRUZ, 2006, p. 126). Da Patrística à Idade Média esses conceitos foram se consolidando, até que na Renascença o impasse se resumisse à tensão “entre os amores dirigidos ao terreno e ao divino, entre as tendências mais sensíveis e as mais espirituais, entre a natureza humana ferida pelo pecado e a graça divina” (LACRUZ, 2006, p. 126, 127). Então, tudo isto posto, chegou-se ao entendimento do ‘amor cortês’, que objetiva redimir o sensível por meio de uma idealização, e depois “[às] teorias renascentistas, como a de Leão Hebreu ou G. Bruno, que seguirão o caminho da ‘naturalização’ do corporal” (LACRUZ, 2006, p. 127). Destaca Alfredo Lacruz (2006) que, embora as teorias de amor encontradas na baixa Idade Média e início da Modernidade não tenham sido sempre entendidas como forma de realização e aperfeiçoamento, outrossim, foram capazes de “integrar harmonicamente lucidez e paixão, êxtase e permanência, entrega e reciprocidade” (LACRUZ, 2006, p. 129), convertendo o amor em ‘loucura’ e ‘consumação’ dos que amam. Eis aqui a dinâmica do amor entre Fílon e Sofia encontrada no *Diálogos de Amor*.

Trata-se de uma obra que parte da filosofia renascentista e segue uma tradição filográfica específica do Renascimento italiano, qual seja, a construção de uma Teoria do Amor. Como enfatizou Marilena Chauí (2001, p. 9), Leão Hebreu em sua obra constrói uma síntese do pensamento platônico-neoplatônico e aristotélico e uma súpula do que a literatura transformará em teoria do amor cortês, afirmando a concepção renascentista do macro e microcosmo, do homem como "pequeno mundo" que espelha o universo e é por ele espelhado.

Provando a erudição da obra, típica de seu tempo, Paula Tavares (2011, p. 79) indica que, além das citações diretas das *Escrituras Sagradas*, há nos *Diálogos de Amor* cento e sessenta e oito referências a autores clássicos, com ensinamentos indiretos retirados de suas obras. As obras citadas diretamente, além da *Torá*, foram poucas, e João Vila-Chã (2001, p. 44) as indica: de Platão, foram *O Banquete*, *Fedro* e *Timeu*; de Aristóteles, *Ética* e *Política*; de Homero, *Iliada*; de Moisés Maimônides, citou *Moreh Nebuchim (Guia dos Perplexos)*; e de Ibn Gabirol, *De fons vitae*.

É de aceitação geral que a primeira edição dos *Diálogos de Amor* (1535) foi publicada em italiano, sob edição de Mariano Lenzi e impressão de Antonio Blado d'Assola. Porém, isto não anula o entendimento de que antes da publicação oficial, cópias do texto de Leão Hebreu

circulavam em Itália e Espanha, seja em hebraico⁶³, dialeto toscano,⁶⁴ ou em aljamiado castellano.⁶⁵ Neste ponto, sim, há divergências, e Cecil Roth (1946, p. 193-195) também levanta questionamento sobre a língua em que Judá Abravanel expressou sua Teoria do Amor.⁶⁶ Apesar das divergências, fato é que Mariano Lenzi só conseguiu publicar a obra em italiano após autorização exclusiva do Papa Paulo III (NOVOA, 2007, p. 275,276).

Embora Nápoles tenha sido a porta de entrada na Itália, Leão Hebreu não compôs ali sua obra. Os diversos revezes sofridos pela comunidade de judeus levaram os Abravanel a um novo êxodo. Em fevereiro de 1495, Carlos VII expulsou os judeus de Nápoles. Judá Abravanel mudou-se para Gênova e Isaac Abravanel seguiu com o restante da família para Ferrara. Pela primeira vez separado de seu pai e mentor, sob as angústias de um novo desterro, Leão Hebreu escreve sua famosa obra. Quanto à genealogia da composição dos *Diálogos de Amor*, Luiz Alves (1997) nos esclarece:

Santino Caramella, nos *Dialoghi d'Amore* por ele editados, pensa que os dois primeiros diálogos tenham sido escritos em Gênova, pois ali também passou seis anos. Na parte três dos *Dialoghi d'Amore* encontramos a indicação do ano judaico de 5262, que ocorre entre o outono de 1501 e o verão de 1502. Já quando Carlo VII entrara em Nápoles, em 1495, os judeus da corte se dispersaram. Somente em 1501 dá-se o retorno com Frederico d'Aragona, que pretendia reconstituir o clima humanístico anterior. Leão Hebreu retorna, embora já com a família dividida. (ALVES, 1997, p. 33)

Apesar de nos trazer à luz esta importante referência ao texto de Caramella, favorável à escrita em Gênova, Luiz Alves (1997, p. 32,33) discorda dele, entendendo que Nápoles foi a cidade mais propícia para a composição dos *Diálogos de Amor*. Evoca para isto: 1. a semelhança de concepções entre Leão Hebreu e os conceitos que preconizava o florentino

63 Citando os estudos de Isaiah Sonne, David Ruderman (1988, p. 410, notas 144 e 145) sugere que os *Diálogos de Amor* foram escritos originalmente em hebraico, o que garantiu acesso aos leitores em Roma e, com a ajuda de seus leitores cristãos, seu texto foi vertido ao italiano.

64 Andrés Olmedo (2009) registra que em 1525 já se falava da existência dos *Diálogos de Amor* por meio de diversas cópias manuscritas em linguagem toscana que circulavam pela Itália. Veja-se, em confirmação, o registro que Miguel de Cervantes (2017) faz no prólogo de sua obra *Quixote*, publicada originalmente em 1605, enaltecendo a escrita de Leão Hebreu, que, segundo Cervantes, produziu um texto em idioma toscano.

65 Sob curadoria do pesquisador James Novoa, a British Library concedeu a reprodução digital de uma versão manuscrita dos *Diálogos de Amor* (HEBREU, s.d.), transcrita em *aljamiado castellano*, dialeto antigo que usava a grafia árabe para escrever obras que estabelecessem comunicação em aragonês ou castelhano antigo. Esta edição, resultante dos originais *ms Or. Gaster 10688*, leva o nome do erudito romeno Moisés Gaster (1857-1939) que vendeu parte de sua coleção ao British Library em 1925. A partir destes manuscritos, Gaster advogava que originalmente os *Diálogos de Amor* foram produzidos em castelhano.

66 Para James Novoa (2009a), não há dúvida: "O fato da língua em que aparecem ser o vulgar italiano não é facto banal. (...) O peso da evidência parece sustentar razoavelmente a ideia que Leão Hebreu teria 'plasmado' a sua obra, com a ajuda de colegas doutos, na língua do país em que se achava e que depois teria sido submetida a várias revisões e transformações até alcançar a forma que teve quando saiu do prelo de Antonio Blado." (NOVOA, 2009a, p. 85,86).

Lorenzo Valla (1407-1457), cuja influência ainda se fazia sentir até a região napolitana; 2. a presença em Nápoles da Academia de Giovanni Pontano (1426-1503),⁶⁷ alguém que era frequente à casa dos Abravanel; 3. a remissão de impostos que a corte napolitana concedia à família Abravanel. João Vila-Chã (2001) também destaca qualidades presentes na Nápoles renascentista para a produção intelectual dos judeus ali residentes:

O contexto napolitano estava marcado por uma cultura judaica muito próspera, a qual se alinhava à presença constante de intelectuais de grande renome no contexto italiano do Renascimento. Em Nápoles, com efeito, residiam nessa altura algumas das mais importantes figuras de cultura, quer judaica quer renascentista, de entre as quais se podem destacar nomes como os de Judá ben Yehiel, conhecido compilador de uma Gramática Hebraica e cujos principais esforços se orientavam no sentido de harmonizar o pensamento latino com a matriz hebraica do pensamento, Elia del Medigo (ca. 1460-1497), ou ainda Jochanan Alemanno (ca. 1435-1504). (VILA-CHÃ, 2001, p. 18)

Tão logo foram publicados em Roma em 1535, os *Diálogos de Amor* logo se tornaram “um livro de êxito, sobretudo depois das sucessivas edições venezianas, em torno da órbita prestigiosa de Aldo Manuzio (1541, 1545, 1552, 1558, 1572, 1586, 1587, 1607)” (OLMEDO, 2009). Para melhor recepção da obra em terras cristãs, a capa da segunda edição (1541), editada por Manuzio, afirmava uma inverídica conversão de Leão Hebreu ao cristianismo.⁶⁸ A despeito de sua aceitação em círculos eruditos, quando publicada em espanhol a obra de Judá Abravanel foi adicionada ao *Index* de livros proibidos (1590), levando suas ideias ao esquecimento até serem resgatadas em tempos recentes por estudiosos e literatos, como Friedrich Schiller (1759-1805), sustenta CARVALHO (1918, p. 36).

Considere-se, também, que subjaz ao texto renascentista de Leão Hebreu uma estrutura cabalística, em repetidas tripartições, tanto no texto quanto aos símbolos de sua filosofia judaica.⁶⁹ Conforme analisou GOMES (2017a), nos *Diálogos de Amor*, inserida na forma de construção de seu texto, subjaz a Teoria de Amor de Judá Abravanel, que fez uso de um duplo modo de escrita, exotérico e esotérico, comunicando-se em método de escrita renascentista com dois tipos de leitores.

67 João Vila-Chã (2001, p. 21) considera Giovanni Pontano como responsável pelo vínculo de Leão Hebreu com o movimento humanista do Renascimento presente em Nápoles. Matteo Soranzo (2011) define Pontano como "a professional astrologer, a poet and a literary theorist" (SORANZO, 2011, p. 26).

68 Em letras capitulares, a capa da edição de 1541 traz os seguintes escritos: “DIALOGI DE AMORI COMPOST PER LEONE MEDICO, DI NATIONE HEBREO, ET DIPOI FATTO CHRISTIANO. ALDVS”

69 A perspectiva de que há uma estrutura cabalística que subjaz ao texto filosófico na obra de Judá Abravanel pode ser melhor compreendida na pesquisa de GOMES (2017a).

Ha uma razão compreensível para esse método de dupla escrita nos *Diálogos de Amor*. O filósofo Leo Strauss (1899-1973), especializado no estudo da influência política de Isaac Abravanel, ocupou-se em analisar esse método literário de dupla interpretação, e investigando as ações tomadas por judeus ilustres como Maimônides, Halevi e Espinosa, Leo Strauss (2015a) percebeu que eles conseguiam expressar de forma cuidadosa suas concepções filosóficas num ambiente hostil, sem o risco de sofrerem maiores estigmatizações ou mesmo evitando serem condenados à morte. Strauss identificou neles um método de dupla escrita, que costuma florescer em ambientes marcados pela perseguição,⁷⁰ quer religiosa, quer filosófica. Para Strauss, a dupla escrita é expressão de um pensamento independente que se esforça em ludibriar os perseguidores de suas teses. Conforme ele mesmo enfatiza:

Afinal, é tão verdadeiro hoje quanto era há dois mil anos que é seguro contar a verdade que sabemos a conhecidos benevolentes e confiáveis - a amigos razoáveis, para sermos mais exatos. A perseguição não consegue impedir sequer a expressão pública da verdade heterodoxa, uma vez que o homem de pensamento independente pode proferir suas visões em público e permanecer incólume se agir com circunspeção. É-lhe inclusive possível publicá-las sem correr riscos, contanto que seja capaz de escrever nas entrelinhas." (STRAUSS, 2015a, p. 34,35)

Como Judá Abravanel bem experimentou em sua condição de ser-em-exílio, era importante expressar-se com cautela, evitando maiores perseguições. Sendo alguém com sólida formação, Leão Hebreu expressou-se utilizando a argumentação dos grandes filósofos gregos, ao tempo em que dialogava com os sábios rabinos hebreus, fazendo de seu texto uma camuflagem ideal para se expressar em terra estranha, sem maiores preocupações e riscos.

Para Leo Strauss, o modo ideal de praticar a escrita nas entrelinhas está no exercício de estudo da retórica, como faziam os antigos. Ele explica: “Podemos dizer, sem correremos o risco de incidir num grave exagero, que praticamente o único trabalho preparatório a guiar aquele que explora esse campo está enterrado nos escritos dos retóricos da Antiguidade” (STRAUSS, 2015a, p. 35). E, de fato, os escritos de Judá Abravanel nos *Diálogos de Amor* estão permeados da literatura e do conhecimento antigo; é o fundamento de sua Sabedoria Teologal (ABRAVANEL, 2001, p. 380).

Com uma linguagem atual para a época, Judá Abravanel dialogou de forma aberta, exotérica, com neoplatônicos renascentistas acostumados com uma mensagem dialógica de

70 Leo Strauss assim define o termo “perseguição”: “(...) diz respeito a uma série de fenômenos, abarcando desde o tipo mais cruel, exemplificado pela Inquisição espanhola, até o tipo mais brando, isto é, o ostracismo social. Entre esses extremos encontram-se os tipos mais importantes do ponto de vista da história literária ou intelectual” (STRAUSS, 2015a, p. 42).

amor cortês, enriquecida com elementos retóricos de método aristotélico, plotiniano, petrarcano,⁷¹ ficiniano, mitológico e cosmológico. Ao mesmo tempo, de modo oculto, esotérico, Leão Hebreu dialogou com intérpretes da mística judaica por meio da simbologia cabalística subjacente em seu texto, reinterpretando à luz da *Torá* autores como Platão, Aristóteles, peripatéticos, ptolomaicos, Homero, Avicena e Averróis, entre outros. Agindo assim, Abravanel estava preservando saberes milenares de sua identificação judaica, revestidos numa *sociologia do segredo*;⁷² algo compreensível para quem foi tantas vezes desterrado e perseguido como preço de preservar sua *consciência histórico-religiosa*.⁷³ Como já explicado, este era o típico método de um escritor que produz em tempos de perseguição, uma forma de escrita peculiar (STRAUSS, 2015a).

Para Aaron Hughes (2014) não há dúvidas quanto ao uso de métodos próprios de artista renascentista com os quais “Abravanel engenhosa e habilmente navega pelos princípios filosóficos do amor, do belo, e o desejo de alcançar uma verdadeira estrutura literária em seus *Diálogos*” (HUGHES, 2014, s.p.). Esta estrutura haverá de expressar uma tripartição Platônica-Aristotélica: sensível, natural, intelectual, que também se compreende refletida na estrutura tríplice da Árvore Sefirótica.

Como mencionado, para o Prof. João José Vila-Chã, essa magna obra pode ser classificada como uma “filografia universal do amor” (VILA-CHÃ, 2001, p. 46). Segundo sua análise, o texto de Leão Hebreu merece ser estudado pelas interações filosóficas, sociais, culturais, mas, sobretudo, pela notável característica literária que encerra. Eugenio Canone e Leen Spruit (2007) chegam a relacionar a obra de Leão Hebreu com a “filosofia de amor” renascentista assemelhada a Marsílio Ficino e Pico della Mirandola (CANONE; SPRUIT, 2007, p. 384). Mas é João Vila-Chã, em sua tese de doutoramento, quem bem define as características literárias expostas por Judá Abravanel na conexão que faz com as abordagens filosóficas neoplatônicas, explorando “as diferenças subtis e as intersecções evidentes entre amor, desejo e paixão” (VILA-CHÃ *apud* SERRÃO, 2007, p. 23).

71 Digo-o em referência a Francesco Petrarca (1304-1374), poeta e humanista italiano, frequentemente considerado o ‘pai’ do Renascimento.

72 No estudo da prática criptojudáica dos sefarditas, o conceito de *segredo* deve ser entendido como método de autopreservação, em cuja prática ocorrem a troca dos signos e das mensagens só percebidas pelos iniciados que comungam dos mesmos pressupostos. Desse modo, a posse de um segredo pode significar a diferença entre a vida ou morte (SILVA, 2012, p. 21; SIMMEL, 2009, p. 237).

73 Assumimos o texto de Leão Hebreu como obra que expressa uma *consciência histórico-religiosa*, ou seja, um exemplo particular histórico-representativo de um todo metafísico, como expresso nos estudos da Escola Italiana de História das Religiões, com a proeminência de Raffaele Pettazzoni (1883-1959), que analisa cada religião como *phainomenon*, fruto de um condicionamento histórico, cuja observação requer a redução de escala para reconstrução de sua gênese, evitando que o objeto de investigação torne-se homogêneo na macro-história (AGNOLIN, 2008, p. 14-21; SILVA, 2011, p. 228; SILVA, 2012, p. 18; GOMES, 2017b).

Escrevendo estrategicamente em italiano vernacular do séc. XVI, a obra de Leão Hebreu identifica-se como *literatura de resistência* de uma *Weltanschauung* judaica, expressando “o conceito de amor como um princípio universal” (HUGHES, 2014). Sua força retórica é tão marcante que estudiosos recentes conseguem encontrar traços de influência da obra de Leão Hebreu na obra de Giordano Bruno e em Baruch Spinoza (HARARI, 1992; CANONE, SPRUIT, 2007; SARTI, 2009).

Em sua vasta complexidade, a obra *Diálogos de Amor* encerra uma enorme gama de conhecimentos não totalmente explorados até o momento. A exemplo, é possível citar os graus de significados que podem estar ocultos na transcrição do texto original italiano para as edições espanholas e portuguesas atuais. A linguagem cabalística empregada nas camadas de sentido captadas pelos leitores originais ainda estão para ser melhor compreendidas pelos estudiosos atuais.

A imensa variedade de temas abordados na obra maior de Leão Hebreu, utilizando o amor como fio unificador de "uma série de discursos acerca de um conjunto enciclopédico de questões" (VILA-CHÃ, 2001, p. 50), expondo uma enorme gama de conhecimento versando o amor em linhagem filosófica renascentista, nos aspectos ontológico, cosmológico e teológico, distribuídos respectivamente nas três divisões do livro, em si manifesta-se notável justificativa para continuar empreendendo uma mais profunda pesquisa nos *Diálogos de Amor* de Judá Abravanel.

1.2.3 Círculo de Florença

Curiosamente, assim como os *Diálogos de Amor* são marcados por abundantes tripartições, podemos dizer algo em semelhança quando nos referimos à tríade de cidades por meio das quais as ideias, o estilo, e as ênfases, tornaram possíveis a composição, editoração e publicação da *magnum opus* de Judá Abravanel. São elas: Nápoles, Gênova e Florença.

Vistas as anteriores, de Florença pode-se dizer que estava quase em oposição, não apenas geográfica, a Nápoles, sua contraparte intelectual. Enquanto esta se caracterizou por ser o porto de entrada e acolhida dos judeus dispersos, expulsos de Espanha e Portugal, aquela estava estruturada em torno do círculo de ideias cristãs e neoplatônicas que lhe deram fama. Ali também estava o círculo de Giovanni Pico della Mirandola que se destacava lidando com as três maiores influências intelectuais que alcançaram os judeus que viveram na Renascença: aristotelismo, humanismo e neoplatonismo (RUDERMAN, 1988, p. 384). Se Judá Abravanel

em Nápoles teve boa recepção na chegada, e em Gênova teve abrigo para escrever os *Diálogos de Amor*, há quem considere que de Florença ele recebeu influência neoplatônica da "Academia Florentina" (VILA-CHÃ, 2001, p. 44, 45) ali havida, sendo ela determinante para estruturar a obra de nosso autor. Se assim o foi, consideremos suas principais personalidades e de que modo elas poderiam influenciar Leão Hebreu.

Começamos pelo notório Marsilio Ficino (1433-1499).⁷⁴ Não há citação nominal a Ficino nos *Diálogos de Amor*. No entanto, diversos autores indicam Ficino como alguém que teria influenciado a obra de Abravanel. Paula Tavares (2011, p. 81), por exemplo, diz que a tradução dos textos platônicos em latim feita por Ficino foi importante influência a Leão Hebreu e que o nosso judeu fez uma leitura em espelho do renascentismo platônico ficiniano, cuja obra seria a "mais importante" (TAVARES, 2001, p. 56) presente no texto do Judá Abravanel.⁷⁵ Mesma influência advoga Juliana Amorim (2010). Afirmam Eugenio Canone e Leen Spruit (2007) que Leão Hebreu produz uma filosofia de amor que se assemelha a Ficino e Mirandola. Alfredo Lacruz (2006, p. 114,115), por sua vez, vai entender que Leão Hebreu fez uso de Ficino para uma descrição teleológica do amor. Em contraste com esses pesquisadores, João Vila-Chã (2001, p. 50-52) na apresentação dos *Diálogos de Amor* afirma que, diferente das obras de gênero dialógico renascentista que apresentam diversos interlocutores expondo várias ideias, entre essas obras a de Ficino, Leão Hebreu apresenta apenas duas personagens, Filo e Sofia, as quais, no final, reverberam o pensamento de um único autor. Tudo isto considerado, reconhecemos que Ficino seja útil na leitura de Abravanel, sobretudo no esforço filológico de identificar o modo como Leão Hebreu usou a obra ficiniana para aproximação do ensino platônico em suas concepções, visto o aluno de Sócrates ser conteúdo comum a ambos autores, mesmo o lisboeta não apresentando referência direta ao florentino. Acrescente-se a isto que o Platão traduzido e comentado por Ficino em 1474 já era há muito lido e interpretado pelos escolásticos judeus que compuseram a formação de Judá Abravanel em Sefarad. Então, sim, é possível entender Abravanel como leitor de Ficino mas, sem dúvida, o pensador italiano não é a fonte primeira e mais sólida do

74 Marsilio Ficino, nascido em Florença, Itália, foi tradutor e comentarista das obras de Platão, propagando o neoplatonismo renascentista. Só para destacar sua importância: Ficino ministrou aulas sobre *Filebo* de Platão na Universidade de Florença e escreveu *De Amore*, um celebrado comentário ao *Banquete* platônico.

75 Esta é uma das discordâncias que temos com a pesquisa de Paula Tavares (2011). A autora entende que Leão Hebreu tomou Ficino como fonte filosófica de destaque sem, porém, fazer citação direta ou indireta do florentino no texto do lisboeta, o que supõe uma importante contradição. Diz ela: "O *De Amore* [*O Livro do Amor*] de Ficino é possivelmente a obra mais importante a ser considerada, neste estudo, como fonte das ideias filosóficas de Hebreu, embora, como dito anteriormente, Leão Hebreu não tenha citado nenhum autor ou filósofo contemporâneo." (TAVARES, 2011, p. 56). E esta ausência de autores contemporâneos no texto de Judá Abravanel também conduz o leitor a questionar o nível de influência direta de Ficino nos *Diálogos de Amor*.

platonismo de Leão Hebreu. Em outras palavras, Judá Abravanel mais expressou um platonismo judaico do que um platonismo renascentista.

Outro florentino digno de nota é Jochanan Alemanno (c. 1435 - c.1508). Com James Novoa (2009a, p. 78, nota 8) temos a informação de que Alemanno “descendia do último rabino de Paris antes da expulsão dos Judeus da França em 1348 (...). [E operava] uma síntese de várias correntes filosóficas como o neo-platonismo, o aristotelismo e o averroísmo, com a sua particular interpretação da Cabbalah”. Alemanno teria sido professor de hebraico para vários estudiosos renascentistas, incluindo Pico della Mirandola, interessados numa leitura magico-cabalista da *Torá*. Moshe Idel (2015b), em suas pesquisas sobre o modo como Alemanno lidou com o tema da magia à luz da tradição judaica, põe em dúvida o nível de proximidade do asquenazita com o chamado “círculo neoplatônico de Florença” (IDEL, 2015b, p. 493).⁷⁶ Se, porém, o asquenazita Alemanno não pode ser ligado diretamente a Abravanel, diversos autores o identificam como alguém que fornece uma leitura cabalística que ajuda a entender os *Diálogos de Amor* (IDEL, 2015b, p.505, 506), principalmente quanto ao uso de termos mágicos (IDEL, 2015b, p. 491-499), à semelhança de Ficino e Mirandola, que também buscavam esse conhecimento. Com diversos outros argumentos, Moshe Idel (2015b, p. 496, 497) entende que Alemanno influencia o texto de Isaac Abravanel, pai e iniciador de Judá na cabala, sobretudo no estudo dos profetas e no modo como Salomão usaria capacidades místicas para causar descenso de emanções à terra. Alemanno não é citado diretamente nos *Diálogos de Amor*.

Consideremos Elias del Medigo (c. 1458-1493) que, embora nascido em Creta, viveu muitos anos em estudos na Itália. Diferente de Ficino, Mirandola e Alemanno, sabidamente Elias del Medigo era contrário ao uso da cabala como método para desenvolver estudos de magia. Neste particular, preservando a cabala como desenvolvimento místico dos estudos da *Torá* para fins espirituais, ele acompanha Averróis,⁷⁷ de quem recebe sua forte influência (NOVOA, 2009a, p. 76,77) e era considerado uma autoridade em seus escritos (RUDERMANN, 1988, p. 387).

Por fim, consideremos uma provável influência recebida de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) à obra de Leão Hebreu. Diversos autores identificam que a presença

76 Registra Moshe Idel: “Os poucos dados que possuímos sobre a vida de Alemanno não permitem que se faça um estudo significativo das ligações de Alemanno com esse círculo de eruditos. É evidente que conhecia Pico della Mirandola e possivelmente também Lorenzo de Médici; ele os menciona no *Schir haMaalot*, escrito a partir de 1488, mas pode tê-los conhecido anteriormente ou, no mínimo, ter tido contato com suas teorias.” (IDEL, 2015b, p. 493, 494)

77 Averróis (1126-1198) foi um filósofo mulçumano, comentarista dos textos de Aristóteles, e que influenciou eruditos cristãos e judeus na idade Média.

da família Abravanel na Itália renascentista incentivou uma grande aproximação de pensadores vindos de locais distantes, interessados em estabelecer trocas culturais que lhes beneficiassem. Exemplo desta relação se dá com o neoplatônico Pico della Mirandola que assim o fez, desejoso de desenvolver conhecimento sobre magia através do aprendizado do texto hebraico (IDEL, 2015b, p. 491-499; VILA-CHÃ, 2001, p. 44). Em contrapartida, entendem CANONE e SPRUIT (2007, p. 384) que Mirandola influenciou Judá Abravanel contribuindo com sua obra e pensamento para o desenvolvimento de uma filosofia renascentista do amor, uma percepção característica da Itália em seu tempo. Contra esta percepção temos a data de falecimento de della Mirandola, novembro de 1494, visto que a família Abravanel aportou em Nápoles em setembro de 1492. Não se supõe muito tempo para que ambos se conheçam e sejam influenciados por permuta de concepções. Por outro lado, existe a possibilidade de Judá Abravanel ter se relacionado com outro Mirandola, o sobrinho de Giovanni, Gianfrancesco Pico della Mirandola (1470-1533), a quem Leão Hebreu teria dedicado sua obra *De coeli harmonia*, de paradeiro desconhecido.

CAPÍTULO II. PLATÃO, ARISTÓTELES E PLOTINO NOS DIÁLOGOS DE AMOR

*"Na sua obra, finalmente, Leão Hebreu brinda-nos com uma enorme erudição, revestida de subtil dialética, e o projecto de uma síntese ousada, ainda que difícil, de filosofias tradicionais, mas sempre com vista a alcançar uma articulação adequada que se tornará a sua posição mais própria e que, na falta de melhor termo, podemos designar como sendo a de um a platonismo judaico."
(VILA-CHÃ, 2001, p. 53)*

Inicialmente, este capítulo esteve reservado para considerar a presença de Platão nos *Diálogos de Amor*, quer diretamente por obras a ele atribuídas, quer por inferências neoplatônicas. No correr da pesquisa, porém, notou-se importante considerar as obras de Aristóteles que se fazem presentes no texto de Leão Hebreu, bem como as ocorrências nos *Diálogos de Amor* de passagens e ideias atribuídas a Plotino, lido pelos antigos sábios árabes e judeus. Como disse João Vila-Chã em epígrafe, são as filosofias tradicionais articuladas no projeto de síntese ousada que provam a grande erudição de Judá Abravanel. Começemos, então, considerando a presença do mais famoso aluno de Sócrates no texto de Abravanel.

II.1 Platão

Incontestemente como referência primeira aos olhos dos pesquisadores da obra de Judá Abravanel, Platão (428 - 347 a.C.) está presente na composição e na forte influência sobre o pensamento de Leão Hebreu. Em seu texto, Abravanel cita as obras *Timeu* e *O Banquete* e o faz em quarenta e duas referências nominiais a Platão. Leão Hebreu defende em seus *Diálogos de Amor* que o famoso aluno de Sócrates produziu sua obra sob os pressupostos judaicos,

sobretudo, a cosmologia tratada em *Timeu*, a ponto de ser reconhecido como um "cabalista" e um "crente na Lei" (ABRAVANEL, 2001, p. 279), verdadeiro discípulo de Moisés. Convicto de que "Platão bebeu da água da sagrada fonte" (ABRAVANEL, 2001, p. 329), Judá Abravanel apresenta o pensamento platônico como estrutura teórica de sua obra, e ressignifica a relação da divindade com suas criaturas numa linguagem dialogal de amor cortês. No entanto, entendia Leão Hebreu que a influência cultural grega sobre os escritos platônicos prevaleceu na interpretação que Platão fazia da *Torá*, razão pela qual se faz necessário um esforço hermenêutico para expor o conteúdo esotérico em sua filosofia grega.

Um questionamento ainda se impõe: por quem Leão Hebreu leu Platão? As traduções de Marsílio Ficino (1433-1499) eram recém-publicadas na Itália (1474) quando a família Abravanel aportou em Nápoles (1492). Teria o lisboeta lido o florentino ainda em Sefarad ou somente quando chegou na Itália? As respostas ainda são incertas. O lapso de 51 anos entre a publicação das traduções ficinianas e a primeira edição dos *Diálogos de Amor* (1535) permitiriam tempo suficiente. É um argumento favorável. No entanto, certo é que não há citação nominal a Ficino na obra de Judá Abravanel, e se tomarmos a formação cultural e religiosa de Leão Hebreu como espelho de seu pai Isaac, saberemos que ambos não liam o texto grego original (NETANYAHU, 1998, p. 14, 268 nota 33; SLOAN, 2009, p. 28).

Ainda assim, como já mencionamos, é possível questionar qual o grau de influência intelectual a obra de Ficino teve sobre o texto de Leão Hebreu, visto que: 1) Platão era o grande ponto comum entre Ficino e Abravanel, por isto ser algo corrente pensar que o já famoso Ficino teria influenciado o ainda desconhecido Judá Abravanel, porém, não se vislumbram exaustivamente indicativos fáticos desta dependência filosófica no texto de Leão Hebreu e no conjunto de suas respectivas obras, embora a citação mútua não seja um critério conclusivo para a questão;⁷⁸ 2) o desencontro de datas entre a chegada da família Abravanel em Itália e o pouco tempo de publicação da obra ficiniana para que pudesse produzir uma influência determinante em Judá Abravanel; e 3) a formação escolástica de Leão Hebreu a partir de autores que estudaram Platão muito antes de Ficino, e que foram ricamente citados

78 Neste ponto, até seria possível concordar com Fran Alavina (2018), investigando a influência de Leão Hebreu em Espinosa, quando afirma retoricamente que Leão Hebreu e sua obra eram exemplos de erudição pois um erudito não fala a partir de si mesmo, mas de outros. As palavras do autor formam uma bela imagem que merece ser considerada: "Em geral, a figura do erudito é concebida como sendo a do acumulador de informações, o detentor de inigualável memória, o colecionador de citações que quando abre a boca faz cair uma enxurrada de escritos como se tivéssemos empurrado na direção do chão a maior prateleira de livros de uma biblioteca; em suma: alguém que nunca se presta a falar a partir de si mesmo, mas a partir de outros. Quando se ouve um erudito não se pode afirmar que é propriamente ele que fala. Seria este o caso de Leão Hebreu e, por conseguinte, dos *Dialoghi d'amore*?" (ALAVINA, 2018, p. 83). Neste sentido, os *Diálogos de Amor* poderiam falar o que também Ficino fala sem o citar.

ou referidos nos *Diálogos de Amor*, ao contrário do florentino. Deste modo, observa-se que a sólida percepção platônica que Leão Hebreu demonstrou em seu texto pode ser atribuída a seu aprendizado na Península Ibérica como aprendiz do Rabi Isaac, que lhe introduziu às obras de Maimônides e Filon de Alexandria, dentre outros, além de suas próprias leituras dos filósofos árabes, intérpretes do texto grego platônico.

II.1.1. *Timeu*

A obra *Timeu* está presente nos *Diálogos de Amor* como descrição da cosmologia adotada por Leão Hebreu.⁷⁹ Nosso autor fez referência a ela quando esteve posicionado entre a temporalidade do mundo criado, defendida por seu pai sob influência de Maimônides, e a eternidade da matéria como sugere a interpretação racionalista de Aristóteles.⁸⁰ O posicionamento adotado permitiu-lhe equilibrar ambas concepções, afirmando que o mundo foi criado *ex novo* por Deus, consumando seu propósito amoroso que engravida o Caos com as Ideias primordiais.

Com sua abordagem rica em representações, Judá Abravanel explica como o Intelecto divino, sendo uno e indivisível “multiplica-se idealmente nas partes do mundo causadas” (ABRAVANEL, 2001, p. 371), mantendo uma Ideia do Universo que encerra as Ideias parceladas e diversas, pois “a beleza do universo precede a beleza das suas partes” (ABRAVANEL, 2001, p. 371). Aqui Leão Hebreu segue *Timeu* (35a-b), compreendendo em seu raciocínio o papel da Alma do Mundo na formação dos corpos particulares no mundo inferior. (GOMES, 2017a, p. 93)

Consideremos, então, o trecho referido no *Timeu* (35a-b), de onde Leão Hebreu origina sua argumentação:

entre o ser [*ousia*] indivisível, que é imutável [*aei kata tauta*], e o ser divisível que é gerado nos corpos, misturou uma terceira forma [*eidos*] de ser feita a partir daquelas duas. E quanto à natureza do Mesmo e do Outro, estabeleceu, de igual modo, uma outra natureza entre o indivisível e o divisível dos seus corpos. Tomando as três naturezas, misturou-as todas numa só forma e pela força harmonizou a natureza do Outro – que é difícil de misturar – com o Mesmo. Procedendo à mistura de acordo com o ser, formou uma unidade a partir das três, e depois distribuiu o todo por tantas

79 Para compreender a leitura cabalística que Leão Hebreu faz do *Timeu* platônico, ver: BRITO; GOMES (2022).

80 Observam-se no *Guia dos Perplexos* pelo menos 10 referências que Maimônides faz à criação *ex nihilo* e em refutação à tese aristotélica da eternidade do mundo, nos seguintes livros e seções: I. 71; II. 13,14,19,20,25,26,28; III.14,27. Por compromisso epistemológico com a *Torá*, Issac Abravanel adota essa argumentação maimonidiana e Leão Hebreu o segue de perto.

partes quantas era conveniente distribuir, sendo cada uma delas uma mistura de Mesmo, de Outro e de ser. (PLATÃO, 2011, p. 105,106)

Muito significativo que o trecho de *Timeu* (Pl. *Ti.* 35a-b) seja mencionado em referência ao discurso de Leão Hebreu pois nesta passagem os termos gregos em destaque: ser [*ousia*], imutável [*aei kata tauta*] e forma [*eidōs*], indicam mais uma estrutura tripartite presente na força argumentativa dos *Diálogos de Amor*, como esteve no *Diálogo Primeiro* nas figuras do desejo [*επιθυμία*], amizade [*φιλία*], amor [*ερω*], adiante melhor explicadas, reafirmando a tríade: potência - agente - ato.

Ainda fazendo uso de *Timeu* (Pl. *Ti.* 40d-41d), Platão, tentando explicar a origem dos *daimons*, expõe a origem geracional dos deuses mitológicos gregos que tanto reforçará o argumento do *Diálogo Segundo*. De igual modo, é isto que faz Leão Hebreu, citando o *Banquete*, (Pl. *Symp.* 180d) (ABRAVANEL, 2001, p. 321-323), como a seguir veremos.

II.1.2 Banquete

O *Banquete* platônico tem lugar nos *Diálogos de Amor* quando Leão Hebreu precisa definir e qualificar o amor, reconhecendo que ele não é eterno, pois criado no mundo, como Eros que não é belo, posto que na relação amável se une ao amante, não ao amado. Ele é por isto chamado *daimon*, intelecto agente na relação unitiva entre o homem e a Divindade.

(...) baseando-se apenas em algumas passagens do *Symposium*, Leão Hebreu [comprova] ter sido mesmo capaz de delinear toda a arquitetura dos seus diálogos em função da interpretação global que do universo nos pretende dar em termos de amor. Leão Hebreu, de facto, parece estar consciente da sua própria vantagem em relação a Platão quando, numa mostra de grande autoconfiança, faz Filon simplesmente dizer: “*Noi abbiamo confabulato de l’amore de l’universo più universalmente di quello che fece Platone nel suo Convívio*”. (VILA-CHÃ, 2001, p. 45)

A citação que João Vila-Chã extrai da edição italiana, encontramos assim traduzida por Giacinto Manuppella no corpo da edição portuguesa: “Nós conversávamos sobre o amor do universo mais generalizadamente do que fez Platão no seu *Banquete*, já que estamos aqui a versar o princípio do amor em todo o mundo criado, ao passo que ele se limita ao princípio do amor humano” (ABRAVANEL, 2001, p. 316). Recorrendo à fala de Pausânias, Leão Hebreu evoca o *Banquete* (Pl. *Symp.* 180d) para explicar seu entendimento de que a tríade sefirótica

que compõe o mundo natural é formada pelo pai Júpiter, mãe Vênus magna e o Amor (ABRAVANEL, 2001, p. 323).

E, claro, não se deve esquecer que a antropologia de Leão Hebreu resulta de sua interpretação cabalística aplicada ao mito platônico do andrógino, também presente no *Banquete* (Pl. *Symp.* 180d-191d). Assim descrito por ele:

FILON- Naquele seu *Simpósio*, Platão discute apenas a forma de amor que se encontra nos homens, concluindo-se no amante mas não no amado, pois é principalmente a este que se chama "amor", enquanto ao que se conclui no amado chama-se "amizade" ou "benevolência". Ele define-o rectamente como "desejo de beleza". Diz que tal amor se não acha em Deus, pois quem deseja beleza não a possui, nem é belo, e a Deus, que é suprema beleza, não lhe falta formosura nem a pode desejar, e por conseguinte não pode ter amor: claro, amor dessa espécie. Mas nós, que estamos a falar do amor em geral, temos de abarcar igualmente aquele que se conclui no amante (que pressupõe privação neste) e aquele que se conclui no amado (que pressupõe ausência no amado, e não no amante). Por esse motivo nós não o definimos como "desejo de alguma coisa bela", à maneira de Platão, mas apenas como "desejo de alguma coisa", ou "desejo de coisa boa"; e esta pode ser que falte ao amante, e também pode faltar só ao amado, como no caso do amor do pai para com o filho, do mestre para com o discípulo, do amigo para com o amigo, e ainda o de Deus às suas criaturas: desejo do bem deles, não já do seu. Acerca desta segunda espécie de amor, Platão e Aristóteles admitem e afirmam que os homens excelentes e sábios são amigos de Deus e muito amados por Ele, porque Deus ama e deseja eterna e imutavelmente a perfeição e felicidade deles; e já Platão esclarecera que o termo "amor" exprime universalmente qualquer desejo de seja o que for e de qualquer que deseje, mas que de modo especial só se refere a desejo de coisa bela; de maneira que ele não excluiu em Deus todo o amor, mas unicamente este especial, que é o desejo de beleza. (ABRAVANEL, 2001, p. 258)

Tal como ocorre na distinção entre amor e desejo, mediados pelo movimento da amizade, vide *Diálogo Primeiro* a seguir explicado, o ser humano, agora cindido em homem e mulher, são impulsionados pelo anseio da união, retornando à unidade primeva, o que aponta para seu esforço de ascensão às esferas superiores, de retorno ao Uno plotiniano, ou Suma Beleza platônica.

Confirma-se, assim, que Leão Hebreu intentou ser mais amplo ao apresentar sua interpretação do universo e do ser humano, enquanto Platão limitou-se especificamente na descrição de nascimento do amor humano, assim entendeu nosso autor. Para conseguir estabelecer esta universalidade, Judá Abravanel dialogava com fontes gregas, hebraicas e latinas, algo que Platão não pôde fazer.

II.2 Aristóteles

Aristóteles (384-322 a.C.), o mais famoso aluno de Platão, é mencionado por Leão Hebreu quarenta e uma vezes no texto dos *Diálogos de Amor*, citando suas conhecidas obras: *Ética*, *Política* e *Metafísica* (ABRAVANEL, 2001, p. 256, 261, 389). A maioria das referências é posta para contrastar com as concepções platônicas adotadas por Judá Abravanel no *Timeu*, sobretudo para refutar a tese aristotélica da eternidade do mundo (ABRAVANEL, 2001, p. 282, 283). Para Leão Hebreu, Aristóteles testemunhou e compreendeu os posicionamentos cabalistas de Platão (ABRAVANEL, 2001, p. 289), que teria aprendido sua filosofia dos antigos judeus, quando esteve no Egito. No entanto, Aristóteles preferiu ignorá-los, seguindo um caminho racionalista que não levava em conta a mística que os textos platônicos permitiam assimilar.

II.2.1 Política

Como se verá adiante, a única citação que Leão Hebreu faz ao livro *Política* traz conteúdo que mais se assemelha à *Retórica*, outra obra aristotélica. Isto poderia indicar que as fontes de Judá Abravanel para estudo de Aristóteles não fossem as mais precisas, em comparação à fontes platônicas.

II.2.2 Ética a Nicômaco

Ética a Nicômaco é, sem dúvida, a obra aristotélica mais referida nos *Diálogos de Amor*, direta ou indiretamente. Leão Hebreu se apoiará bastante nesta obra para construir o conceito de movimento intermediário, agente, posicionado entre a potência e o ato, provendo ocasião de união entre eles.⁸¹ O conceito vigente no *Diálogo Primeiro* está grandemente sustentado na leitura aristotélica da amizade, equidistante entre amor e ódio, entre excesso e ausência. Na prática do amor ao próximo, o indivíduo precisa cindir sua individualidade e ver-se no outro, fazendo do outro um eu-no-outro. Leão Hebreu vê nisto o pleno cumprimento das *Escrituras Sagradas*: amar ao outro como a si mesmo! Quando o um divide-se em outro

81 Ênfase idêntica pode ser encontrada em *Metafísica* (IX Θ 105).

de si mesmo, surge o desejo de reaproximação, como visto no mito platônico do andrógino ressignificado na história de Adão e Eva, cindidos do homem primordial (*Gênesis* 2.21-24).⁸²

II.2.3 *Metafísica*

Outro tema em Aristóteles que se aproxima de Platão e que foi tratado por Leão Hebreu é a presença dos quatro elementos constituintes do universo e que se manifestam num relacionamento de amor, chamado por Judá Abravanel de amor social, para enfatizar a interrelação entre eles, apesar de possuírem natureza contrária entre si. Em Aristóteles, eles são considerados no livro *Metafísica* (Arist. *Metaph.* 996a1-18), outra obra citada por Leão Hebreu,⁸³ e são fundamentais para determinar a natureza do mundo inferior, conduzidos todos pela Alma do Mundo. Também Aristóteles lida com este assunto no livro *Sobre a Alma* (Arist. *De An.* 404a20-25), embora não mencionado nos *Diálogos de Amor*.

O elemento constitutivo da matéria é um assunto que adquire maior importância na obra de Leão Hebreu quando considerado à luz da formação de nosso autor. Anos antes da famosa obra de Judá Abravanel, seu pai, Don Isaac, escrevera *A Forma dos Elementos* (*Zurot ha-Yesodot*), sua primeira obra filosófica, produzida ainda em tempos de mocidade, dialogando com Aristóteles, que foi lido por al-Gazali, Avicena e Averróis, e definindo ali conceitos de substância e qualidade (CODA, 2020).⁸⁴ Muito provavelmente Judá Abravanel neste tema foi influenciado por seu pai, como se nota em seu texto.

II.2.4 *Sobre a Alma*

82 Importante registrar que antes de Leão Hebreu, os sábios judeus, comentando o *Midrash Bereshit Rabbah* 8:1 (Parashah 8, Capítulo 1), já consideravam nesse texto clássico que a criação do ser humano em Gênesis 1.27 dizia respeito à criação do ser andrógino. E o *Talmude* Babilônico, no tratado *Eruvin* 18a, diz que Deus criou o ser humano com dois rostos, um aspecto que caracteriza do andrógino.

83 É bem verdade que a única menção ao livro *Metafísica* se dá quando Filon cita a frase de abertura do livro aristotélico: "A sua metafísica começa: 'Todos os homens naturalmente desejam saber', e isto não é só bom, mas é verdadeiro e sempre belo; de forma que Aristóteles com isto não nos obriga a dizer que todo o desejado é bom" (ABRAVANEL, 2001, p. 389).

84 Dolores Sloan (2009) elucida algo sobre a obra e seu autor: "He was not yet twenty when he wrote his first philosophical work, *The Forms of the Elements*. Here, he took the theory attributed to the Greek philosopher Aristotle the everything on earth is composed of the four elements – fire, water, air and earth – and explored their basic essences. The work is strangely secular when viewed later in the context of Don Isaac's life work, containing no reference to God or biblical citation. He quoted Aristotle's premise that everything nature does is for a purpose, and based this thinking on reason rather than religious thought. The young scholar's work demonstrated his grounding in the Arabic and Greek, as well as the Jewish, philosophers. He also evidenced background in two of the natural sciences of the day, astrology and medicine." (SLOAN, 2009, p. 29)

O livro *Sobre a Alma* não está diretamente citado nos *Diálogos de Amor*, porém, seu conteúdo é percebido no desenvolvimento do argumento de Leão Hebreu quando este autor demonstra a dinâmica intermediária da alma, ocupando no escopo dos *Diálogos de Amor* o papel de intelecto agente, conectando o intelecto possível ao intelecto atual, nos diversos modos em que se apresentam na obra.

Dedicado a investigar a natureza da alma, Aristóteles elenca nessa obra as diversas percepções sobre a alma já concebidas por pensadores anteriores a ele. Para nossa análise, comecemos com a definição a seguir: "A alma é, acima de tudo e em primeiro lugar, afirmam alguns, aquilo que move. Pensando estes, então, que o que não se move não é capaz de mover outra coisa, supuseram que a alma é um dos seres que se movem." (ARISTÓTELES, 2010, p. 36). Dito de outro modo: alma é o movimento que se interpõe entre o que não é e o que é, respectivamente, o possível e o atual, tornando-se agente entre eles. No grande quadro pintado por Leão Hebreu, a alma pode ser mais precisamente entendida no *Diálogo Segundo*, identificada como a Alma do Mundo, ou Intelecto Agente, que conecta o Intelecto Atual aos elementos formativos da matéria. A alma é a que empreende aos corpos movimento, sendo esta sua grande característica. Em outras palavras, na obra *Sobre a Alma* (Arist. *De An.* 404a17-25), Aristóteles ressalta:

A doutrina dos Pitagóricos parece apresentar o mesmo raciocínio: a alma é as poeiras que estão no ar, segundo uns, ou é, julgaram outros, o que as move. Afirmaram isto a respeito daquelas poeiras porque parecem mover-se continuamente, mesmo quando não há qualquer movimento do ar. Para o mesmo se inclinam quantos dizem ser a alma o que se move a si mesmo. É que todos estes parecem ter suposto que o movimento é a qualidade mais própria da alma, e que, movendo-se todas as outras coisas por causa da alma, esta também é movida por si mesma. Consideraram isto por não terem visto nada que mova sem que esteja, também, em movimento. (ARISTÓTELES, 2010, p. 37)

O pesquisador Jason Carter (2022), discorrendo sobre as antigas definições da alma apresentadas por Aristóteles, resume especificamente este ponto indicado:

It is plausible that, by investigating what sort of motion (*kinēsis*) a Platonic soul could be essentially identical to, Aristotle was led to the conclusion that it cannot be a motion at all, but rather a first actuality (*entelecheia*). Aristotle thinks this kind of actuality or fulfillment can, unlike a motion, be complete through a period of time, and also change its degree of activity in a way that does not count as a kinetic alteration (*alloiōsis*) (DA II.5, 417b16–18). (CARTER, 2022, p. 41)

Mais uma tripartição a ser utilizada na compreensão dos *Diálogos de Amor*: alteração cinética (*alloiosis*),⁸⁵ movimento (*kinesis*), intelecto atual (*entelecheia*), indicando, respectivamente, estado possível, agente e atual. (Arist. *Metaph.* XII,7-10; *De An.* 430a10-25) Conceitos que firmarão entendimento quando se notar a presença de Plotino nos *Diálogos de Amor*.

II.3 Plotino

Leão Hebreu menciona Plotino (c. 205-270 d.C.)⁸⁶ em dois momentos (ABRAVANEL 2001, p. 166, 275). Na primeira aparição, Plotino é interpretado como pensador que se sustenta em Platão⁸⁷ para reconhecer a participação espiritual etérea do Célio, ou Céu, ou Urano, envolvendo, ocultando e cobrindo todas as coisas, abarcando todos os orbes e repassando seu espírito etéreo aos corpos lúcidos. Para Plotino, diz Filon, o éter⁸⁸ é "espírito interior que sustenta todos os corpos sem lhes acrescentar a sua própria corporeidade." (ABRAVANEL 2001, p. 166)

Na segunda citação, Plotino recebe o agravo de tentar atribuir ao pensamento platônico o conceito de eternidade do mundo. Para Leão Hebreu, houve um desvio promovido por Aristóteles e os Peripatéticos, os quais desejavam insinuar que Platão assumira o mundo como criado *ab eterno* com Deus. No entanto, diz Abravanel, no ensino do *Timeu*, "as palavras de Platão parecem admitir um princípio temporal, e é assim que entenderam outros ilustres platônicos" (ABRAVANEL 2001, p. 275), entre eles, Plotino é aqui considerado por Leão Hebreu.

II.3.1. *Enéadas*

85 O verbete *Movimento*, do Dicionário de Poética e Pensamento da UFRJ, explica que *alloiosis* está classificado como um dos quatro tipos de movimentos, significando "movimento qualitativo ou alteração" (CASTRO, s.d.). Esta explicação é retirada do próprio Aristóteles, na *Física*, que diz: " ἡ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποιὸν κίνησις ἀλλοίωσις ἔστω: " (*Phys.* V 226a26-27).

86 Plotino, filósofo helenista, desenvolveu os ensinamentos de Platão enfatizando o Uno ou o Bem como realidade suprema da qual as demais e para a qual todas retornam. Seu sistema filosófico e religioso muito influenciou os primeiros escritos cristãos.

87 A herança da visão plotiniana do *Banquete* em sua face de união entre a alma, a inteligência e o Uno, pode ser vista durante a literatura cristã, em particular, do chamado *siglo de oro* espanhol com as obras de Juan de la Cruz e Tereza d'Ávila. Sobre o tema ver: BEZERRA, C.C. e BEZERRA, J.S.C. (2011); BEZERRA, C.C. e BEZERRA, J.S.C. (2012)

88 Visto que Leão Hebreu escreve seu texto em linguagem esotérica da autopreservação, a palavra "éter" utilizada é outro termo filosófico que se aproxima da definição cabalística do *Ein Sof*.

Certamente, a contribuição mais perceptível de Plotino à obra de Leão Hebreu se nota nas ênfases apreendidas da obra *Enéadas*. A primeira está no conceito de ascensão ao Uno, que foi identificado na mística judaica como *Ein Sof*, configurando o retorno das emanções dele advindas ao mundo inferior. Este conceito se caracteriza pela dinâmica de descenso e ascensão às esferas sefiróticas. Plotino desenvolve a ideia do Uno, ou Bem, como o princípio absoluto, sendo este a fonte de toda a existência. As concepções cabalísticas e plotinianas se assemelham na compreensão e definição de seu mais elevado ser. Ele é o melhor de todos os seres e transcende a todos os demais. Ele não dirige seu ato para nenhum outro ser, mas ele é o objeto do ato de todos os seres. Aquele que ao mesmo tempo é o Bem e o único meio pelo qual todos podem participar do Bem.

Assim, se todas as aspirações e atos se dirigem para o Bem, ele próprio não precisa nem pode visar ou desejar nada além de si mesmo. Permanecendo imóvel, ele é o princípio e a fonte de todos os atos naturais. Ele dá às coisas a Forma do Bem: mas não dirigindo seu ato para elas; são elas que se dirigem para a sua fonte e causa. (PLOTINO, 2002, p. 37)

Do *Ein Sof* cabalístico, ou Uno plotiniano, também chamado Bem, “Unidade, Ser e Forma Ideal [do Bem]” (PLOTINO, 2002, p. 38), emanam, em sequência, o Intelecto, a Alma e o Mundo Material Inferior.

As coisas desprovidas de alma dirigem-se à Alma; e esta dirige-se ao Bem por meio da Inteligência. Todas as coisas têm algo do Bem: pois se possuem certo grau de unidade e de existência é por participarem de sua Forma ideal [do Bem] (...) Mas a Alma, a primeira Alma, a que vem logo depois da Inteligência, tem uma vida mais próxima da verdade. Se ela dirigir seu olhar para a Inteligência, possuirá a natureza do Bem, posto que a Inteligência está imediatamente abaixo do Bem. (PLOTINO, 2002, p. 38)

CAPÍTULO III. PLATONISMO JUDAICO DE LEÃO HEBREU NOS DIÁLOGOS DE AMOR

“Leão Hebreu parte da certeza de que o platonismo é o próprio pensamento mosaico, dado noutra estilo.”
(GOMES, 1981, p. 199)

No projeto filosófico-literário que Judá Abravanel propõe em seus *Diálogos de Amor* encontramos três colunas sobre as quais se estrutura sua filosofia judaica de predominante matriz platônica. Primeiro há a definição do ser do amor, uma concepção ontológica, desenvolvida ao longo do *Diálogo Primeiro*, tão logo seja vencido o aparente paradoxo entre amor e desejo, o qual prepara seu leitor para as correlações trípticas entre amizade, amor e desejo, esboçando uma aproximação aos textos platônicos de *Lisis* e *Filebo*, cujos ensinamentos se reverberam na argumentação aristotélica da *Ética a Nicômaco*.

No *Diálogo Segundo*, nosso autor se dedica a expor a dinâmica da universalidade do amor, ou seja, por quais caminhos o amor nascido na Suma Beleza se torna universalmente conhecido, numa ênfase epistemológica, manifestado às criaturas inferiores pelo contínuo movimento dos corpos celestes (cosmologia). Nessa etapa, as obras *Timeu* e *O Banquete* são lembradas.

Adiante em seu texto, Leão Hebreu faz uso do *Diálogo Terceiro* para expor como se dá o elemento fundante de sua teologia mosaica, numa leitura metafísica, com a qual se identifica, e por meio da qual também explica como se dá a plena união de amor entre Deus e o homem, microcosmo do universo, resultando disto o amor intelectual. Para sedimentar esses conceitos são evocadas as obras platônicas *Parmênides* e *República*, além da *Metafísica* de Aristóteles.

Na pesquisa de GOMES (2017a, p. 44,45,48-51) podem ser percebidos os temas que compõem a estrutura interna dos três discursos que compõem os *Diálogos de Amor*

(ABRAVANEL, 2001), sendo assim distribuídos em suas respectivas páginas: A. *Diálogo Primeiro, DO AMOR E DO DESEJO*: a. definições de amor e do desejo, e busca de sua unidade (p. 63-69); b. teorias da virtude ética: o útil, o dileto e o honesto (p. 70-85); c. o amor de Deus como amor do sumo bem (p. 86-88); d. a beatitude humana: teoria da virtude dianóica-dianoética (p. 89-97); e. o amor humano e o mundo das paixões (p. 98-111); B. *Diálogo Segundo, DA UNIVERSALIDADE DO AMOR*: a. o amor no mundo inferior ou sublunar (p. 115-129); b. o amor no mundo celeste (p. 130-157); c. interpretações dos mitos eróticos da Antiguidade Clássica (p. 158-199); d. o amor no mundo inteligível (p. 200-211). C. *Diálogo Terceiro, DA ORIGEM DO AMOR*: primeira parte: intelecto e alma: a. o intelecto como visão espiritual (p. 215-235); b. a alma do mundo e a alma humana (p. 236-238); c. interlúdio (p. 239,240); d. dos efeitos do amor (p. 241-245); segunda parte, a origem do amor: a. essência e natureza do amor (estética e metafísica) (p. 246-259); b. do amor divino (p. 260-263); c. a beleza, o bem e o amor (p. 264-267); d. primeiro problema: se o amor nasce (p. 268-273); e. segundo problema: quando o amor nasce (p. 274-296); f. qual foi o primeiro amor (p. 291); g. terceiro problema: onde nasce o amor (p. 297-320); h. quarto problema: de quem nasce o amor (p. 321-395); i. quinto problema: para qual fim nasce o amor (p. 396-413); j. epílogo: penas do amor perdido (p. 414-417).

Enquanto escreve seu texto, Leão Hebreu estabelece a estrutura tripartite que simboliza a ascensão do ser humano às esferas da árvore sefirótica com fim de estabelecer relação unitiva com o Ser supremo, ao modelo do encontro de amor presente na busca de Filo por Sofia. Enquanto dialogam, eles se aproximam e se afastam, como o movimento de baixo para cima e de lá retornando para baixo. Esta dinâmica distribuída pelos discursos revela uma ontologia, uma epistemologia e uma metafísica do amor, como veremos adiante. Consideremos agora as ênfases que compõem a filosofia judaica presente nos *Diálogos de Amor*.

III.1 Ontologia do Diálogo Primeiro

“FILON - Aquilo que não tem ser algum, é nada, e o nada, assim como se não pode amar, também se não pode desejar nem ter.”(ABRAVANEL, 2001, p. 67)

As linhas iniciais do *Diálogo Primeiro* são ocupadas com o esforço de definir amor e desejo como categorias que existem, perduram ou se esvaem diante da presença do bem alcançado (ABRAVANEL, 2001, p. 63, 64). Sofia entende que amor e desejo são inconciliáveis na presença do bem obtido, defendendo que o desejar sempre dará lugar ao amar, não coabitando no mesmo objeto diante da coisa amada conquistada. Esse argumento, diz Filon, mostra-se engenhoso, mas desprovido da verdade, visto que “se não amarmos aquilo que desejamos, desejaremos o que se não ama, e por conseguinte aquilo que se aborrece e detesta, o que não poderia apresentar maior contradição.” (ABRAVANEL, 2001, p. 64). Para convencer Sofia de sua percepção, Filon começa nivelando o amor às coisas boas, “porque qualquer coisa boa pode ser amada” (ABRAVANEL 2001, p. 64), defendendo que há três espécies de bom, tanto quanto há três espécies de amor, quais sejam: deleitável, proveitoso e honesto.⁸⁹ Dessas, apenas o que é deleitável não perdura após alcançada a coisa desejada, visto que sua natureza transforma em aborrecida e odiada a coisa possuída. O amor deleitável volta-se para as coisas sensíveis, por isto, reforça Leão Hebreu por voz de Filon:

FILON - O deleitável deixa de ser amado depois, porque todas as coisas que deleitam os nossos sentidos materiais, de sua natureza, quando possuídas, acabam por ser aborrecidas e não amadas. Convém, portanto, por esta razão, admitires que tais coisas são amadas antes de se possuírem, e igualmente quando se desejam; mas porque, depois de se possuírem totalmente, vem a faltar o desejo, a maior parte das vezes falta ainda o amor delas. (ABRAVANEL, 2001, p. 64,65).

Perduram, portanto, o desejo e o amor em todo tempo em que houver coisas proveitosas e honestas. Nestas, amor e desejo podem ser encontrados juntos, sem precisarem ser excludentes. E Filon enfatiza a Sofia uma regra que está imposta aos vencedores amados e aos amantes vencidos pelo desejo: “amor e desejo são efetivamente uma e a mesma coisa, porque entendem que também se ama tudo aquilo que se deseja.” (ABRAVANEL, 2001, p. 65). Para convencê-la disto, Filon ressalta que amor e desejo não são excludentes porque ambos operam juntos, pois define-se o amor como “qualquer coisa que em si contém todas as coisas desejadas.” (ABRAVANEL, 2001, p. 65). No entanto, Sofia ainda reluta, pois, segundo ela, “muitas coisas são desejadas, as quais não podem ser amadas por não terem ser em acto; e o amor pertence às coisas que têm ser, enquanto o desejo é próprio daquelas que o não têm.” (ABRAVANEL, 2001, p. 65). Com esse enunciado, resume-se todo o arazoado que se

⁸⁹ Com essa distinção, Leão Hebreu remete o leitor de sua obra à sua primeira referência aristotélica (Arist. *Eth. Nic.* VIII,2).

desenvolve no correr do *Primeiro Diálogo*; razão pela qual Leão Hebreu tem por preocupação traçar suas linhas de modo a evidenciar ao leitor qual seja o *ser* do amor.

A construção do texto dos *Diálogos de Amor* evidencia uma dinâmica na qual Leão Hebreu inicia suas argumentações num movimento de baixo para cima e de lá retornando para o ponto de origem. Primeiro, Filon, no nível inferior, tenta despertar o desejo em Sofia, enquanto esta quer acalmar o intelecto, nível superior. As argumentações de Filon originam-se no mundo natural, as proposições de Sofia procedem do mundo intelectual. Diz Sofia a Filon: "Se me amas, como dizes, deves antes procurar sossegar-me o intelecto que despertar o desejo." (ABRAVANEL, 2001, p. 65). Ambos se encontram a meio caminho do trajeto, no mundo espiritual, intermediário dessa dinâmica argumentativa.

Leão Hebreu persegue uma definição ontológica sobre a qual construirá sua Teoria do Amor. Para nosso autor, o amor engloba as coisas desejadas possuídas e as coisas desejadas não possuídas, ou seja, para ele, o amor é o desejo em ato. "O amor é qualquer coisa que em si contém todas as coisas desejadas, ainda que se não possuam" (ABRAVANEL, 2001, p. 65). Entender o ser do amor esclarece a questão. Por isto, disse Filon: "FILON - Nós sempre desejamos aquilo que não temos, mas nem por isso aquilo que não é; antes, o desejo costuma incidir nas coisas que são e que não podemos alcançar." (ABRAVANEL, 2001, p. 67). Potência e ato são os estados definidores do ser do amor, e essa dualidade estará presente em todo o texto de Abravanel.

Pois bem, se amor e desejo têm ser, estes podem, portanto, ser conhecidos. Quando Leão Hebreu enfatiza que amor e desejo pressupõem ser das coisas, ele também intui que o conhecimento pressupõe o ser. E a resposta para essa correlação estará na suposta referência que Sofia faz ao conceito platônico da Teoria das Formas,⁹⁰ inferindo haver um conhecimento suprassensível advindo das Formas que antecedem a realidade material:

FILON- Se o amor não é senão das coisas que têm ser, porque delas o não será também o desejo? SOFIA- Porque, tal como o amor pressupõe o ser das coisas, o desejo pressupõe a privação delas. FILON- Por que razão o amor pressupõe o ser das coisas? SOFIA- Porque é necessário que o conhecimento preceda o amor, pois nenhuma coisa se poderia amar, se primeiro se não conhecesse sob o aspecto de boa, e nenhuma coisa chega ao nosso conhecimento, se primeiro se não encontra efectivamente em acto. Na verdade, a nossa mente é um espelho e testemunho, ou, para dizer melhor, uma imagem das coisas reais, de forma que não há coisa alguma que se

90 Pl. *Prm.* 130a-135d; Pl. *Ti.* 27d-52d; Pl. *Phdr.* 247c-248c; Pl. *Resp.* 514a-520a; Pl. *Phd.* 74a-76d; 78d-84d; Pl. *Symp.* 210e-212b.

possa amar, se primeiro se não encontrar em acto. (ABRAVANEL, 2001, 66)⁹¹

Sem o dizer abertamente, Leão Hebreu reverbera o conceito platônico das reminiscências cujo conhecimento inato antecede a realidade sensível, conforme ensino encontrado em *A República* (Livros V, VII, X), em *Teeteto* (153e-154a) e também em *Mênon* (80d-85d). Para Sofia, as reminiscências formam condição necessária para se conhecer o ser do amor. No entanto, esse conhecimento deve ser prioritariamente dirigido ao ser das coisas boas e, numa citação indireta a Aristóteles,⁹² Filon reforça: "por isso o Filósofo definiu o bom identificando-o com aquilo que cada qual deseja, visto que o conhecimento é das coisas que têm ser." (ABRAVANEL, 2001, p. 66). Desse modo, Leão Hebreu intui que o ser das coisas precede o amor e o desejo, seja no conhecimento, seja na realidade (ABRAVANEL, 2001, p. 66).

Como nosso autor vai dizer mais adiante, o tema desse *Diálogo Primeiro* é estabelecer "a diferença que existe entre o amor e o desejo dentro do honesto." (ABRAVANEL, 2001, p. 69,70). Assim, Filon esforça-se em convencer Sofia de que há um ser do desejo tanto quanto o há do amor. Se o objeto desejado não existe em ato nem por isso deixa de ser possível. Essa relação entre ser possível e ser atual acompanhará toda argumentação de Leão Hebreu até finalmente atingir o conceito de Amor Intelectual, na conclusão dos três *Diálogos de Amor*. Enquanto isso, o texto indica uma cadeia sequencial segundo a qual o ser precede a verdade que precede a bondade. "O desejo e o amor têm seus fundamentos no ser da coisa, não já no não-ser. E três são os títulos que devem preceder a coisa desejável; por ordem: o primeiro é o ser; o segundo, a veracidade; o terceiro, que seja boa" (ABRAVANEL, 2001, p. 68). Essa sequência inevitável é meio inegável para julgar como boa uma condição que se tem por verdadeira. Como disse Filon: "Primeiro existe a coisa em ser, depois imprime-se no intelecto, em seguida considera-se se é boa, e por fim, ama-se e deseja-se" (ABRAVANEL 2001, p. 68).⁹³

Para Leão Hebreu, o desejo possui ser em potência e o amor possui ser em ato. Por esta razão, o enfermo deseja a saúde que está no sadio porque ela existe, como um dia nele existiu antes de cair em enfermidade, confirmando que ambos possuem ser.

91 Pela primeira vez nos *Diálogos de Amor* surge o conceito de 'microcosmo', que será melhor evidenciado no *Diálogo Segundo*, em referência ao ser humano.

92 Arist. *Eth. Nic.* 1094a1-5.

93 No *Diálogo Terceiro* (ABRAVANEL 2001, p. 251-254), Leão Hebreu expande essa argumentação na qual defende o ser do amor e do desejo como sendo substancialmente o mesmo em ambos.

FILON- De sorte que o amor e o desejo têm por objeto coisas que de qualquer modo têm ser real e são conhecidas sob o aspecto de boas, salvo que o amor parece ser comum a muitas coisas boas, possuídas e não possuídas, enquanto o desejo é das que se não possuem. (ABRAVANEL, 2001, p. 68).

E aqui se estabelece a base de sua argumentação neste *Diálogo Primeiro*, a relação entre duas condições que possuem ser, presente em ato ou ausente e faltante em possibilidade. Por meio do conhecimento desse ser, a se tratar no *Diálogo Segundo*, será possível definir o quão bom e verdadeiro é o amor, a ser considerado no *Diálogo Terceiro*.

Como aplicação de sua Teoria de Amor, Leão Hebreu caracteriza o amor e o desejo em três espécies: a primeira, as que são amadas e desejadas ao mesmo tempo; a segunda, as que são amadas e não desejadas; a terceira, as que são desejadas e não amadas (ABRAVANEL 2001, p. 69). A primeira categoria possui ser próprio, relativa às coisas que são boas e nos faltam; a segunda categoria são as mesmas anteriores, quando as temos e possuímos.

FILON- As coisas amadas e desejadas juntamente são as que se consideram boas e têm ser próprio e nos faltam; as amadas e não desejadas são as mesmas, quando as temos e possuímos, e as desejadas e não amadas são as que não só nos faltam, como ainda não têm em si um ser próprio em que possa ocorrer amor. (ABRAVANEL, 2001, p. 69).

Nesta última categoria estão entendidos os filhos e a saúde, tão mencionados por Sofia em sua pretensa preocupação feminina, argumentada sobre Filon. Ressalte-se que a primeira categoria, das coisas amadas e desejadas, é aquela cujo ser se mostra sobremodo excelente: virtude, sapiência e dignidade, ainda que elas nos faltem.

A partir dessa definição de termos, uma nova inflexão se mostra no pensamento de Leão Hebreu porque, trazendo como pressuposto a *Ética a Nicômaco*, passagens 1145a15 e seguintes, nosso autor apresenta nova tríade argumentativa. Ela diz respeito às espécies das coisas amáveis, que são úteis, deleitáveis e honestas, para com elas esboçar uma definição de amor e desejo que as distinga. Observe-se que no *Diálogo Primeiro* Leão Hebreu toma consigo os termos amor e desejo como padrões de medida para desenvolver aplicações tríplexes no correr de sua argumentação filosófica.

O pedido feito por Sofia a Filon é desafiador, visto ser ampla a definição desses termos. Em sua tentativa de atendê-la, Filon esboça uma resposta: "Pode definir-se o desejo como afecto voluntário do ser, ou de possuir a coisa tida por boa e cuja falta se sente, e definir-se o

amor como impulso voluntário a fruir com a união a coisa tida por boa" (ABRAVANEL, 2001, p. 70). A despeito das diferenças, o que se mostra comum a amor e desejo é disposição, chamada por Filon de "afeto da vontade" ou "impulso voluntário". Essas três espécies de coisas amáveis cuidam de objetos distintos. Neste ponto, nova tríade se forma, pois Leão Hebreu explicará o uso dos três tipos de coisas amáveis: útil, deleitável, proveitoso. Como parâmetro de avaliação dessas coisas, ele apresenta outra tríplice aplicação de termos marcada pelo excesso, moderação e escassez, nesta ordem.

Quando a vontade dos homens se orienta ao amor útil, eles têm múltiplos e infinitos desejos que se sucedem uns aos outros sem saciamento da vontade. Neste ponto, mais uma vez, Leão Hebreu se baseia em Aristóteles.⁹⁴ Tem-se nisto um ponto de inflexão pois quando Filon propõe haver uma disputa entre a posição de estoicos e acadêmicos quanto ao amor às riquezas, ao mesmo tempo ele indica a Sofia que aos peripatéticos não ocorria esse dilema porque eles entendiam as riquezas utilizadas como forma de autopreservação e expressão de virtude.⁹⁵ Novamente reverberando a *Ética a Nicômaco*,⁹⁶ Filon enfatiza: "Pois as virtudes são hábitos de bem-fazer e adquirem-se perseverando nas boas obras" (ABRAVANEL, 2001, p. 72). Nisto não se excluem o uso dos bens, e neste equilíbrio, segundo entende Leão Hebreu, estão concordes os estoicos, reconhecendo que os bens servem à aquisição de certas virtudes, não se negando que a felicidade está na vida contemplativa e intelectual, equilibrando suas virtudes entre os vícios da escassez e do excesso. Desse modo, diz Filon, tanto estoicos quanto peripatéticos

admitem que negligência é o deixar de desejar o necessário, que condiciona aquelas virtudes que se não obtêm mediante a contemplação intelectual (...). Portanto, a negligência será vício contrário ao da cobiça do supérfluo, que é o outro extremo; e a moderação em desejar o necessário é o meio termo entre os dois extremos: uma excelente virtude no desejo das coisas úteis. (ABRAVANEL, 2001, p. 72)

Segundo essa concepção tripartite recorrente no *Diálogo Primeiro*, o meio termo é virtuoso e os dois extremos, viciosos. O amor e o desejo inclinam as definições e distribuem as coisas que são úteis, deleitáveis e honestas. Quando amor e desejo se aplicam ao que é útil, não se ama enquanto se deseja; surgindo o amor, cessa o desejo. No deleitável, ama-se

94 Arist. *Eth. Nic.* 1145a15. Considere-se outra passagem aristotélica: "As disposições morais a ser evitadas são de três espécies: o vício, a incontinência, e a bruteza. Os contrários de duas delas são evidentes: a um chamamos virtude e ao outro, continência." (Arist. *Eth. Nic.* 1145a16-20)

95 Nesta distinção entre Estoicos e Acadêmicos versus Peripatéticos, Leão Hebreu reverbera Diógenes Laércio em *Vidas e Doutrinas*, VII.127, e Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, livro VII.

96 Arist. *Eth. Nic.* 1152a30

enquanto se deseja; cessando o desejo também cessa o amor. Entre as coisas úteis, deleitáveis e honestas, estas últimas enaltecem o homem porque estão afastadas da matéria e da obscuridade, e aproximam-se da luz divina, que é a Alma Intelectiva. A verdadeira honestidade precede a utilidade do útil e o prazer do deleitável, "por consistir o deleitável principalmente nos sentidos, o útil no pensamento e o honesto no intelecto" (ABRAVANEL, 2001, p. 77). Firma-se nessa tripartição uma hierarquia de valores e posicionamentos. Nas etapas que se intercalam e servem de suporte à interpretação seguinte, Leão Hebreu estrutura seu texto para exaltação das obras virtuosas e sábias que, entre todos os seres, só o homem pode executar através de seu corpo, ou seja, aqui ele inaugura a ênfase de que há um fim para o homem, uma teleologia do amor, que adiante será relacionado com o seu propósito de ser microcosmo do universo. Tal teleologia sustenta-se nas bases tripartites aqui lançadas

(...) porquanto o útil é procurado para o deleitável, pois que mediante as riquezas e os bens adquiridos se podem fruir os deleites da natureza humana; o deleitável é para sustento do corpo; o corpo é instrumento que serve à alma intelectual para as suas obras de virtude e sapiência. De modo que o fim do homem consiste nas acções honestas, virtuosas e sensatas, as quais se antepõem a todas as outras acções humanas e a todo o outro amor e desejo. (ABRAVANEL, 2001, p. 77)

Nas coisas honestas, quanto mais o amor e o desejo forem imoderados e desenfreados serão mais louváveis e virtuosos, pois a imperfeição neles será a moderação e a falta, visto que o verdadeiro bem é aquilo que é desejado por todos. Como disse Sofia, concordando com Filon: "As coisas honestas têm sua virtude no excesso e não no pouco ou ainda na moderação." (ABRAVANEL, 2001, p. 81).

Como que subindo em escada, a argumentação de Leão Hebreu conduz seu leitor às etapas superiores de seu pensamento. Abre-se, assim, ocasião para compreensão da camada intelectual. Por isto, Filon entende que as coisas honestas se originam na Espiritualidade Intelectiva. Assim, descobre-se que aquilo que parecia ser ponto final, as coisas honestas, são, na verdade, ponto de origem, de baixo vai acima, e de cima retorna para baixo.

Depois de chegar ao ponto alto da exposição no *Diálogo Primeiro*, Leão Hebreu retoma itens abordados no início de seu texto indicados como fim do desejo e do amor, quais sejam, saúde, filhos, marido/esposa, poder, domínio, mando, honra, fama, glória. Como alguém que chega à copa de uma árvore, após grande esforço, e passa a respirar novos ares que oxigenam sua mente, os pensamentos de Leão Hebreu multiplicam-se em aplicações a partir da ótica das

coisas honestas, afinal, "o objeto do honesto consiste na perfeição da alma intelectual" (ABRAVANEL, 2001, p. 84).

Dotado dessa percepção, a primeira reflexão que faz acerca do amor e desejo voltados às coisas honestas é considerar o anseio dos homens pelos filhos diante do reconhecimento do caráter mortal do ser humano; como escape a esse vaticínio, os homens devotam-se à geração de filhos e descendentes, com o fim de alcançarem a imortalidade. Uma percepção que ele atribuirá a Aristóteles.⁹⁷

Outro tópico considerado é a fama, essa tentativa humana de perpetuar sua imagem. Referindo-se aos poetas antigos, Leão Hebreu passa a explicar que a multiplicação dos mitos presentes nas obras antigas decorre do desejo de fama nutrido pelos autores antigos, preservando a honra humana como prêmio das virtudes honestas, para além desta vida. Valendo-se dessa característica, o texto de Leão Hebreu mostra-se eivado de interpretações mitológicas, sobretudo no correr do *Diálogo Segundo*.

Os temas do amor e amizade afunilam o quarto final do *Diálogo Primeiro*. Como se fosse Platão, em seus discursos sobre o amor Leão Hebreu conduziu toda sua argumentação para a exaltação da verdadeira amizade humana. É aqui onde as intercalações de Filon e Sofia encontram ponto alto neste diálogo. Evocando Aristóteles, Filon diz que "o verdadeiro amigo é um outro de si próprio"⁹⁸ (ABRAVANEL, 2001, p. 85).⁹⁹ É necessário que ele assim o faça pois, deste trecho ao final do diálogo, a triplicidade tão utilizada na estrutura de seu texto resume-se agora em três termos gregos evocados da *Ética Nicomaqueia*: *philos*, *heteros*,

97 Esta preocupação de Leão Hebreu com os temas 'imortalidade' e 'preservação atemporal' indica seu anseio pelo eterno, que se firmará no *Diálogo Terceiro*, quando mencionar o desejo pela relação unitiva como divino.

98 Tem-se aqui uma citação indireta de *Ética a Nicômaco*, nas passagens IX 9.1170b6-7 e IX 9.1166b7-8.

99 De forma proveitosa, Luiz Alves (1997) discorre pela presença do tema da alteridade do amor em diversas obras: "O amante sai completamente de si e se converte no outro, que contempla e ama. O velho tema, conhecido no *Alceblades*, atribuído a Platão, está em Petrarca: 'so in qual guisa/l'amante ne l'amato se transforme'; em Dionísio Areopagita, em São Boaventura (puxando a significação para a copulação homem-Deus), em Erasmo: 'Considerai, antes de tudo, que Platão sonhou com algo similar, visto ter escrito que o furor dos amantes é mais doce do que tudo. De fato, quem ama ardentemente já não vive em si mesmo, mas sim naquele que ama, e quanto mais se afasta de si, para fundir-se no outro, mais goza...' (*Elogio della Pazzia*). O tema passa também por Baldassar Castiglione, sumamente espiritualizado: 'E por isso tu (vais) habitas a deleitar a flor dos belos corpos e almas e de lá às vezes a mostrar-te um pouco aos olhos e mentes daqueles dignos de te contemplarem.' (*Il Cortegiano*); está em Ficino: 'Ocorre, também, muitas vezes que o Amante deseja transferir-se para a pessoa amada, e merecidamente. Porque nesse ato ele cria o desejo e se esforça em, sendo homem, fazer-se Deus...' (*Convito di Platone*); Camões: 'Transforma-se o amador na coisa amada/por virtude do muito imaginar/não tenho, logo, mais que desejar/pois em mim tenho a parte desejada...' (Sonetos); bem como em San Juan de la Cruz: 'Oh, Oh noite, que juntaste/amado con amada/amada en el amado transformada!' (*Canciones del alma / La Noche oscura*). Não nos esqueçamos, no entanto, da espiritualização cristã também presente em Paulo: 'Já não sou eu quem vivo, mas Cristo vive em mim' [*Carta aos Gálatas 2.20*], base de sua teologia e sua literatura expansionista pós-Jerusalém. (ALVES, 1997, p. 86, 87)

autós. Para Filon, está clara a razão de Aristóteles enfatizar a mutualidade no vínculo da amizade que espelha a si mesmo, qual seja:

para salientar que quem se acha na verdadeira amizade tem uma vida dupla, constituída em duas pessoas: a sua e a do seu amigo. De forma que o amigo é um outro si próprio, e cada um deles encerra em si duas vidas juntamente, a sua e a do amigo, amando de igual amor ambas as pessoas e conservando simultaneamente ambas as vidas. É por este motivo que a Sagrada Escritura inculca a amizade honesta, dizendo: "Amarás o próximo como a ti próprio"; quer que a amizade seja de tal sorte que os amigos se tornem de igual maneira unidos e um mesmo amor existe no ânimo de cada um deles. (ABRAVANEL, 2001, p. 85)

Com essas palavras, pretende-se enfatizar a amizade que se alimenta na projeção de si no outro, seu amigo, seu igual. Note-se: Leão Hebreu está construindo sua torre que aponta para a Alma Intelectiva, cuja espiritualidade preenche-se na verdadeira amizade. Essa percepção será reforçada com o relato mosaico da criação de homem e mulher (Gn 2.21-25) (ABRAVANEL, 2001, p. 325,328-331), e da explicação platônica do mito do andrógino. A união de almas é a abertura para o tema da união do humano com o divino, a ser explorado adiante, pois, se até o momento a reflexão dos *Diálogos de Amor* centrava-se entre desejo e amor, respectivamente, ser potencial e ser atual, com a inserção do conceito de amizade a argumentação inclina-se depois ao texto platônico de *Lísis*, dedicado ao sentido universal da verdadeira amizade.¹⁰⁰ Considere-se a semelhança na argumentação:

[SÓCRATES] - Todavia, o que deseja, deseja aquilo de que carece. (221e) Ou não? - perguntei. [MENEXENO] - Sim. [SÓCRATES] - Então, o que carece é amigo daquilo de que carece? [MENEXENO] - Parece-me que sim. [SÓCRATES] - E vem a ser carente daquilo que, de algum modo, esteja privado? [MENEXENO] - Como não? [SÓCRATES] - Assim, o amor, a amizade e o desejo dizem respeito ao que lhes é familiar, como parece Menêxeno e Lísis. Os dois concordaram. (MARRONA, 2014, p. 85,86)

Essa tríplice expressão encontrada na passagem 221e de *Lísis*, "o amor, a amizade e o desejo",¹⁰¹ apresenta-se conjuntamente como uma nova tríade de conceitos platônicos que se identificam com a argumentação de Leão Hebreu estabelecida aqui. Entre a potência e o ato

100 Gabriel Rocha (2013) evoca argumentos de Martin Heidegger e François Châtelet para defender que a *maiêutica* de Platão nos diálogos socráticos foi aplicada ao diálogo *Lísis* com o objetivo específico de enfatizar a universalidade da amizade. "O diálogo *Lísis* faz uso, do início ao fim, da *maiêutica* socrática, onde os interlocutores principais, Lísis e Menexeno, são convidados a pensar por si mesmos e a interagirem sobre qual seria o possível significado verdadeiro de *philia*." (ROCHA, 2013, p.4). Mais adiante completa: "É exatamente neste sentido que parece que Platão está a conduzir o diálogo *Lísis*, a busca direciona-se para a universalidade do conceito de *philia*." (ROCHA, 2013, p. 5)

101 Ressalte-se a sequência grega: ερως και η φιλια και η επιθυμια [éros kai he philia kai he epithymia]

surge um elemento de unidade, um meio-termo, moderado e intermediário. A amizade (*philia*) nos *Diálogos de Amor* mostra-se esforço unitivo, ligando desejo (*epithymia*) e amor (*eros*), até então, únicos referenciais de seu pensamento apresentados. A amizade transmuta o ser potencial em ser atual. Ela se torna um ser agente desta transmutação.

Essa tríade filosófica dinamiza a argumentação de Leão Hebreu que imaginativamente estrutura as partes do corpo humano, indicando que está modelando em seu texto o ser humano primordial, Adam Kadmon. De baixo para cima, o *Diálogo Primeiro* iniciou-se focado em temas alusivos à geração natural, referindo-se aos órgãos abaixo do diafragma na estrutura do corpo humano, caracterizados pelas coisas deleitáveis. Em seguida, ele apresenta as condições espirituais desse corpo filosófico, marcado pelas coisas úteis. Agora ele prepara a conclusão do *Diálogo Primeiro* focalizando suas linhas na Alma Intelectiva, identificada com as coisas honestas, ou seja, uma tripartição interna do *Diálogo Primeiro* que espelha a tripartição geral da obra.

O tema da amizade se fortalece para caracterizar o amor divino como forma de estabelecer amizade entre o ser humano e o ser da santa divindade. "FILON - O amor divino não somente participa do honesto, mas contém em si a honestidade de todas as coisas e de todo o amor delas, porque a divindade é princípio, meio e fim de todos os actos honestos." (ABRAVANEL, 2001, p. 86). Na tentativa de classificar a natureza do amor divino, Abravanel apresenta os conceitos básicos de sua Teoria do Conhecimento, que será mais amplamente desenvolvida no *Diálogo Segundo*. Do modo como Aristóteles concebe que "o semelhante é afetado pelo semelhante",¹⁰² Filon vai construindo o argumento de valorização da amizade do amor entre os que se tornaram iguais pela união de almas.¹⁰³ É a Alma Intelectiva, participando da luz divina, e concedida de Deus ao homem, que o torna racional, imortal e feliz.

Para defender essa perspectiva, Abravanel estabelece uma analogia segundo a qual, no corpo humano, o olho necessita distinguir as cores e figuras visíveis após a incidência da luz solar. Nessa relação, o sol torna-se figura do ser divino e o olho medeia o ato de iluminação, ou seja: "O nosso intelecto, conquanto seja de per si claro, e de tal modo estorvado nos actos honestos e sábios pela companhia do calor rude, e tão ofuscado que lhe é necessário ser iluminado pela luz divina." (ABRAVANEL, 2001, p. 86). Segundo entende Filon, o corpo ofusca a alma de enxergar as virtudes, carecendo de iluminação.

102 Arist. *De An.* 416b36

103 Sobre a impossibilidade do conhecimento originado nos sentidos, ver: MEIRINHOS (1989)

Satisfeita com a exposição de Filon sobre a amizade humana, Sofia pede-lhe que fale sobre o amor divino, e uma nova seção filosófica se abre. A argumentação, então, caminha para enfatizar a beatitude humana.

Vale ressaltar a curiosa dinâmica tripartite que caracteriza a escrita de Leão Hebreu. Não apenas sua obra está construída em três diálogos ordenados, como também cada um deles se fraciona em outros três blocos internos de sentido. Dessa forma, ao discorrer sobre o sentido de Alma Intelectiva, interpretada no nível natural do *Diálogo Primeiro*, em menor escala ele prepara seus leitores para o ensino do Amor Intelectual a ser apresentado no *Diálogo Terceiro*.

No âmbito da reflexão das coisas honestas prevalecem temas que transcendem o natural e o espiritual. A busca pela divindade, premiada pela beatitude e felicidades eternas fornecem novos tons à narrativa. Nesta conclusão do *Diálogo Primeiro*, Leão Hebreu, em menor escala, antecipa temas dos *Diálogos Segundo e Terceiro*. Observa-se que ele transmuta suas letras para uma teontologia ou, como dirá adiante, para uma Teologia Mosaica. Multiplicam-se as referências a "Deus".

Leão Hebreu busca enfatizar a Alma Intelectiva como elemento de compreensão do amor divino. Para isto, Filon esclarece a dinâmica cognitiva por meio da qual a divindade faz uso da Alma intelectual para iluminar as ações humanas honestas com sua luz divina, agindo a divindade nela como princípio, meio e fim:

FILON - É princípio, porque da divindade depende a Alma Intelectiva, agente de todas as obras honestas dos homens, a qual não é outra coisa senão um pequeno raio do infinito esplendor de Deus concedido ao homem para o tornar racional, imortal e feliz. (...) O sumo Deus é princípio do qual dependem todas as humanas coisas honestas, tanto em potência como em ato. E como Supremo Deus é puro, suma bondade, infinita honestidade e virtude, é forçoso que todas as outras bondades e virtudes dependem dele, como de verdadeiro princípio e causa de todas as percepções. (ABRAVANEL, 2001, p. 86)¹⁰⁴

Quando Leão Hebreu aprofunda a reflexão sobre as coisas honestas, conjuntamente surgem correlações com os atributos divinos e suas influências sobre as ações humanas.

FILON - A santa Divindade é meio para levar a efeito todo o acto virtuoso e honesto. Porque, rendendo-se a divina Providência com mais propriedade àqueles que participam das virtudes divinas, e tanto mais particularmente

104 Para melhor compreensão da plena dependência que as ações humanas têm de Deus, ver: MAIMÔNIDES, *Guia dos Perplexos*, I.68

quanto mais participam delas, não há dúvida que estas são de grande auxílio na actuação de tais virtudes, valendo-lhes, a esses virtuosos, para conseguirem os actos honestos e reduzi-los à perfeição. Também de outro modo é meio em tais actos: porque, como encerra em si todas as virtudes e excelências, é um exemplo a imitar por todo aquele que procura actuar virtuosamente. Que maior piedade e clemência do que a da Divindade? Qual maior liberalidade do que aquela que a toda a coisa criada oferece algo de si? Que justiça mais inteira que a do seu governo? Que maior bondade, mais firme verdade, mais profunda sapiência, mais vigilante prudência do que a que sabemos existir na Divindade? Não porque a conheçamos segundo a sua própria essência, mas sim pelas suas obras, que vemos na criação e na conservação das criaturas do universo. Por conseguinte, se se atentar bem nas virtudes divinas, a imitação delas é via e meio para nos levar a todos os actos honestos e virtuosos e a todos os avisados conceitos a que a condição humana pode chegar, porque Deus não somente é nosso pai na geração, mas também mestre e regedor maravilhoso para nos atrair a todas as coisas honestas mediante os seus exemplos claros e patentes. (ABRAVANEL, 2001, p. 87)

Abraanel indica que a plena contemplação das virtudes e perfeições divinas, ainda que não conhecidas em sua essência, provoca nos seres humanos uma dinâmica de imitação de virtudes e atos honestos. Há aqui um componente de carácter ético, *imitatio Dei*, tornando o ser humano espelho dos atributos divinos, tal como a *homoiosis theo* proposta por Platão em *Teeteto* (176b). Em Deus nasce o compromisso ético ao qual o ser humano se une, num movimento de ascensão, em busca de perfeições mediadas pelo conhecimento divino. Afinal, disse Filon:

Só Deus é fim e regra de todos os actos humanos. Porque o útil procura atingir o deleitável conveniente, e a necessária deleitação serve para a conservação da espécie humana com vista à perfeição da alma, a qual se torna perfeita primeiramente pelo hábito virtuoso, após este chegando à verdadeira sapiência, cujo fim é o conhecimento de Deus, suma sapiência, suma bondade e origem de todo o bem. (ABRAVANEL, 2001, p. 87)

Mas, como destaca Sofia, Deus onipotente não é apenas princípio e meio de todo bem, mas também é fim deste. Neste ponto, a argumentação caminha para expressar uma teleologia.¹⁰⁵ Impõe-se agora determinar e perseguir até alcançar o fim de todas as coisas. E para Leão Hebreu, o "fim é o conhecimento de Deus, suma sapiência, suma bondade e origem de todo o bem." (ABRAVANEL, 2001, p. 87), afinal, "o imenso Deus tanto se ama quanto se conhece" (ABRAVANEL, 2001, p. 88).

105 Em *Lísis* (Pl. *Ly.* 221e), a amizade, a *philia*, passa a ser o meio termo, o conceito intermediário, ou moderado, entre as colunas do amor e desejo que percorrem todo o texto de Leão Hebreu no *Diálogo Primeiro*.

Firmado o cerne do seu pensamento neste diálogo, Leão Hebreu começa a adiantar a temática dos diálogos seguintes. Um objetivo a alcançar que se estabelece é conhecer a Deus para ser unido a ele em contemplação de seu ser divino, sendo este o resumo dos próximos diálogos. Mas se impõe o impedimento de nossa limitação cognitiva: como é possível conhecer se não se pode abarcar? Leão Hebreu responde:

FILON- Basta que se compreenda a parte que do objecto se conhece, pois quem conhece compreende o conhecido na medida do seu poder cognoscitivo, e não segundo o do conhecido. Não vês que a forma do homem se imprime e compreende no espelho, não já segundo o perfeito ser humano, mas conforme a capacidade e o grau de perfeição do espelho, que é apenas figurativo, e não essencial? O fogo é compreendido pela vista não segundo a sua natureza ardente (pois, se assim fosse, a queimaria), mas apenas na cor e na figura. E que maior exemplo do que ser abarcado o grande hemisfério do céu por tão pequena superfície como é o olho? Repara que é tanta a sua pequenez, que há sábios que a julgam indivisível, insusceptível de sofrer alguma divisão natural. Apesar disso, o olho apanha as coisas conforme a sua capacidade visual, o seu tamanho e a sua natureza, mas não segundo a condição das coisas vistas em si próprias. É desta maneira que o nosso pequeno intelecto compreende a infinidade de Deus: conforme a capacidade e força intelectual do homem, e não segundo o pélago sem fundo da divina essência e imensa sapiência. A este conhecimento segue-se e responde o amor divino, conforme os recursos da vontade humana, que não é proporcionada à infinita bondade do excelso Deus. SOFIA- Diz-me se neste amor de Deus se mistura desejo. FILON- Sem dúvida que o amor divino jamais é destituído de ardente desejo, que é de alcançar aquilo que falta do conhecimento divino; daí que, aumentando o conhecimento, aumenta o amor à Divindade conhecida (...). (ABRAVANEL, 2001, p. 88,89)

Note-se que Leão Hebreu entende que o conhecimento de Deus conduzirá o ser humano a desejá-lo mais, aumentando seu amor pela Divindade. Aqui ele sugere ao leitor da obra: vamos ao *Diálogo Segundo*, busquemos conhecer a Deus em sua universalidade, e isto nos conduzirá ao próprio Deus entendido no *Diálogo Terceiro*, e conheceremos as coisas espirituais, o que tornará possível o encontro com a felicidade, na beatitude humana que se une a Deus, origem do amor. Explicando melhor:

FILON- Dizem que o nosso intelecto existe em princípio e como pura potência de intelecção, e que essa potência não é limitada a nenhuma espécie de coisas, mas é universal e comum a todas; e, como diz Aristóteles, a natureza do nosso intelecto está apta a entender e receber todas as coisas, tal como a natureza do intelecto agente, que é o que torna inteligíveis as semelhanças, ilumina delas o nosso intelecto e o leva a fazer todas as coisas intelectuais, ilumina e imprime no intelecto possível as coisas todas, o que afinal não é outra coisa senão ser reduzido da sua tenebrosa potência a acto iluminado pelo intelecto agente. Por conseguinte, a sua suprema perfeição e

felicidade deve consistir em serem reduzidas inteiramente de potência a acto todas as coisas que têm ser, pois que, sendo ele potencialmente aberto a todas, a sua felicidade e perfeição deve consistir em conhecê-las todas, de tal modo que nenhuma potência nem falha nele fique. É esta a última beatitude, o ditoso escopo do entendimento humano, no qual dizem que o nosso intelecto fica totalmente privado de potência e tornado actual, e em todas as coisas se une e converte no seu intelecto agente, que ilumina graças à remoção da potência, que causa a sua diversidade. Desta maneira o intelecto possível torna-se puro acto, e essa união é a suprema perfeição e a verdadeira beatitude, a que damos o nome de feliz *copulação do intelecto possível com o intelecto agente*. (ABRAVANEL, 2001, p. 91,92)¹⁰⁶

Porém, Sofia foge dos galanteios de Filon e ainda o *Diálogo Primeiro* terminará sem a consumação intentada pelo amante. Talvez no próximo encontro.

III.2 Epistemologia do Diálogo Segundo

“FILON - Se queres que falemos do nascimento do amor, convirá que, na presente prática, te informe primeiramente da comunhão do seu ser e da sua ampla universalidade; depois noutra oportunidade, falaremos do seu nascimento.” (ABRAVANEL, 2001, p.116)

Como percebido até aqui, os três discursos dos *Diálogos de Amor* foram construídos por Leão Hebreu com um encadeamento de ideias e argumentações que se expandem de forma lógica e interdependente. No primeiro deles há a definição do ser do amor, uma ontologia, onde se mostra vencido o aparente paradoxo entre amor e desejo do *Diálogo Primeiro*, infundindo a amizade como terceiro elemento, intermediário entre ambos. Agora, no *Diálogo Segundo*, o autor se dedica a expor a dinâmica da universalidade do amor, ou seja, por quais caminhos o amor nascido na Suma Beleza torna-se universalmente manifesto às suas criaturas inferiores pelo contínuo movimento dos corpos celestes, o que aqui identificamos como cosmologia. Adiante em seu texto, Leão Hebreu expõe como se dá o conhecimento, uma epistemologia, de sua teologia mosaica, uma metafísica, por meio da qual ocorre a plena união de amor entre Deus e o homem, microcosmo do universo (amor intelectual). Impõe-se

106 A referência a Aristóteles nesta citação encontra-se em *Ética a Nicômaco* (Arist. *Eth. Nic.* VI,10).

no *Diálogo Segundo, Da Universalidade do Amor*, não apenas discutir como o amor é comunicado ao mundo criado, mas também como o mundo criado apreende o conhecimento do amor.¹⁰⁷

O *Diálogo Segundo* inicia-se com linhas amistosas, registando cumprimentos e afagos verbais entre os amantes Sofia e Filon.¹⁰⁸ Muito rapidamente, o cortejo amoroso dá lugar às exigências de Sofia ao compromisso estabelecido por Filon no diálogo anterior de lhe desvendar a origem e genealogia do amor. Neste ponto inicial, não nos parece desprezioso que Leão Hebreu sugira um desmemoriar na alma de Filon dos compromissos firmados, como se o transpor de folhas de um capítulo a outro sugerisse uma nova vida a recordar de suas reminiscências, num gesto de evocação da teoria platônica, sob mãos do demiurgo a se manifestar no correr do *Diálogo Segundo*. Disse Filon que só se lembra de ter amado e sofrido com o desdém de Sofia e ele, queixoso de concluir o diálogo anterior sem consumir o amor, desabafa: ainda "que Caronte me passe pelo rio do esquecimento, e mesmo assim, se no além a alma se encontrar com algum sentimento, não está nunca sem paixão e martírio" (ABRAVANEL 2001, p. 115).

Para executar seu propósito, Filon tem um programa específico a cumprir: "FILON – Se queres que falemos do nascimento do amor, convirá que, na presente prática, te informe primeiramente da comunhão do seu ser e da ampla universalidade; depois, noutra oportunidade, falaremos de seu nascimento." (ABRAVANEL, 2001, p. 116). Para Filon, nosso entendimento só alcançará o ser do amor se, antes, compreendermos a comunhão do amor que nos é acessível universalmente, pois é "das coisas conhecidas que se passa a conhecer aquelas que se não conhecem" (ABRAVANEL, 2001, p. 116). O amante de Sofia tem por certo que a origem do amor se manifesta quando antes se compreende o modo como a comunhão do amor se estende nas coisas do mundo. Eis dado o roteiro para os *Diálogos Segundo e Terceiro*, respectivamente.

De modo geral, no *Diálogo Segundo* podem ser percebidas quatro divisões temáticas ou ênfases argumentativas (GOMES, 2017a, p. 48, 49) que conduzirão ao diálogo seguinte. Na primeira delas, Leão Hebreu, pela boca de Filon, pretende encontrar a presença do amor nas coisas, começando por identificar quais causas do amor se encontram nos seres vivos, fazendo-os amarem as coisas convenientes tanto quanto odiarem as inconvenientes. Em busca

107 As subdivisões de cada discurso nos *Diálogos de Amor* podem ser conferidas em GOMES (2017a, p. 44-51).

108 Soria Olmedo (ABRAVANEL, 2002, p. 85) indica que a troca de afagos entre Sofia e Filon na abertura do *Diálogo Segundo* teria servido de inspiração à relação entre Dameo e Dórida, no diálogo *Dórida*, de Damásio de Frias (1550-1600). Sobre a similaridade entre estes dois diálogos, confirmando a influência do autor judeu sobre o espanhol, ver: ASENSIO (1975).

das causas do amor, Leão Hebreu enumera a comunhão existente em homens, animais e outros elementos do mundo. Nos animais, a comunhão do amor tem por causa cinco motivos: 1. pelo desejo e pelo deleite da geração, como dos machos pelas fêmeas; 2. pela sucessão generativa, como dos pais pelos filhos; 3. pelo benefício, que o doador do amor gera no receptor; 4. instinto natural, pelo convívio não agressivo entre mesma espécie ou espécie semelhante; 5. continuidade da companhia, estabelecendo amizade mesmo entre espécies diferentes.

Os homens, entende Filon, nutrem entre si as mesmas causas de amor recíproco encontradas nos animais, porém, com uma importante ressalva: “o uso da razão torna-as mais intensas ou mais remissas, directa ou indirectamente, conforme a diversidade do fim dos homens.” (ABRAVANEL, 2001, p. 117). Por este motivo, depois que explicar à Sofia como as cinco causas de amor vistas nos animais são percebidas mais intensamente entre os homens, Filon apresenta um destaque de grande importância ao desenvolvimento da Teoria de Amor de Judá Abravanel. Diz ele: “Há nos homens duas causas do amor, das quais os animais estão totalmente privados.” (ABRAVANEL, 2001, p. 119). Quais sejam, a conformidade da natureza e compleição de um homem com outro, e as virtudes morais e intelectuais. Ouçamos os amantes se expressarem nesta descoberta:

SOFIA- Explica-mas. FILON- Uma é a conformidade da natureza e compleição de um homem com outro, que sem mais razões os torna amigos logo no primeiro encontro; e quando se não vê outra causa de tal amizade, diz-se que se harmonizam na compleição. Com efeito, existe uma certa semelhança ou correspondência harmônica de uma para outra compleição, assim como também se encontra ódio entre os homens sem causa aparente, a qual deriva de dissemelhança e desproporção das suas compleições. Os astrólogos dizem que esta conformidade amistosa procede da posição semelhante, ou seja, proporcional, dos planetas e signos celestes quando do nascimento de um e de outro; assim como a desconformidade e animadversão das compleições derivam da diferente e desproporcionada posição dos astros quando dos respectivos nascimentos. Esta causa de amor conhecemo-la nos homens, mas não nos animais. SOFIA- Qual é a outra? FILON- A outra são as virtudes morais e intelectuais, devido às quais os homens excelentes são muito amados pelas pessoas de bem. Os méritos daquelas virtudes originam o amor honesto, que é o mais digno de todos, visto que os seres humanos, sem qualquer outra causa, unicamente pela virtude e sabedoria, se amam eficazmente de amor mais perfeito e mais firme do que pelo útil e pelo deleitável. Naquelas duas qualidades todas as outras cinco causas de amor se compreendem. Só este é amor honesto, e provém da recta razão; por isso não se encontra nos animais irracionais. (ABRAVANEL, 2001, p. 120)

A partir daqui dois registros são necessários. Primeiro, inserção da astrologia como instrumento de análise das compleições e posturas humanas, permitindo que a investigação em Leão Hebreu relacione as esferas superiores às inferiores tendo o homem como conector destas relações. Esta ligação com o alto inaugura as concepções que envolvem a união de amor entre Deus e o ser humano, que resultará no exercício do Amor Intelectual. Até então, os olhares de Filon e Sofia se entrecruzavam num nível horizontal. Ao inserir as características astrais na argumentação, Leão Hebreu convida os amantes a olharem para o alto e admitirem as esferas superiores em seu campo de possibilidade existencial. Segundo registro: nota-se que neste *Diálogo Segundo*, com maior força, Leão Hebreu faz uso da dualidade amor-ódio, caracterizando, respectivamente, um duplo movimento de inclinação e repulsa, aproximação e afastamento. Esta dinâmica ambivalente principia num movimento vertical, das esferas inferiores aos círculos angelicais.

Para Leão Hebreu, o conhecimento precede o amor. A construção lógica dos três diálogos confirma isto. E este conceito se reverbera na inquietação de Sofia. Ela não compreende como o amor pode ser visto nos corpos não vivos, pois, disse ela: “nenhuma coisa se pode amar, se primeiro se não conhece, e os corpos insensíveis não têm a virtude cognoscitiva” (ABRAVANEL, 2001, p. 120). Esta inquietação de Sofia permite a Filon distinguir as três espécies de conhecimento, apetite e amor, quais sejam, a *natural*, que se encontra nos corpos não-sensitivos e os move a um fim conforme suas propriedades; a *sensitiva*, que se encontra nos animais irracionais, levando-os a seguir o que lhes convém e fugir do que lhes não convém, expressando as qualidades do amor útil e deleitável; e a *racional voluntária*, esta espécie de conhecimento e amor só é encontrada nos homens, diz respeito ao amor honesto, explica Filon, “porque brota da razão e é orientado pela razão, a qual, entre todos os corpos geráveis e corruptíveis, somente aos homens é concedida.” (ABRAVANEL, 2001, p. 121). Em todas estas espécies prevalece a ordenação: primeiro conhecer, depois apetecer ou amar, e então seguir para possuir.¹⁰⁹ E, reverberando *Metafísica*, III.2, Leão Hebreu enfatiza:

FÍLON- As coisas conhecem-se pelos seus contrários, pois, como diz Aristóteles, a ciência dos contrários é uma mesma. Se o contrário disto existe e se chama ‘ódio’, isto deve com toda a razão chamar-se ‘amor’. Porque, assim como nos homens o ódio voluntário é o oposto do amor, assim nos animais o ódio das coisas não convenientes para a vida é o contrário do amor

109 Comenta Andrés Olmedo (ABRAVANEL, 2002, p. 89, nota 4) que as definições empregadas por Leão Hebreu na distinção do conhecimento, apetite e amor são resultantes de conceitos presentes em Aristóteles (Arist. *Cael.* IV,3ss; Arist. *Ph.* IV.3) e Maimônides (*Guia dos Perplexos*: I.36; I.72; II.4).

das coisas convenientes para esta; e o animal foge de uma e segue outra, porque o ódio lha faz fugir, assim como o amor lha faz seguir. Nos corpos irracionais há natural amor do grave em relação ao baixo, e por isso o seguem, assim como fogem do oposto por o terem em ódio. Dá-se o contrário com o corpo leve, que ama o alto e odeia o baixo. E assim como em todos se encontra ódio, assim em todos se encontra amor. (ABRAVANEL, 2001, p. 122)

Para ele, os homens não participam apenas do amor voluntário e racional, mas também o acompanham o amor sensitivo e o natural, pois com o amor mais excelente encontram-se os menos excelentes, mas o contrário nem sempre ocorre. O Amor Sensitivo abarca o Amor Natural, e o Amor Racional abarca o Amor Sensitivo e o Amor Natural. E ainda que os corpos inferiores insensíveis não tenham potências cognoscitivas, eles “são orientados pela Natureza, que conhece e governa todas as coisas inferiores, ou seja, pela *alma do mundo*, numa recta e infalível cognição das coisas naturais para manutenção das suas naturezas” (ABRAVANEL, 2001, p. 122). Os corpos inferiores insensíveis são, assim, conduzidos pela força natural, força da natureza, também chamada Alma do Mundo, levados a conhecer seu fim (*telos*): conhece-apetece/deseja-ama. A Alma do Mundo manifesta-se como a mão que conduz os corpos irracionais a procurarem o seu próprio lugar e fim, conforme estabelecido pela reta cognição do Primeiro Criador, abarcando no universo a totalidade dos seres vivos inteligíveis, para nesta completude ordenada manifestar o belo.¹¹⁰

Assim, o amor pode ser encontrado no mundo inferior, e este amor se espalha na Alma do Mundo, sendo encontrado na relação existente entre os quatro elementos: terra, água, ar e fogo (ABRAVANEL, 2001, p. 115-129). Filon busca convencer Sofia de que o amor natural nasce e habita o elemento, sendo estes elementos (ar, água, terra, fogo) as cinco causas do amor encontradas nos animais. Para Filon, o amor conduz os elementos e corpos mortos aos seus lugares próprios e o ódio, aversão, aos lugares contrários. De modo natural esses elementos sempre expressam amor pela mesma espécie e buscam quietude juntando-se um com o outro, mas não com todos os outros ao mesmo tempo, posto que também se expõem e tendem ao afastamento. Filon nos explica melhor:

A terra foge à proximidade do céu e do fogo, e procura o centro, que é o mais afastado do céu; e apraz-lhe estar junto da água e junto do ar, mas por baixo e não por cima, pois, encontrando-se por cima, foge para a parte de baixo, e jamais descansa até estar afastada do céu o mais que pode. (ABRAVANEL, 2001, p. 124)

110 A esta altura do *Diálogo Segundo* o leitor poderá notar em Leão Hebreu influências recebidas de Platão, como no texto do *Timeu* (Pl. *Ti.* 30c), e de Plotino, como na *Enéada* (Plot. *Enn.* IV,3 e XI).

Percebe-se, assim, que Leão Hebreu estrutura sua argumentação por meio de uma dinâmica de aproximação e aversão entre os elementos, com o fim de proporcionar a construção mental que leve em conta uma ininterrupta movimentação, iniciando-se do alto a baixo, do céu à terra, passando pelo fogo, ar e água; entremeando amizade e inimizade entre os elementos que se dinamizam pelas qualidades que carregam: do calor ao frio, variando entre umidade e secura. “Em suma: o ar e o fogo, que, por estarem mais perto, recebem mais calor e benefício celeste, que é a vida dos corpos inferiores, amam mais o céu e, onde quer que se encontrem, aproxima-se e movem-se com ele no seu incessante movimento circular.” (ABRAVANEL, 2001, p. 125).¹¹¹ Este é o chamado amor social presente nos elementos.

Não se perca de vista que este é um diálogo onde a personagem masculina esforça-se para consumir uma relação íntima e unitiva com a personagem feminina. Por isto, todo o desejo de identificar a Terra como geradora das qualidades vitais dos elementos. "O céu, com seu movimento contínuo e com os raios do Sol e dos outros planetas e estrelas fixas do oitavo céu, aquece este globo do corpo morto que preenche toda a concavidade dentro do céu da Lua." (ABRAVANEL, 2001, p. 125).¹¹² O Céu ama a Terra como o homem à mulher, dando-lhe condições de vida, geração e nutrição. Fogo e ar, quente e seco, por impulso do Sol, movimentam-se; água e terra, úmida e fria, a imitar a concavidade da Lua e afastadas do orbe celeste, aquietam-se. “De sorte que esta [, a Terra,] é a própria e legítima mulher do corpo celeste, e os outros elementos são suas concubinas, pois é nela que o céu engendra toda ou a maior parte da sua geração; e ela torna-se ornada de tantas e tão diversas coisas.” (ABRAVANEL, 2001, p. 126). O Céu germina vida à Terra, e esta se torna mãe amorável das ervas, plantas e árvores. Inegável é a identificação que Leão Hebreu promove com a relação humana de geração e amor, na união dos corpos masculino e feminino.

A cosmovisão judaica do autor se faz notar quando remete o leitor de sua obra à relação conjugal primeva e edênica. Esta ênfase voltará na apresentação do homem cósmico, zodiacal, que liga o inferior sensível ao superior intelectual, fazendo do ambiente de movimento astrológico o local de realização do amor cósmico. Deste modo, Judá Abravanel constrói seu

111 Sobre a acomodação dos quatro elementos naturais, estabelecendo uma aproximação e afastamento conforme suas qualidades, provavelmente Leão Hebreu retirou de Aristóteles (Arist. *Ph.* IV.5; Arist. *Cael* IV.5), lidos por meio de Maimônides, *Guia dos Perplexos*, I, 36. Cf. MAIMONIDES (2018, p. 90-92)

112 Nesta citação, sem o dizer explicitamente, Leão Hebreu identifica a Terra e sua composição em quatro elementos com *Malkhut*, também chamada Reino, a décima esfera (*sefirah*) da Árvore da Vida (*ilan*), numa perspectiva cabalística. Importante ressaltar que todo o texto de Leão Hebreu foi construído em camadas de sentido esotérico, ocultando uma estrutura cabalística. Para uma maior compreensão desta estrutura cabalística que subjaz ao texto renascentista, ver: GOMES (2017a).

argumento de forma circular, de baixo para cima e de lá retornando. A maravilhosa correlação cósmica com o mundo natural da Terra conduz Sofia a romper-se em louvor ao Ser criador com o modo como executou sua obra. Disse ela: "Certamente maravilhoso é semelhante cuidado num corpo sem alma, como é a Terra; e muito mais digno de admiração o d'Aquele que a pôde fazer tão desvelada."¹¹³ (ABRAVANEL, 2001, p. 125).¹¹⁴ Esta preocupação criacional conduz o diálogo à ponderação sobre o modo como é compreendido o amor da geração nos elementos e na matéria de todas as coisas inferiores, ou seja, de que matéria são gerados. Para Filon, as coisas geradas a partir dos elementos assim o são pela união dos próprios elementos, fazendo-se necessário a existência de uma matéria comum a estes elementos, através da qual ocorrem as transmutações que conduzem a corrupção de um elemento ao outro no processo geracional. Explica Filon: "Chamam-lhe os filósofos 'matéria primeira', e os mais antigos *caos*, que em grego quer dizer 'confusão': porque todas as coisas, potencial e generativamente, estão nela juntas e em confusão; e dela se formam todas, cada uma de per si, difusa e sucessivamente." (ABRAVANEL, 2001, p. 128).

A partir daqui, Leão Hebreu começa a mencionar Platão como fonte segura de sua argumentação. Suas observações, considerando o *caos* como matéria primeira, reverberam passagens de *Timeu* (Pl. *Ti.* 49a) e o *Guia dos Perplexos* (I.17),¹¹⁵ trazendo Maimônides como interlocutor do platonismo de sua filosofia judaica. Adiante, desenvolve mais:

SOFIA- E que amor pode haver nessa matéria? FILON- Esta, como diz Platão, apetece e ama todas as formas das coisas geradas, como a mulher o homem. E como a presença actual de uma das formas não chega a saciar o seu amor, apetite, e desejo, enamora-se de outra que lhe falta e, deixando aquela, toma esta, de sorte que, não podendo aguentar conjuntamente todas as formas em acto, as recebe todas sucessivamente, uma após outra. Também possui, em muitas das suas partes, todas as formas em conjunto; mas como cada uma daquelas partes quer gozar do amor de todas as formas, é preciso que sucessiva e ininterruptamente se transmutem uma na outra; porque uma forma não basta para saciar o seu apetite e amor, o qual excede

113 A partir de concepções assim, nesta e noutras declarações atribuídas a Sofia, fortemente marcadas por declarações písticas de matriz judaica, deixei de considerar que a personagem feminina nos *Diálogos de Amor* fosse a reverberação do pensamento filosófico grego em oposição epistemológica à cosmovisão judaica, sendo aquela submetida a esta por força dos argumentos. No correr de minhas pesquisas entendi ser muito plausível que a personagem Sofia manifestasse na obra de Judá Abravanel a representação do sagrado feminino, interpretado cabalisticamente, ou seja, a manifestação da *Shekinah*. Para mais, ver: GOMES, 2014.

114 Esta e outras afirmações de louvor e crença no Criador que Leão Hebreu faz constar na boca de Sofia sugerem o ensino encontrado nos argumentos de Maimônides, no *Guia*, II.19, para fortalecer a Teoria da Criação *ex nihilo*, cf. MAIMÔNIDES (2108, p. 264-271).

115 Convém destacar um trecho de Rambam: "Os sábios das nações ocultavam nos tempos antigos os princípios da Criação e falavam deles de forma enigmática. Platão e quem o antecedeu chamavam a matéria de 'fêmea' e a forma de 'macho'. Tu sabes que há três princípios do que é gerado e perece: matéria, forma e privação particular que está sempre unida à matéria. Se não fosse a junção da privação à matéria, a matéria não receberia sua forma. Neste aspecto a privação faz parte dos princípios." (MAIMÔNIDES, 2018, p. 60).

em muito a satisfação: com efeito, uma só forma destas não pode faltar o seu insaciável apetite. E, assim como ela é causa da continua geração das formas que lhe faltam, assim ela própria é causa da contínua corrupção das formas que possui. Por esse motivo alguns a apodam de "meretriz", por não ter um único e firme amor a alguém, pois, quando o tem por um, deseja deixá-lo por outro. (ABRAVANEL, 2001, p. 128)

Em todas essas concepções, Leão Hebreu busca provar que a universalidade do amor se estabelece na comunhão e no movimento que se dão entre os elementos rumo a promovê-la. Movimento rumo à comunhão é uma expressão que bem descreve o *Diálogo Segundo*.

Na segunda divisão temática percebida no *Diálogo Segundo*, o amor é comunicado universalmente no conhecimento do mundo celeste, na união conjugal entre Terra e Céu,¹¹⁶ apresentando o homem como microcosmo do universo, sendo sua cabeça o simulacro do mundo espiritual, pois, por meio de sua cabeça, "o homem se torna simulacro não só do céu, mas de todo o universo corpóreo e incorpóreo ao mesmo tempo." (ABRAVANEL, 2001, p. 137). Tendo o Céu como modelo, o homem expressa em seu corpo uma justa harmonia de partes, numa tripartição¹¹⁷ assim explicada por Leão Hebreu:

Fílon- O corpo humano divide-se em três partes, tal como o mundo, uma em cima da outra. Na inferior, a primeira mais alta é constituída por uma teia, ou panículo, que tem o nome de 'diafragma' e divide o corpo pelo meio na cintura e vai até às pernas. A segunda, mais alta, situa-se por cima desta teia e vai até à cabeça. A terceira mais alta é a cabeça. A primeira parte contém os membros da nutrição e da geração: estômago, fígado, fel, baço, mesaraicos, intestinos, rins, testículos e pênis. E esta parte do corpo humano corresponde ao mundo inferior da geração no Universo; assim como neste se geram da matéria primeira os quatro elementos (fogo, ar, água e terra), assim nesta parte do corpo se geram do alimento, que é matéria primeira de todos os quatro os humores: a bÍlis quente, seca e subtil, da qualidade do fogo; o sangue, quente e húmido, suavemente temperado, da qualidade do ar; o flegma, frio e húmido, da qualidade da água; o humor melancólico, frio e seco, da qualidade da terra. (...) Fílon- A segunda parte do corpo humano contém os órgãos espirituais que se encontram por cima da teia do diafragma e vão até aos canais da garganta, isto é, o coração e os dois pulmões, direito e esquerdo: no direito, há três secções de pulmão, divididas; no esquerdo, duas. Esta parte corresponde ao mundo celeste. O coração é a oitava esfera estrelada com todo o celeste por cima dela, o *primeiro móvel*, que tudo move: roda igualmente, uniformemente, circularmente, e com o seu movimento ininterrupto sustenta toda a natureza corpórea do universo; e

116 Leão Hebreu interpreta a relação gerativa do Céu à Terra com o que acontece na relação humana entre homem e mulher, chamada por Sofia de "amor paternal do céu". Diz ele: "FILON- Em termos gerais, digo-te que, como o céu, pai das coisas geráveis, se move num movimento contínuo e circular sobre todo o globo da matéria primeira, ao mover-se e remexer todas as suas partes ela germina todos os géneros e espécies e indivíduos do mundo inferior da geração: assim como, movendo-se o macho sobre a fêmea e movimentando-a, ela procria filhos." (ABRAVANEL, 2001, p. 132).

117 Sobre a tripartição corpórea no ser humano: "Simulacro do universo, ao modo cabalístico, [o homem] contém os três mundos naturais, o generável, o celeste e o intelectual." (GOMES, 1981, p. 203).

procede dele qualquer outro movimento contínuo que se encontre nos planetas e nos elementos. (...) Fílon- A cabeça do homem, que é a parte excelente do seu corpo, é simulacro do mundo espiritual, que, segundo o divino Platão (não longe da opinião de Aristóteles), tem três graus: *alma*, *intelecto* e *divindade*. (ABRAVANEL, 2001, p. 142-144)

Ponderemos sobre este alto ensino de Leão Hebreu, aplicando em seu texto o aprendizado adquirido como médico dos reis, mesclado à ancestral sabedoria judaica, e relacionado ao seu saber astrológico. Tendo o homem como microcosmo e espelho do Universo, ele apresenta uma tripartição corporal equivalente à tripartição do universo, fracionado em mundos natural, celeste e espiritual, sendo a cabeça a condutora do ser que possui em si mesma outra tripartição: a *alma*, encontrada no cérebro, responsável pelo sentir e pelo movimento voluntário, e correspondente no mundo natural à alma do mundo ou alma sensitiva; o *intelecto possível*, "que é a última forma humana, correspondente ao intelecto do Universo, no qual se encontram as criaturas angélicas" (ABRAVANEL, 2001, p. 144); e por fim, e mais sublime em sua Teoria do Amor, o *intelecto agente*, ou princípio de divindade no homem, nas palavras de nosso autor:

quando com este [intelecto agente] se junta o [intelecto] possível, torna-se [intelecto] actual e cheio de perfeição e graça de Deus, copulado com sua sagrada divindade. Isto é o que no homem corresponde ao princípio divino, do qual todas as coisas se originam; para ele todas se dirigem e nele repousam como em fim supremo. (ABRAVANEL, 2001, p. 144), Colchetes acrescidos.

Deste modo, sem muito alarde, Leão Hebreu indica o cerne de suas concepções, num modesto parágrafo inserido entre várias argumentações. O ser possível transmutado em ser atual, buscado por Filon e Sofia no *Diálogo Primeiro*, mostra-se no *Diálogo Segundo* em forma de intelecto agente, ligado ao intelecto atual, ambos mediados pelo intelecto possível. Estas tripartições terão seu auge no *Diálogo Terceiro* quando se evidenciará a relação unitiva entre o ser humano e Deus, mediada pelo Amor Intelectual. Zev Harvey (2016) faz uma importante observação sobre a leitura de Harry Wolfson à interpretação que Crescas faz da tripartição da realidade, a árvore da vida, árvore sefirótica, que está descrita de forma esotérica na estrutura dos três capítulos que compõem os *Diálogos de Amor*.

Wolfson faz duas proposições no que concerne aos "três mundos" que, na opinião de Crescas, são aludidos em Isaías 6.3. De acordo com a primeira, eles são: o mundo dos anjos e das almas, o mundo das esferas celestes (*galgalim*) e das estrelas, e o mundo terreno. Essa proposição se fundamenta na interpretação de Crescas e outros do versículo. De acordo com a segunda

proposição, a preferida por Wolfson, os mundos não indicam entes externos à Divindade, mas as próprias *sefirot* divinas, as quais se dividem em mundo do intelecto [Keter (Coroa), Hokmá (Sabedoria) e Biná (Inteligência)], mundo da alma [Hesed, Gevurá, e Tiferet] e mundo corpóreo [Nesah, Hod, Yesod (Fundamento) e Malkhut (Reino)]. (HARVEY, 2016, p. 811)

Também pela cabeça do homem, fonte espiritual, os antigos exprimiam poemas que encerravam os sentidos literal (histórico) e moral (teológico) de suas realidades, estimulando princípios científicos por meio de seus mitos.¹¹⁸ Leão Hebreu entende que os poetas antigos compunham suas obras mostrando os mitos humanos ao mesmo tempo em que escondiam verdades espirituais profundas. Filon orienta Sofia a fazer uma leitura dos textos antigos desvelando três camadas interpretativas nesta ordem: primeiro, o sentido alegórico (mitológico); depois, o sentido literal (histórico); e por fim, o sentido moral (teológico) (ABRAVANEL, 2001, p. 149-151). Deste modo, intercambiavam filosofia moral com filosofia natural,¹¹⁹ quando de fato estavam expressando teologia de Deus e seus Anjos (ABRAVANEL, 2001, p. 130-157),¹²⁰ ou seja, para comunicar o nome de Deus às criaturas sem que estas corrompam suas virtudes comunicadas, os poetas utilizavam as características da alma intelectiva e expressavam os atributos imortais divinos aos homens que fizeram "coisas grandes e dignas de eterna memória, como as divinas." (ABRAVANEL, 2001, p. 156). Segundo entendia Leão Hebreu, os 'poetas' valiam-se dos mitos cosmogômicos e astrológicos porque temiam revelar a beleza dos atos históricos para não serem degenerados e corrompidos pelas mentes incautas (ABRAVANEL, 2001, p. 150, 196). Eis a razão dos muitos e variados mitos produzidos pelos homens em sua existência terrena.

118 James Novoa (2009a) identifica os registros mitológicos presentes no *Diálogo Segundo* como uma repetição quase literal da obra *De Genealogia deorum*, de Giovanni Boccaccio, apresentando os deuses mitológicos gregos como "teoria da presença do amor divino no universo segundo a quádrupla exegese dos textos sagrados e profanos defendidos pela patrística e pelo pensamento medieval cristão: historial, alegórico, literal e moral" (NOVOA, 2009a, p. 89).

119 A filosofia natural expressa por Leão Hebreu desce às minúcias, sugerindo, inclusive, que a virtude dos movimentos celestes, tanto no Céu como em todo animal perfeito, começa do alto, na cabeça, e à direita do céu. Segundo disse: "a direita é a parte onde o próprio movimento tem início, como é evidente no homem; e a face, ou seja, a parte dianteira, é aquela em que se inicia o movimento da direita." (ABRAVANEL, 2001, p. 140). Leão Hebreu especifica que a cabeça do Céu é o polo Antártico e o polo Ártico são seus pés, movimentando-se da direita para a esquerda, do oriente ao ocidente. Nisto, ele concorda com Aristóteles (ABRAVANEL, 2001, p. 141)

120 Neste ponto, considero que Leão Hebreu registra em sua filosofia natural a forma esotérica do movimento que confirma a comunicação de Deus e seus Anjos com suas criaturas inferiores. Quando defende que o movimento começa do alto e à direita, ele indica a dinâmica do descenso das virtudes divinas pelos 72 caminhos, relacionados aos 72 Anjos, descritos na Árvore Sefirótica. Assumindo o Modelo Teúrgico-Teosófico, e saindo de Keter, o movimento de descida inicia-se a partir da direita para Hokmah, Binah, Daat, Hesed, Gevurah, Tiferet, Netzah, Hod, Iesod, até alcançar Malkhut (IDEL, 2015a, p. 20-27; GOMES, 2017, p. 68, 103).

Por conseguinte, a terceira grande divisão temática do *Diálogo Segundo* diz respeito aos mitos da Antiguidade Clássica que reafirmavam o anseio erótico como forma de consumação do amor, e o texto discorre sobre os enamoramentos dos deuses como estudados na mitologia, nas constelações e no zodíaco, observando como o movimento dos corpos celestes, numa dinâmica de aproximação e afastamento, simbolizam a harmonia celeste (ABRAVANEL, 2001, p. 158-199). Eis um dos vários exemplos deste método interpretativo que são utilizados por Leão Hebreu:

FILON- A fábula reza que Mercúrio roubou as vacas de Apolo, e que, tendo sido visto por um indivíduo chamado Bato, lhe ofereceu uma vaca para que ficasse calado; mas, na dúvida, quis pôr à prova a lealdade dele: assumiu o aspecto de um outro, foi ter com Bato e prometeu-lhe um boi se revelasse quem tinha roubado as vacas. Bato disse-lhe tudo, e então Mercúrio, por medo de Apolo, converteu-o em pedra. Finalmente, como a verdade se tornasse manifesta a Apolo em virtude da sua divindade, este pegou no arco para alvejar Mercúrio, mas não conseguiu acertar-lhe por se ter tornado invisível. Em seguida, feitas as pazes entre ambos, Mercúrio deu de presente a Apolo a cítara, e este ofereceu-lhe a vara. Outros dizem que Mercúrio, tendo previsto a fúria de Apolo, à socapa lhe roubou as setas da aljava. Ao dar conta Apolo, embora estivesse irado, riu-se da astúcia de Mercúrio, perdoou-lhe, deu-lhe a vara e recebeu dele a cítara. SOFIA- Que quer significar esta fábula? FILON- Significa que os mercuriais são pobres, mas astutos quando se trata de alcançar com engano, dissimuladamente, alguma coisa da abundância e riqueza dos reis e dos grandes mestres, pois eles costumam ser administradores e secretários de reis pela habilidade mercurial que possuem: é isto que quer dizer o facto de Mercúrio ter roubado as vacas a Apolo, porque Apolo representa e torna poderosos os senhores; as vacas são as suas riquezas e abundâncias; e quando os príncipes estão irados contra eles por causa dos seus latrocínios, livram-se da ira deles com a astúcia mercurial, tirando-lhes os motivos dos quais lhes pode vir o castigo, e aplacando a fúria dos senhores conservam-se em sua boa graça. A sua baixa condição faz também que não sejam ofendidos pelas cóleras dos grandes mestres, porque lhes não opõem resistência. Com efeito, Mercúrio é o mais pequeno de todos os planetas, de maneira que os raios solares e seus ardores o prejudicam menos que a qualquer outro planeta. Chegados a bom acordo, Mercúrio dá a cítara e Apolo dá-lhe em troca a vara: quer dizer que o sapiente mercurial serve o príncipe com afinada prudência e com suave eloquência, representadas pela cítara, e ao mercurial sapiente o príncipe concede poder e autoridade, proporciona crédito e reputação à sua sabedoria; o que leva Platão a dizer que o poder e a sapiência se devem entrelaçar, pois a sapiência norteia o poder e a potência favorece a sabedoria. Significa também que, se o Sol e Mercúrio estiverem de acordo em conjunção perfeita, em bom lugar de nascimento e em bom signo, fazem o homem mercurial literato ser poderoso, e o homem solar e grande mestre ser sapiente, prudente e eloquente. (ABRAVANEL, 2001, p. 184,185)

É aqui onde a hermenêutica de textos antigos, comum à tradição judaica de preservação dos saberes ancestrais, se faz necessária.¹²¹ Leão Hebreu identifica no método literário renascentista, que se esmera em recuperar os símbolos mitológicos antigos, uma forma de comunicação através das camadas de sentido do texto. A isto Leão Hebreu denominou *Lei da Conservação da Ciência*, ou seja, a tentativa de ocultar a verdade com poesia do verso e da fábula. Filon nos explica melhor:

Filon- Quiseram dizer estas coisas com tanto artifício e concisão por muitas razões. Primeiro, porque julgavam ser odioso à Natureza e à Divindade revelar os seus excelentes segredos a todo o homem; e nisto tiveram certamente razão, porquanto esclarecer demasiado a verdadeira e profunda ciência significa transmiti-la a indivíduos que não estão à altura dela e em cuja mente ela se corrompe e adultera, como acontece a bom vinho em ruim vasilha. Desta adulteração deriva universal corrupção das doutrinas em todos os homens, e cada vez mais se corrompe ao passar dum engenho desajeitado para outro. Este mal procede de excessiva vulgarização das coisas científicas, e na nossa época tem-se tornado tão contagioso, devido ao muito falar dos modernos, que, com dificuldade se encontra vinho intelectual que se possa beber e que não esteja alterado. Nos tempos antigos, pelo contrário, encerravam os segredos do conhecimento intelectual dentro das cascas da fábula com desmedido artifício, para que os não pudesse penetrar senão engenho adaptado às coisas divinas e intelectuais, e mente capaz de conservar as verdadeiras ciências e não de as corromper. (ABRAVANEL 2001, p. 150)

Para Judá Abravanel, diferente dos antigos, Platão foi o primeiro a quebrar a Lei da Conservação da Ciência, desenvolvendo a forma de seu texto ao trocar o verso pela prosa, porém, preservando a fábula.

O divino Platão, querendo ampliar a ciência, arrancou-lhe um ferrolho, o do verso, mas não lhe tirou o outro da fábula; de maneira que foi ele o primeiro que infringiu parte da lei da conservação da ciência, mas ainda a deixou de tal modo hermética com o estilo fabuloso, que bastou isso para a sua conservação. (ABRAVANEL 2001, p. 152)

Aristóteles, porém, foi além e arrancou a poesia e a fábula, mantendo a prosa científica; ainda assim, o aluno de Platão entendia que não violou a lei da conservação do saber pois seus livros estavam publicados e ao mesmo tempo não-publicados. “É bem verdade que [Aristóteles] usou de tão admirável artifício no dizer tão sucinto, tão compreensivo e de tão profunda significação que isto bastou, em lugar do verso e da fábula, para conservação das

121 Para compreensão do método de escrita judaica de autopreservação cultural e religiosa, próprio da tradição cabalista, que comunica ao tempo em que oculta mensagem, ver STRAUSS (2015a).

ciências.” (ABRAVANEL, 2001, p. 152). É desta certa timidez de Platão que se queixará Leão Hebreu, por boca de Filon, pois, considerando-o um discípulo de Moisés, não expôs toda a verdade das *Escrituras Sagradas*, preferindo ainda manter o ensino sagrado envolvido em fábulas mitológicas, sendo o relato do andrógino,¹²² que oculta o relato bíblico da criação de macho e fêmea (*Gênesis* 2.21-24), o exemplo mais expressivo desta timidez textual.

Grande parte do *Diálogo Segundo* se detém na exposição e explicação das fábulas e mitos cosmológicos que relacionam as ações dos heróis mitológicos com as qualidades naturais dos planetas, caracterizados por seus movimentos lentos e rápidos, diretos e retrógrados, suspensos no orbe celeste tal como os órgãos internos do corpo humano (ABRAVANEL, 2001, p. 142),¹²³ dinamizando suas relações por meio dos graus de aproximação, afastamento e retrogradação, ou seja, aspectos benignos e malignos (ABRAVANEL, 2011, p. 190).

Olhando para o alto, Filon explica a Sofia que a concórdia e a harmonia existentes no orbe celeste interpretam as relações de amor no Mundo Inferior:

Sendo o amor e a amizade causa de toda a concórdia, e existindo nos corpos celestes maior concordância, mais firme e mais perfeita do que em todos os corpos inferiores, segue-se que entre eles existe maior e mais perfeito amor e mais perfeita amizade que nestes corpos inferiores. (ABRAVANEL, 2001, p. 164)

Reconhece-se o homem como um animal espiritual, engendrado no Mundo Inferior com a participação do Mundo Celeste (ABRAVANEL, 2001, p. 142,143), sendo seu coração equivalente ao Primeiro Móvel, a oitava esfera estrelada (ABRAVANEL, 2001, p. 143). Foi este vasto conteúdo astrológico que impressionou Friedrich Schiller, contribuindo para o desenvolvimento de seus estudos (CARVALHO, 1918, p. 36).¹²⁴

122 Pl. *Symp.* 189d-191d.

123 Neste ponto se evidencia a chamada astrologia médica, ou iatrologia, dominada por Judá Abravanel. No estudo da condição humana para tratar o corpo, cada parte do ser humano é compreendida à luz das qualidades que os astros expressam em suas rotas siderais. O corpo humano é dividido em três partes: a primeira, vai dos pés ao diafragma, diz respeito aos membros generativos e de nutrição (estômago, fígado, fel, baço, intestinos, rins, testículos, pênis); a segunda parte, do diafragma à base do pescoço, compreende os órgãos espirituais (coração, pulmões); por fim, a terceira parte menciona órgãos referentes à razão cognitiva (as sete fossas: olhos, ouvidos, fossas nasais, boca), do pescoço ao alto da cabeça. “FILON- A cabeça do homem, que é a parte excelente do seu corpo, é simulacro do mundo espiritual, que, segundo o divino Platão (não longe da opinião de Aristóteles), tem três graus: *alma, intelecto e divindade*.” (ABRAVANEL, 2001, p. 142-144)

124 Em carta escrita a Goethe, com data de 7/4/1797 (OLMEDO, 2009), Schiller compartilhou suas impressões após ler a obra de Leão Hebreu, em tradução latina da edição Pistorius: “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 coisas alquimistas com astrológicas e astronômicas é levada a uma verdadeira significação poética. Algumas

Na quarta divisão temática que finaliza o capítulo, o *Diálogo Segundo* volta a descender o argumento quando retoma reflexões sobre o amor no âmbito das criaturas corporais e sua manifestação no mundo inteligível (ABRAVANEL, 2001, p. 200-211). Convém ressaltar que o movimento encontrado nos *Diálogos de Amor* não se dá apenas no percurso crescente do primeiro ao terceiro discurso, do amor natural, do amor sensitivo e do amor racional, e de lá retornando, mas também na própria dinâmica interna de cada capítulo.

Importante aqui reafirmar o modelo dinâmico intentado por Leão Hebreu. Toda obra foi estruturada em tripartições que se repetem circularmente, ou melhor dizendo, de baixo para cima e de cima retornando para baixo. Deste modo, no *Diálogo Primeiro*, construído para equivaler ao mundo sensível, Judá Abravanel intenta conceber do uno ao múltiplo, e o múltiplo subindo a alcançar o uno. Para encontrar o ser do amor, ele principia em mostrar a partição desejo-amor. Logo após, sugere uma tríade: desejo-amizade-amor. Com o terceiro elemento surgido, que se mostra intermediário para promover equilíbrio entre excesso e escassez, o movimento inicial rumo ao alto se estabelece.

No *Diálogo Segundo*, ele nos convida a olhar para o alto e enxergarmos na harmonia celeste estabelecida pela amizade entre os astros a mesma dinâmica do *Diálogo Primeiro* de forma expandida, e isto só se dará com a definição clara de onde é possível perceber a presença do amor nos elementos naturais. Empédocles é aqui evocado,¹²⁵ não apenas pelo registro no texto de Leão Hebreu, mas também porque Judá Abravanel já fora instruído nisto através da obra de seu pai.

Os elementos se movimentam a partir das cinco causas do amor encontradas nos racionais e irracionais, numa relação de proximidade e afastamento, conforme as qualidades que carregam, segundo foram distribuídas pelo Criador. Aqui, entenda-se uma percepção do demiurgo platônico em *Timeu*. Conduzidos pela Alma do Mundo, os elementos aproximam-se ou afastam-se, quer dizer, amam-se ou odeiam-se, conforme suas qualidades, auxiliados pela Alma do Mundo, que tratará de estabelecer o amor social entre os elementos. Segundo a harmonia celeste proposta pela astrologia de Leão Hebreu, o sol ama a lua, seus planetas de influência amam-se uns aos outros, e todos juntos se amam. Esse amor do Céu é transmitido à Terra. Como nos lembra James Novoa (2009a), os *Diálogos de Amor* são "uma complexa teoria do amor cósmico que tem como base o movimento circular de Deus e a sua criação."

maravilhosas comparações dos planetas com membros humanos mereceriam ser transcritas." (CARVALHO, 2013b, s.p.)
125 Arist. *Metaph.* 996a5-10.

(NOVOA, 2009a, p.86). É deste modo que se dá a universalidade do amor, tema fundante do *Diálogo Segundo*.

III.3 Metafísica do Diálogo Terceiro

“Já expusemos que este intelecto que emana de Deus sobre nós é a relação entre nós e Ele. (...) Saiba que, mesmo que seja a pessoa mais sábia da verdade da Metafísica, quando afastares teus pensamentos de Deus e te ocupares totalmente da alimentação necessária ou de outros afazeres necessários, já cortastes o elo entre ti e Deus.”
(MAIMÔNIDES, 2018, p. 521,522).

Consideremos as palavras de Maimônides em epígrafe como resumo do que foi apreendido na leitura do *Diálogo Segundo*, preparando seu leitor para o *Diálogo Terceiro*. Por meio da cosmologia que se depreende do discurso anterior, Filon convence Sofia de que o caminho para a beatificação dos amantes conduz-os ao alto, pois de lá descendem as virtudes do amor honesto. A busca pelo amor intelectual garante a relação unitiva com Deus, esta é a característica da metafísica do amor presente no *Diálogo Terceiro*. Retroceder disto, ou seja, cuidar dos afazeres mundanos e necessidades corporais, rompe o elo com o divino. Isto posto, consideremos como Leão Hebreu apresenta sua mensagem nos laços de amor entre Filo e Sofia, e o que ocorreu quando Filo e Sofia mais uma vez se encontraram..

Percebe-se que o *Diálogo Terceiro* se mostra como ampliação dos temas expostos no capítulo anterior da obra e, conforme indicou João Vila-Chã (2011), foi construído para apresentar e debater a “natureza quase teológica acerca das origens do amor no universo” (VILA-CHÃ, 2001, p. 50). Por esta razão são esboçados no último diálogo mais temas internos que os outros diálogos precedentes. Existem, por isto, dez divisões temáticas que se destacam no *Diálogo Terceiro* (GOMES, 2017a, p. 50, 51). Na primeira, são mencionados os sentidos naturais como canais de interpretação intelectual do mundo (ABRAVANEL, 2001, p. 215-235). Repetindo a dinâmica encontrada nos demais capítulos, Leão Hebreu abre o

Diálogo Terceiro tratando de temas menores, comuns à interação entre amantes, no ambiente do sensível, para depois projetar a argumentação superior, rumo à contemplação do belo.

O diálogo inicia-se com Sofia cobrando de Filon que ela seja percebida pelo amante. Filon explica que esteve "a tratar de algumas necessidades daquela parte que menos vale." (ABRAVANEL, 2001, p. 215), numa clara alusão às necessidades fisiológicas, saciamento dos sentidos próprios ao mundo natural. Se no diálogo anterior, a argumentação se concluiu elevada, próxima ao sumo Deus e aos corpos celestes, agora Leão Hebreu identifica no texto de onde parte a narrativa do *Diálogo Terceiro* rumo ao alto. Aqui, Sofia se apresenta como detentora de conhecimento de si e de seu amante, enquanto Filon mostra-se ignorante e desejoso da contemplação do belo:

FILON- Já que gostas que eu exprima aquilo que já sabes, digo-te que a minha mente, recolhida, como costuma, na contemplação da beleza em ti formada e nela por imagem gravada e sempre desejada, fez-me descurar os sentidos exteriores. SOFIA- Ah! ah! Fazes-me rir! Como se pode com tanta eficácia gravar na mente aquilo que, estando presente, não consegue entrar pelos olhos abertos? FILON- Dizes a verdade, Sofia; pois se a tua radiante formosura me não tivesse entrado pelos olhos, não me teria podido traspasar tanto, como fez, os sentidos e a fantasia, nem, penetrando-me até ao coração, teria tomado por morada eterna, como tomou, a minha mente, enchendo-a da escultura da tua imagem; que não tão depressa os raios do Sol perpassam os corpos celestes ou os elementos que lhe estão debaixo até à Terra, como em mim fez a imagem da tua beleza, até se instalar no centro do coração e no coração da mente. SOFIA- Se fosse verdade o que dizes, ainda mais para admirar seria que, estando eu tão profundamente enraizada no teu ânimo e senhora absoluta, agora com grande custo me sejam abertas as portas do teu ver e ouvir. (ABRAVANEL, 2001, p. 216, 217)

Leão Hebreu identifica os olhos e os ouvidos como vias receptoras do conhecimento que conduz a imagem do belo ao coração. Por esta razão, Filon estabelece a distinção entre sono e contemplação. Embora ambos se assemelhem a um êxtase amoroso pela ausência de movimento físico, o sono favorece a virtude nutritiva, retirando o espírito para o ventre, onde se localizam as partes inferiores do corpo, enquanto a contemplação estabelece um êxtase, uma semi-morte, e favorece a virtude cogitativa, visto que impulsiona o espírito para o cérebro, que é a parte alta do corpo (ABRAVANEL, 2001, p. 219). Percebe-se que o autor recria na mente do leitor o diagrama corporal, e a interface baixo-alto.¹²⁶ O sono supõe uma

126 A cada diálogo, Leão Hebreu repete os princípios expostos, reafirmando fundamentos estabelecidos, e amplia para novas argumentações que serão apresentadas no correr do texto. Exemplo deste método está no seguinte parágrafo: "FILON- A estância da virtude vital é no coração, que está no peito, e este é o meio entre a parte inferior do homem, que é o ventre, e a parte superior, que é a cabeça; analogamente, é o meio entre a parte inferior, nutritiva, que está no ventre, e a parte superior, cognoscitiva, que está na cabeça. É por seu

aparente perda de sentidos, no entanto, seus órgãos vitais estão em pleno movimento interno. Na contemplação, ao contrário, embora as percepções estejam ativas, todo seu ser está dominado no propósito de contemplação e desejo. "Tal como no *Fedro*, Hebreu lembra que os bem-aventurados são aqueles que estão destinados à graça da contemplação da beleza divina, por via do êxtase e do adormecimento dos sentidos, como um transporte místico." (LOUSA, 2017, p. 75). É o pleno ato de sua alma. Explica Filon:

quando o amante se encontra em êxtase a contemplar no que ama, nenhum cuidado ou memória tem de si próprio, nem em seu benefício faz alguma operação natural, sensitiva, motiva ou sequer racional; antes pelo contrário, está em tudo alheado de si próprio, pertença do que ama e contempla, em que se converte totalmente. Na verdade, a essência da alma é seu próprio acto, e quando se concentra para contemplar intimamente um objecto, para este se transfere e este é a sua própria substância, deixando de ser alma e essência de quem ama, mas apenas espécie actual da pessoa amada. (ABRAVANEL, 2001, p. 220)

Filon precisa afirmar a importância da contemplação, pois por ela poderá discorrer sobre a importância da alma que, apesar de ser una e indivisível, estende-se "por todo corpo e dilatando-se pelas suas partes exteriores até a superfície, derrama-se por diversas operações respeitantes ao sentido e ao movimento e à nutrição." (ABRAVANEL, 2011, p. 220). Ele assim argumenta, comparando a alma ao sol, que se dilata e espalha-se pelos raios de suas virtudes e, por conseguinte, permite compreensão, ao que "dizia Platão que a alma é composta de si e doutra coisa, de indivisível e de divisível, e diz que é número que move a si próprio" (ABRAVANEL 2001, p. 222).¹²⁷ Eis as reafirmações de simulacro, necessárias à Teoria de Amor construída por Leão Hebreu. Alma comparada ao Sol; sol visto como luminar comparável ao fogo; fogo que ilumina o intelecto; mito da caverna¹²⁸ reinterpretado:

FILON- Nenhuma destas duas vistas, a corporal e a intelectual, pode ver sem luz que a ilumine; e a vista corporal, ocular, não pode ver sem a luz do Sol que ilumina o olho e o objecto, isto é, o corpo vê e ainda o meio e a distância interposta entre o olho e o objecto seja de ar ou de água ou de outro corpo transparente, ou diáfano. SOFIA- O fogo e os objectos luzentes também nos iluminam e fazem ver? FILON- Sim, mas de modo imperfeito, na medida em que participam da luz do Sol, que é o primeiro lucífero, sem a qual -

intermédio, pois, que no ser humano se ligam estas duas partes e virtudes; de forma que, se não existisse o vínculo representado por esta virtude, a nossa mente e alma desprender-se-ia do corpo durante as contemplações mais afectuosas, e a mente voaria para longe de nós completamente, ficando o corpo sem alma." (ABRAVANEL, 2001, p. 221). Aqui, Leão Hebreu aplica o ensino salomônico: "Sobre tudo o que se deve guardar, guarda o coração, porque dele procedem as fontes da vida." (Pv 4.23)

127 Conceção retirada de Platão no *Timeu*, (Pl. *Ti.* 35a).

128 Pl. *Resp.* 514a-520a

recebida directamente dele, ou doutra maneira por hábito e forma compartilhada - nunca o olho poderia ver. Assim, a vista intelectual jamais poderia ver e entender as coisas e razões incorpóreas e universais, se não fosse iluminada pelo intelecto divino; e não só ela, como também as imagens que estão na fantasia (e das quais a virtude intelectual toma o conhecimento intelectual) são iluminadas pelas espécies eternas que existem no intelecto divino, as quais são exemplares de todas as coisas criadas e preexistem no divino intelecto assim como na mente do artífice preexistem as espécies exemplares das coisas produzidas, que são a mesma arte (e a estas espécies só chama Platão "ideias"); de tal maneira que a vista intelectual, o objecto e ainda o meio do acto inteligível, tudo é iluminado pelo intelecto divino, tal como pelo Sol a vista corpórea com o objecto e meio. É, pois, evidente que o Sol no mundo físico visível é simulacro do entendimento divino no mundo intelectual. (ABRAVANEL, 2001, p. 224)

No correr do *Diálogo Terceiro*, Leão Hebreu contrapõe Platão e Aristóteles em diversos pontos. O primeiro deles está em distinguir se o conhecimento das virtudes alcança o intelecto humano por meio da visão que "se realiza mediante a representação da espécie do objeto na pupila do olho" (ABRAVANEL, 2001, p. 228),¹²⁹ como entendia Aristóteles ou, de forma distinta dos peripatéticos, como concebia Platão.¹³⁰ Esta distinção voltará à tona na distinção das inteligências que guiam os orbes celestes, seja como causa eficiente ou em busca de um fim (ABRAVANEL, 2001, p. 316-319).¹³¹ E aqui uma nova tríade se forma na estrutura dos *Diálogos de Amor*: objeto, meio e ato; respectivamente, Suma Beleza e as causas eficiente e final do amor.

O diálogo desenvolve para mostrar a participação do intelecto à alma humana, e reflexões sobre o amor intelectual (ABRAVANEL, 2001, p. 236-238). Esta última parte da obra de Leão Hebreu está repleta de simulacros que ajudam seu leitor à contemplação da Suma Beleza. Luz e sombras na relação da Lua com o Sol, simulando cópula perfeita como em eclipse no céu e os seus diversos efeitos à Terra, simulacro do corpo, a depender das quadraturas lunares, fazem lembrar os estágios de mutação da alma que padece no corpo

129 Tendo por referência a obra aristotélica (Arist. *De An.* II.7), Leão Hebreu ressalta a importância do olho humano como mediador das luzes emanadas pela Suma Beleza. Segundo entende, o olho está a serviço do intelecto, pois ele "vê as coisas que estão na última circunferência do mundo e nos primeiros céus, mediante a luz abarca todos os corpos longínquos e vizinhos, e aprende sem esforço todas as suas espécies, conhece as suas distâncias, as suas cores, o seu brilho, a sua grandeza, a sua figura, o seu número, o seu sítio, os seus movimentos, e tudo o que pertence a este mundo, com suas muitas e particulares diferenças, como se o olho fosse um espião do intelecto e de todas as coisas inteligíveis. Por isso Aristóteles diz que amamos o sentido da vista mais do que os outros sentidos, porque mais que todos os outros alimenta o nosso poder cognoscitivo." (ABRAVANEL, 2001, p. 227).

130 *Pl. Ti.* 45-47c

131 Leão Hebreu preparou as bases desta distinção quando Filon esclareceu a Sofia que "São mais necessários [o tato e o paladar] à vida corporal, enquanto a vista o é para a vida espiritual da inteligência, sendo, portanto, mais excelente no instrumento, no objecto, no meio e no ato." (ABRAVANEL, 2001, p. 226) Colchetes acrescidos.

quando eclipsada da luz intelectual. As belas palavras de nosso autor em representar o anseio da alma pela luz do intelecto, recebem exemplo nas figuras bíblicas de Moisés e Arão, que obtiveram uma morte beatífica, a morte feliz, ao beijarem a divindade (ABRAVANEL, 2001, p. 237). Este alto conceito da filosofia judaica Leão Hebreu retirou de Maimônides:¹³²

Os sábios aludiram a este assunto a propósito das mortes de Moisés, Aarão e Miriam, e que os três morreram por efeito de um beijo, e disseram que o dito “E Moisés, o servo do Eterno, morreu ali na terra de Moav, conforme o dito (*al-pi*) do Eterno” (Deuteronômio 34.5), o que nos ensina que ele morreu por efeito de um beijo, assim como em relação a Arão foi dito 'por mandado (*al-pi*) do Eterno, e morreu ali (Números 33.38), e o mesmo aconteceu em relação à Miriam, que também morreu por efeito de um beijo, porém não foi mencionado em relação a ela *al-pi Hashem* ('pela boca de Deus') por ser ela uma mulher. (...) Os nossos Sábios notaram que este tipo de morte, cujo significado, na verdade, é estar resguardado da morte havia acontecido com Moisés, Arão e Miriam. (MAIMÔNIDES, 2018, p. 526,527)¹³³

Portanto, morrer diante de Deus em contemplação da Suma Beleza é, na verdade, ser resguardado da morte. Assim como a Lua transfere a luz do Sol à Terra, esboça Leão Hebreu, também a alma, "com as suas mutações transfere a luz do intelecto para o mundo corpóreo" (ABRAVANEL, 2001, p. 239). Em sentido amplo, o Amor Intelectual que ilumina o ser humano se dá quando a Alma Intelectiva, que transmite a luz da Suma Beleza, ilumina a Alma do Mundo e a visão beatífica se realiza no mundo inferior, sendo o ser humano cabeça e primeiro beneficiário dentre as criaturas.

Em seguida, surgem as reflexões sobre os efeitos do amor não correspondido sobre os amantes (ABRAVANEL, 2001, p. 239-245), e os amantes debatem sobre a essência do amor e qual seja sua natureza, o que levará às questões estéticas e metafísicas relacionadas: o sentido do bom e do belo na deleitação do amor (ABRAVANEL, 2001, p. 246-267). No *Diálogo Terceiro*, definir o amor de forma mais apropriada também se torna uma pauta compreendida por Leão Hebreu em ambos, Platão e Aristóteles.

Importa aos amantes definir se o amor que buscam é um fim em si mesmo ou desejo das coisas que faltam, e se o que desejam e gostam virá a ter existência real, pois, "se a não tiver, e, estando na mente, que seja em acto tal como é em potência, e, se existe em acto e o não temos, que o tenhamos, e, se já o temos no presente, que o possamos fruir sempre, e esta

132 MAIMÔNIDES, *Guia dos Perplexos*, III.51

133 Registre-se que Leão Hebreu não menciona Miriam em qualquer passagem dos *Diálogos de Amor*, portanto, no tema da morte beatífica, quando o fiel beija a Deus, a irmã de Moisés não é considerada. De fato, Maimônides justifica a morte de Moisés e Arão diante da face de Deus a partir de textos da *Torá*, algo que não ocorre em referência a Miriam. Neste sentido, Judá Abravanel mostrou-se mais escriturístico que Rambam.

fruição futura ainda não existe, sentindo-se sua falta" (ABRAVANEL, 2001, p. 253). Para Leão Hebreu, a definição platônica é a que mais se aproxima do suprimento desta necessidade na relação amorável tanto em ato quanto em potência, pois, diz Filon, "Platão define o amor como apetite de coisa boa, para a possuir, e possui-la sempre, porque no 'sempre' se inclui a falta permanente" (ABRAVANEL, 2001, p. 253).¹³⁴ Segundo entende Leão Hebreu, o amor é ser em ato do desejo que é ser em potência, de modo tal que o ato, o ser do amor que divinamente se consoma no encontro dos amantes, não anula o desejo, mas o envolve e o possui, numa falta que será permanentemente suprida. Rememorando o *Diálogo Primeiro*, a potência do desejo sempre se atualiza no amor em ato, pois "o amor é o desejo de coisa bela (como pretende Platão)" (ABRAVANEL, 2001, p. 259). Outro exemplo desta comparação de definições entre os grandes filósofos inspiradores de Leão Hebreu pode ser encontrado nas palavras de Filon:

Filon- Quem melhor do que Aristóteles, quando na sua *Política* diz que o amor não é outra coisa senão querer bem para alguém ou para si próprio ou para outra pessoa? Repara como, para o generalizar a toda a espécie de amor, o não definiu como belo, mas sim como bom, galante e concisamente incluindo nesta definição uma e outra espécie de amor, pois se o amante quer bem para si próprio, é porque lhe falta a ele, e se o quer para outra pessoa que ame, é porque falta apenas a essa pessoa amada ou amiga, não já ao amante, como é o amor de Deus. Portanto Aristóteles, que definiu o amor universalmente pelo bom, incluiu o amor divino; Platão, que o definiu especificamente pelo belo, deixou-o de fora, porque o belo não assinala falta senão no amante, a quem lhe parece belo. (ABRAVANEL, 2001, p. 261)¹³⁵

Estas questões provocarão oportunidade para cinco questionamentos que nortearão o *Diálogo Terceiro* até sua conclusão: primeiro, questiona-se o nascimento do amor, SE ele teve origem (ABRAVANEL, 2001, p. 268-273); segundo, pergunta-se QUANDO o amor nasceu, e define-se que o primeiro amor é do primeiro amante ao primeiro amado, tudo reunido em Deus (ABRAVANEL, 2001, p. 274-296); terceiro, considera-se ONDE nasceu o amor, abre-se oportunidade para debate sobre a temporalidade do mundo: criado *ab aeterno*, *ex novo* ou *ex nihilo* (ABRAVANEL, 2001, p. 297-385); quarto, deseja-se saber DE QUEM nasceu o amor (ABRAVANEL, 2001, p. 386-395); e quinto, um duplo questionamento sobre o POR QUÊ e PARA QUE FIM nasceu o amor (ABRAVANEL, 2001, p. 396-413). Estão aqui

134 Pl. *Symp.* 201e-201b; 204b-e

135 A citação indireta que Leão Hebreu faz aqui à obra *Política*, de Aristóteles, melhor parece ser encontrada em *Retórica*, II.4.

inseridas as quatro causas aristotélicas,¹³⁶ sendo as causas eficiente e final as que mais apresentarão distinção entre Platão e o Estagirita, no pensamento de Leão Hebreu.

Vencidas as preliminares argumentativas na introdução do *Diálogo Terceiro*, muitas delas, inclusive, relembrando e repetindo afirmações expostas nos diálogos anteriores, Leão Hebreu desenvolve seu texto com objetivo de concluir a ascensão de sua obra rumo à união beatífica com a Suma Beleza. É o que deseja Filon, nas tentativas de união copulativa com Sofia, e é o que deseja Sofia instigando em Filon maiores ponderações na busca do amor.

À primeira pergunta de Sofia, se o amor nasceu, se teve origem, Filon responde que o amor é necessariamente originado de outrem, portanto, não inaugurou a eternidade. A primeira razão para esta concepção é que "o amante precede o amor, como agente ao acto, e assim é forçoso que o primeiro amante preceda e cause o primeiro amor." (ABRAVANEL, 2001, p. 268)

FILON- Tens mais jeito para fazer perguntas do que para dar respostas, ó Sofia, pois é o contrário: causa agente é o amado, que engendra o amor no ânimo do amante, e o amante é quem recebe o amor do amado; de forma que o amado é o verdadeiro pai do amor que gera no amante, e este é a verdadeira mãe, a qual pare o amor de que foi engravidada pelo amado; e o pare semelhante ao pai, porque o amor se remata no amado, que foi o seu princípio generativo. Por conseguinte, o amado é a primeira causa agente, formal e final, do amor, como genuíno pai, e o amante é só causa material, qual mãe grávida e parturiente. É isto que entende Platão, quando diz que o amor é parto em Beleza: tu sabes que o Belo é o amado, e que a pessoa amante, já engravidada por este, pare o amor, belo e amado como o pai, e a ele o dirige como a seu último fim. (ABRAVANEL, 2001, p. 269)

A interrelação entre amado e amante provoca em Sofia questionamentos quanto ao critério de subordinação no amor, bem como se há multiplicidade e necessidade no ser divino.

A resposta a estas questões pode ser assim resumida:

Quanto à subordinação, questionando-se quem é superior ou inferior, em relação a quem serve e é servido; "(...) deve admitir que cada um deles é inferior e superior ao outro, o que seria uma contradição", sugere Sofia. A isto, corrige Filon a lógica formal de Sofia, propondo resposta que está além da lei de não-contradição: "cada um deles, enquanto ama, é inferior ao outro, e lhe é superior enquanto é amado" (ABRAVANEL, 2001, p. 270). Apoiando-se em Aristóteles, interpretado por Averróis, Filon lembra que Deus, como motor do primeiro movimento, "na sua simplicíssima unidade, tem mais do sumo e supremo, enquanto é amado de si próprio, do que enquanto se ama a si próprio, tanto mais isso se dará em outros dois que se

136 Arist. *Ph.* II.3 194b23-195a3; Arist. *Metaph.* A.3 983a24-b6.

amem reciprocamente (...)”(ABRAVANEL, 2001, p. 271). (GOMES, 2017a, p. 73)

Isto posto, porém, Sofia sugere que, segundo Platão no *Banquete* (Pl. *Symp.* 178e-180c), o amante é mais divino que o amado por se encontrar arrebatado pelo *furor divinus*¹³⁷ *divino*.¹³⁸ No entanto, explica Filon, esta proposição dita pelo personagem Fedro, foi desmerecida por Sócrates, afirmando que o amor não é um deus, visto não ser belo, antes, desejo da beleza. Por isto, diz Filon, "a divindade reside no amado, e não no amante, porque o amado é belo em acto como Deus e o amante que o deseja é belo só em potência." (ABRAVANEL, 2001, p. 272).

Em busca de responder ao segundo questionamento de Sofia a Filon, sobre quando nasceu o amor, Leão Hebreu, permite em seu texto ocasião para afirmar a temporalidade do mundo. Bem, o primeiro amor conhecido dos homens é o divino, sendo que através dele Deus criou o mundo, assim entende Filon. Se os homens estão concordes quanto à eternidade de Deus, não o estão, porém, sobre a eternidade (*ab aeterno*) ou temporalidade do mundo. Aristóteles e os Peripatéticos defendem que o mundo foi *ab aeterno* produzido por Deus, diz Filon. Discordante desta corrente, Leão Hebreu propõe por boca de Sofia a explicação para uma aparente contradição deste estendimento:

SOFIA- E que diferença haveria, então, entre Deus e o mundo, se ambos existissem *ab aeterno*? FILON- A diferença entre eles continuaria grande, pois Deus fora *ab aeterno* produtor, e o mundo teria sido *ab aeterno* produzido: causa eterna, um; efeito eterno, outro. Mas os fiéis, e todos

137 Para um estudo sobre a influência de Leão Hebreu na obra de Giordano Bruno (1548-1600), principalmente na construção de sua obra *Heroic Frenzies* (1585), construída em forma de dez diálogos, ver: CANONE; SPRUIT, 2007, p. 384-386. Andrés Olmedo (2009) e David Harari (1992, p. 62-89) asseveram que Bruno assimilara a proposta de união do divino com o universo a partir da leitura dos *Diálogos de Amor*.

138 Segundo Marsílio Ficino, esse furor é sinônimo de "alienação da mente" (FICINO, 1996, p.146), provinda de duas origens: enfermidade humana e ação divina; a alienação humana é chamada de loucura, a alienação divina denomina-se furor. Ficino explora o tema do furor divino em diversos trechos de seu Comentário ao *Banquete*: "(...) o furor divino é esclarecimento da alma racional, pelo qual Deus retira a alma das coisas superiores às inferiores, e das inferiores às superiores. (...) o furor divino é aquele que se eleva às coisas, como se manifesta na sua definição" (FICINO, 1996, p. 158,160). Para Ficino, quatro são as espécies de furor divino: furor poético, mistério, vaticínio e afeto do amor. O último é o mais poderoso, os outros formam a força do amor, e o amor é o fim a que todos almejam. O furor divino como afeto do amor é o que nos aproxima de Deus. Conclui Ficino: "o verdadeiro amor não é outra coisa senão um certo esforço de voar para a divina beleza, estimulado pelo aspecto da beleza corporal" (FICINO, 1996, p. 162). Para compreensão da perspectiva ficiana do amor platônico, cf. PINTO (1999, p. 51-44). Matteo Soranzo (2011), ao examinar os motivos pelos quais Giovanni Pontano fez uso da autoridade poética expressa em termos de causalidade astrológica, identificou no tema *furor divinus* uma discordância do napolitano para com o florentino: "Pontano's choice of using astrology to explain poetic authority is best understood as a response to Marsilio Ficino's theory of poetic frenzy (*furor*), which was becoming increasingly popular in the context of Aragonese Naples at the end of the Quattrocento." (SORANZO, 2011, p. 26). Analisando principalmente o poema *Urania*, Matteo Soranzo entende que "Pontano's astrological approach was a response to Marsilio Ficino's approach to poetic authority." (SORANZO, 2011, p. 35)

aqueles que acreditam na sagrada lei de Moisés, opinam que o mundo não existe *ab aeterno*, mas sim foi criado do nada num princípio temporal; e parecem ser desta opinião também alguns dos filósofos: um deles é o divino Platão, o qual no *Timeu* defende que o mundo foi feito e gerado de Deus, produzido do Caos, que é a matéria informe de que todas as coisas são geradas. E embora Plotino, seu seguidor, o queira voltar para a opinião da eternidade do mundo, afirmando que aquela platônica geração e feitura do mundo deve entender-se ter sido *ab aeterno*, todavia as palavras de Platão parecem admitir um princípio temporal, e é assim que entenderam outros ilustres platônicos. É bem verdade que ele considera eterno o Caos, de que são feitas todas as coisas, isto é, eternamente produzido por Deus; mas esse conceito não é compartilhado pelos fiéis, pois estes pensam que, até ao momento da criação, só Deus existia em ser, sem mundo e sem Caos, e que a onipotência de Deus criou do nada todas as coisas no princípio do tempo, visto que, na verdade, em Moisés não aparece com toda a clareza que ele admita matéria coeterna a Deus. (ABRAVANEL, 2001, p. 275,276)

Esta não é apenas a resposta a uma indagação, mas também a reafirmação dos fiéis.¹³⁹ Leão Hebreu estabelece por boca de Filon que seu texto é uma declaração de fé nos fundamentos legados por seus ancestrais. Não à toa 'recepção' seja uma tradução possível do termo hebraico 'cabala'. Nem por isto os filósofos são desconsiderados, mas suas afirmações de conhecimento estão subordinadas às interpretações que se coadunem à lei de Moisés. Leão Hebreu tem por objetivo desenvolver o que ele chamou de Sabedoria Teologal, e especificamos, para sermos mais precisos com seu pensamento, Sabedoria Teologal Mosaica:

FÍLON- Sendo eu moisaico [sic] na sabedoria teologal, cinjo-me a este segundo caminho, porque é realmente teologia moisaica; e Platão, como pessoa que tinha desta antiga sabedoria maior informação que Aristóteles, seguiu-a. Aristóteles, cuja visão das coisas abstractas foi um tanto mais acanhada, porque não tinha os ensinamentos dos nossos teólogos antigos, como os teve Platão, negou o que não pôde ver por estar oculto, juntou à Suma Sapiência a Primeira Beleza e, saciado desta o seu intelecto, sem olhar mais além afirmou ser aquela o primeiro princípio incorpóreo de todas as coisas. Platão, que tinha aprendido dos velhos no Egipto, pôde levar para mais longe a sua percepção, embora não conseguisse ver o princípio oculto da Suma Sapiência, ou Primeira Beleza, e fizesse dela segundo princípio do universo, dependente do Sumo Deus, primeiro princípio de todas as coisas. Embora Platão fosse mestre de Aristóteles durante tantos anos, nessa matéria divina o dito Platão, como discípulo que fora de nossos avoengos, aprendeu de melhores mestres do que Aristóteles [*aprendera*] dele, porque o discípulo do discípulo não pode alcançar o discípulo do mestre; e acresce que, apesar de Aristóteles ser subtilíssimo, não creio que o seu engenho pudesse levantar-se tanto na abstracção como o de Platão, nem ele quis como os outros acreditar pelas palavras do mestre aquilo que as próprias forças do seu

139 Quanto a este tema, Julius Guttman (2019) relaciona o posicionamento de Maimônides e a divergência de Don Isaac: "Para Maimônides somente a criação temporal do mundo era congruente aos requisitos da religião; [Isaac] Abravanel aceitou essa posição, embora não fosse demonstrável, mas apenas possível, do ponto de vista filosófico (como Maimônides havia indicado)." (GUTTMANN, 2019, p. 284)

engenho lhe não demonstrassem. SOFIA - Pois eu também vou atrelar a tua doutrina à platônica: entenderei o que puder, e quanto ao resto acreditarei em ti como em pessoa que vê melhor e mais além do que eu. Mas desejaria que me mostrasses onde é que Moisés e os outros santos profetas expressaram esta verdade platônica. (ABRAVANEL, 2001, p. 380)

Assim, não se estranha que Platão seja inserido e muito considerado dentro desta perspectiva de fé. Para Leão Hebreu, Platão tornou-se discípulo dos sábios judeus em suas viagens ao Egito, fazendo de si um seguidor de Moisés, mais que isto, um cabalista; esta é a razão de *Timeu*¹⁴⁰ ser citado e aceito na argumentação de Judá Abravanel, quase como declaração de fé. Como disse Pinharanda Gomes (1981), "a física leonina é a de *O Timeu*" (GOMES, 1981, p. 203).

Nos trechos seguintes do *Diálogo Terceiro*, Leão Hebreu promove uma argumentação dialógica entre Sofia e Filon quase *ipsis litteris* ao texto do *Guia dos Perplexos*,¹⁴¹ de Rambam (ABRAVANEL, 2001, p. 276-281). O que permite ao estudioso de sua obra reforçar a identificação de suas referências de pensamento. Primeiro, resumidamente, Sofia distingue as três interpretações vigentes sobre a criação do mundo. Depois, reafirma-se que os Peripatéticos advogam como eterna a matéria primeira e que o mundo deve ser análogo *ab aeterno* à natureza de quem o fez, nisto incluindo o tempo. Em oposição, expõe-se a opinião de Platão, o que permite a Leão Hebreu analisar o nível de compromisso pístico e epistêmico com que o aluno de Sócrates aderiu aos ensinamentos de Moisés, ou seja, até que ponto e de que modo Platão preferiu ser mais filósofo do que "crente na Lei" (ABRAVANEL, 2001, p. 279). Por fim, Filon expõe os argumentos que forçaram Platão a admitir logicamente que foram produzidos *ab aeterno* pelo sumo Criador não apenas o mundo, feito *ex novo*, mas também o Caos e a matéria do mundo (ABRAVANEL, 2001, p. 280).¹⁴² Eis o resumo destas ponderações:

FÍLON - Deus não é formado, nem tem forma, mas em si mesmo é suma forma. O Caos e cada uma das suas partes recebem d'Ele a sua parte de forma, e de ambos se fez o mundo formado e cada uma das suas partes formadas: é seu pai aquela divina formalidade, e mãe o Caos, ambos *ab aeterno*. Mas o perfeito pai produziu de si apenas a substância, mãe

140 PLATÃO, *Timeu*, 28b-c.

141 MAIMÔNIDES, *Guia dos Perplexos*, II,13; II.14; II.18. São apresentados, respectivamente, as opiniões dos fiéis e dos platônicos; as razões naturais e teológicas de Aristóteles; e a refutação aos peripatéticos.

142 Pinharanda Gomes (1981) assim interpretou esse trecho do *Diálogo Terceiro*, numa leitura mais espiritual: "O milagre é um processo que Leão Hebreu analisa pelo confronto das três teses sobre a criação do mundo: a da criação *ab aeterno* (Aristóteles e Averróis), a da criação *ab aeterno* da matéria ou do Caos, e a da criação *ex-nihilo*, de que todas as coisas foram produzidas do nada, tese esta que é a dos fiéis de Deus." (GOMES, 1981, p. 202, 203)".

imperfeita, e de ambos são feitos e formados *ex novo* todos os filhos mundanos, os quais recebem com a matéria a formalidade paterna. Logo, por esta razão não fútil, afirma Platão que o Caos foi criado *ab aeterno* por Deus, e que o mundo com suas partes foi feito e formado por Ele *ex novo* no acto da criação. (ABRAVANEL, 2001, p. 281)

O *Diálogo Terceiro* se mostra o ponto alto das argumentações de Leão Hebreu. Nele se manifesta sua metafísica do amor, central no platonismo judaico de Judá Abravanel, e a teologia de seus antepassados fortalece e molda as ponderações filosóficas. Um item significativo em seu platonismo judaico é o entendimento escriturístico que, entende ele, subjaz à filosofia de Platão, quais sejam, os fundamentos da crença judaica expressa em elementos cabalísticos. "Tal como Ficino e Pico della Mirandola se esforçaram por conciliar o seu cristianismo com a Academia (de Platão), assim também Leão Hebreu, o judeu de Portugal, tentou conciliar o seu judaísmo com a sabedoria platônica." (VILA-CHÃ, 2001, p. 44). E o pensador judaico que foi determinante para Leão Hebreu adotar esta visão de mundo foi Filon de Alexandria (25 a.C. - 50 d.C.). Filon, judeu helenista, escreveu comentários sobre o Pentateuco, unindo suas próprias interpretações ao ensino mosaico e à filosofia grega. Em suas obras propôs a hipótese de que a tradição mosaica e o ensino da *Torá* influenciaram a filosofia de Platão.¹⁴³ O alexandrino "interpreta o texto bíblico à luz da alegoria, ferramenta usada por pitagóricos e platônicos para interpretar os mitos gregos à luz do logos, ou seja, ele lê a Bíblia como mito" (LEONE, 2025, p. 16). Na leitura dos *Diálogos de Amor* percebemos o quanto Leão Hebreu é devedor dessa ferramenta interpretativa.

Fílon de Alexandria considerou haver uma relação entre o Intelecto ativo (*noûs*) e a matéria passiva no ato geracional do mundo. Comentando *A Criação do Mundo Segundo Moisés*, o Alexandrino repreende os que entendem o mundo como incriado e eterno. Sua preocupação é rejeitar a suspeita de inatividade de Deus no ato criacional, destacando ações de Sua providência. Mais uma vez, as similaridades entre Leão Hebreu e Fílon de Alexandria são aqui notadas:

[8] Moisés, que alcançou o ponto mais elevado da filosofia em si mesma e foi instruído pelos oráculos nas muitas e mais essenciais doutrinas da natureza, sabia perfeitamente que é de primeira necessidade existir uma causa ativa e uma passiva. A ativa é o Intelecto [*noûs*] do todo [*hóloi*],

143 Uma gama de autores respeitados, como Filon de Alexandria, Clemente de Alexandria, Aurélio Ambrósio, Aurélio Agostinho, sustentam esta mesma influência religiosa judaica sobre o fundador da Academia, durante suas viagens ao Egito. Para o estudo das possíveis relações entre Platão e Moisés, ver: McEVOY (1993); BEZERRA; GOMES (2020)

completamente puro e não misturado, superior à virtude, superior ao conhecimento, superior ao próprio bem e ao próprio belo; [9] a passiva, por si mesma inanimada e imóvel, é porém movida, configurada e animada que é este mundo. Quanto a este último, os que afirmam ser ele incriado não percebem que desse modo cortam pela raiz o que há de mais vantajoso e mais necessário para a piedade: a providência [*prónoia*]. (FILON DE ALEXANDRIA, 2015a, p. 60)

Mas não se deve considerar que em tudo Platão procedeu como os sábios judeus antigos. Na percepção de Leão Hebreu, o aluno de Sócrates não se expôs plenamente; ainda que reconheça em Deus poder para fazer tudo do nada, Platão prefere considerar que o mundo foi formado a partir do Caos, que para ele é eterno. Filon explica que "Platão considerou eterna a matéria primeira, a fim de apresentar a criação moisaica [sic] não desprovida de razão filosófica, porque quis ser, e parece, antes filósofo do que crente na Lei." (ABRAVANEL, 2001, p. 279). Com o fim de preservar o estatuto moral da fé judaica, entende Leão Hebreu, Platão conduziu a razão de seus argumentos para, ao mesmo tempo, considerar o Caos eterno e ainda assim defender o mundo feito *ex novo*. Filon explica de que modo Platão se beneficia em sustentar ambas concepções:

FILON- Vou responder-te primeiro à última pergunta: lucra em não contradizer aquele dito dos antigos longamente afirmado, que do nada nenhuma coisa pode fazer-se; e muito embora ele cuide que o mundo foi feito '*ex novo*', não afirma que foi feito do nada, mas sim do antigo e eterno Caos, matéria e mãe de todas as coisas feitas e configuradas. Também sabes que os primeiros que fabulosamente teologizaram acerca dos deuses defendem que antes do mundo existiu somente o grande deus Demogórgon, com o Caos e a Eternidade, que lhe eram companheiros. SOFIA- Este ditado antigo - que do nada, nada se faz- tem outra força de razão, que não o ser aprovado e admitido pelos antigos? FILON- Se não tivesse outra força de razão, não seria assim perfilhado e aprovado por tantos excelentes antigos. SOFIA- Diz lá o teu dito, e deixemos a autoridade dos velhos. FILON- Eu to direi, e servir-te-á não só de resposta ao segundo membro da tua pergunta, como também ao primeiro, juntamente com o segundo; e vais ver uma razão que obrigou Platão a conceber como tendo sido produzido '*ab aeterno*' pelo sumo Criador não só o mundo, feito '*ex novo*', mas também o Caos e a matéria do mundo. (ABRAVANEL, 2001, p. 279,280)

Sendo Deus Pai e o Caos mãe comum de tudo que possui matéria, o mundo é filho de ambos, dos céus às criaturas inferiores, todos formados de mesma matéria corpórea, gerável e corruptível, exceção aos anjos, que são seres espirituais, formados intelectivamente por Deus, sem corporeidade.

Sendo corruptível o mundo inferior, considera-se, então, que possui uma existência limitada, não eterna. De quantos anos? Os teólogos judeus anteriores a Platão afirmaram que

o limite de existência é de sete mil anos. Ao final de seis mil anos o Caos recolhe a si mesmo todas as coisas e repousa por mil anos, findos os quais torna a engravidar-se da Divindade, germinando o mundo, que volta a adquirir forma. E o ciclo volta a repetir-se até à sétima vez. Ao final dos quarenta e nove mil anos, dar-se-á a consumação final (ABRAVANEL, 2001, p. 284-286). Este é um conhecimento elevado que os filósofos gregos não podem alcançar, embora os cabalistas judeus, por recepção de saber em suas gerações, conseguem conferir esse tempo corruptível pela interpretação astrológica. A temporalidade do mundo exige de Leão Hebreu uma leitura apropriada da expressão “no princípio Deus criou o Céu e a Terra” (*Gênesis* 1.1) que considere a posição platônica sem negar a tradição recebida dos sábios judeus:

FÍLON - Têm outra maneira de ler o texto. Esta expressão “no princípio” pode significar, em hebraico, “antes”; dirás, portanto: “antes que Deus criasse e separasse do Caos o Céu e a Terra” (ou seja, o mundo terreno e o celeste), a Terra, isto é, o Caos, estava inútil e vazia; e com mais propriedade se exprime, porque, diz, estava confusa e selvagem, isto é, oculta; e era como que um abismo de muitas águas tenebrosas, sobre o qual soprando como faz sobre um pélagos um vento impetuoso, que torna claras as águas tenebrosas, íntimas e ocultas, arrancando-as para fora e provocando a seguir uma inundação, assim fez o divino Espírito, que é o Sumo Intelecto, repleto de “Ideias”. Este, comunicando-se ao tenebroso Caos, criou nele a luz por extracção das substâncias ocultas iluminadas da ideal formalidade, e no segundo dia pôs o firmamento, que é o céu, entre as águas superiores, que são as essências intelectivas, águas supremas do abissal Caos, e as águas inferiores; que são as essências do mundo inferior, gerável e corruptível. Assim dividiu o Caos em três mundos: intelectual, celeste e corruptível. Depois dividiu no inferior os elementos *água e terra*, e, posta a descoberto a terra, fê-la germinar ervas, árvores e animais terrestres, voláteis e aquáticos; e em seguida, no sexto dia, no fim de tudo, criou o Homem. Deste modo, sumariamente exposto, interpretam o texto estes da criação moisaica, e pensam que indica que o Caos existiu, confuso, antes da criação, e foi pela criação distribuído por todo o universo. (ABRAVANEL, 2001, p. 288-289)

Se a Divindade engravidou o Caos, ou seja, se o Espírito que é o Sumo Intelecto, cheio de Ideias fez gerar vida no mundo inferior, é "indispensável que a forma divina se imprima em nós" (ABRAVANEL, 2001, p. 293). A partir desta reflexão, a antropologia presente nos *Diálogo de Amor* se fortalece para expressar a razão pela qual o amor causa o nascimento do mundo. A Suma Beleza, em suas três naturezas amoráveis: amado, amante e amor, se vê refletida no Universo. Se Deus, como pai e amado, engravida o Caos, como mãe e amante, e lhe nasceu o mundo como amor, o ser humano também espelhará esta tripartição.

FILON- Também sob essa forma produtiva é não só lícito, mas até indispensável que a forma divina se imprima em nós, porque, assim como é

preciso que no nosso intelecto o *um* se multiplique em *três*, assim é necessário que nele se suceda aquela trina natureza, pois doutra maneira ficariam três naturezas separadas, e não uma só, e então o nosso intelecto seria mentiroso. Não se pode configurar a unidade com a multiplicação, se aquela multiplicação não retiver a unidade com a produção unitiva; por isso te disse que, na Divindade, a Mente - ou sapiência amante - provém 'ab aeterno' da Beleza amada, e o amor de ambos nasceu 'ab aeterno' do Belo amado, como de pai, e do Sapiente, ou seja, amante, como de mãe. E digo que o Amante foi 'produzido', não já que nasceu, porque não teve ambos os pais necessários para que nascesse, mas sim um único antecessor, como a mãe, Eva foi produzida de Adão, e o Caos e a matéria, mãe comum, do intelecto divino, que é pai universal; mas do Amor digo que 'nascem', porque foi engendrado de pai amado e de mãe amante, como de Adão e Eva todos os homens, e do intelecto e da matéria o mundo todo. Por isto que acabo de dizer-te, se quiseres, ó Sofía, erguer um pouco a tua mente, verás donde vem a tua produção e multiplicação das coisas. (ABRAVANEL, 2001, p. 293,294)

Erguer a mente para ver, é a recomendação de Filon. Um e muitos, unidade e diversidade, que se encontram no universo são explicados porque a Divina Beleza resplandeceu no intelecto primeiro universal das Ideais, agindo como pai e forma do universo, sendo amado e marido do Caos, mulher do intelecto primeiro. E como fruto deste amor divino nasceu o Universo, que lhe é matéria e prova de amor. Repetimos Filon, dito acima: "é preciso que no nosso intelecto o *um* se multiplique em *três*, assim é necessário que nele se suceda aquela trina natureza." (ABRAVANEL, 2001, p. 293). A que se refere, senão à tripartição intelectual que opera no ser humano: intelecto possível, intelecto agente, intelecto atual.¹⁴⁴ Sendo essa tripartição no homem - natural, sensitivo, intelectual - espelho da trina natureza criada no universo: mundo inferior, mundo celeste, mundo intelectual. Essa contínua repetição de ênfases tríplexes na cabala desenvolvida por Leão Hebreu em seu texto bem parece lembrar as "três concepções centrais que permeiam o sistema luriânico - limitação, destruição, reparação" (IDEL, 2015c, p.56).

Erguer a mente para ver o divino pode confirmar o sentido de propósito da existência humana resumido na relação unitiva desejada pelo homem. Em sentido cabalista, o conceito de reparação também serve a uma tríplex interpretação mística por se tratar da consciência que o ser humano exerce no seu esforço de restauração do cosmos; esse é o seu *tikkun*. O ser humano, como imagem e microcosmo do universo, promove um *ethos sefirótico* (GOMES, 2017a, p. 97), restaurando a Criação por meio da interpretação da *Torá* e da prática de

144 "FILON - A cabeça do homem, que é a parte excelente do seu corpo, é simulacro do mundo espiritual, que, segundo o divino Platão (não longe da opinião de Aristóteles), tem três graus: alma, intelecto e divindade." (ABRAVANEL, 2001, p. 144)

orações,¹⁴⁵ com as quais almeja ascender às esferas.¹⁴⁶ A *Torá*, triplicemente interpretada, pode ser concebida como: primordial, escrita e oral. "Nos pormenores, os cabalistas fazem corresponder a *Torá* primordial a *Hokhmah*, a *Torá* escrita a *Tif'eret* e a *Torá* oral a *Malkhut*." (GOETSCHHEL, 2010, p. 95, n.48). Essa tríplice percepção utiliza a *Torá* para estimular o potencial cósmico do homem. Melhor dizendo:

A *Torá* é também definida como uma totalidade, como um organismo vivo. Portanto, ela corresponde de um lado a essa totalidade que é o mundo da emanção, e de outro ao todo do homem. A cada preceito liga-se a um membro do corpo humano e a um princípio espiritual no alto. É pela observância dos preceitos que o homem pode então movimentar o mundo superior. O estudo da *Torá* e a realização das práticas conduzem o homem ao objetivo final possível de sua existência: a *debbekhut*, adesão a Deus. (GOETSCHHEL, 2010, p. 95)

Como entende Elliot Wolfson (2015, p. 327), por meio do estudo da *Torá* o fiel adere às asas da *Shekinah* e ascende para união com a divindade.¹⁴⁷ Convém, então, considerar que leitura Leão Hebreu faz da criação do ser humano, visto que na Teoria do Amor que expressa, o homem ocupa lugar de importância, sendo ele quem conecta todas as formas elementares e mistas do mundo inferior com a Suma Inteligência através da Alma do Mundo.

A antropologia de Leão Hebreu é conduzida à luz do mito platônico do andrógino, pois entende Judá Abravanel que Platão, como cabalista, anunciou verdades profundas sobre a formação do ser humano aos moldes da mensagem mosaica, sem, no entanto, deixar de recorrer às fábulas mitológicas, como essa encontrada em *O Banquete* (Pl. *Symp.* 189d-191d). É necessário saber interpretar o mito platônico. Neste sentido, o famoso aluno de Sócrates mais turvou o ensino do que esclareceu:

145 Importante considerar o conceito de bem-aventurança eterna existente na relação entre leitura e estudo da *Torá* e a prática de orações, nas visões de Maimônides e Crescas: "Em Maimônides, a bem-aventurança eterna é a contemplação intelectual de Deus atingida pelo intelecto daqueles que, durante suas vidas, se dedicaram ao estudo que leva ao conhecimento racional da divindade, movido pelo amor intelectual por Deus. Em Crescas, a bem-aventurança eterna é a conjunção, a união da alma com a Presença Divina atingida por aqueles que durante suas vidas se dedicaram à vida segundo a regra prescrita pela *Torá* de observância dos mandamentos, que inclui o estudo e a prática de oração." (LEONE, 2025, p. 192)

146 Quanto a esta disposição de ascender via orações, considere-se a afirmação de Moshe Idel: "(...) a doutrina das *sefirot* inclui uma concepção acerca do dinamismo interior da Divindade, juntamente com as tensões e crises internas que esse dinamismo envolve e o papel que o homem desempenha no aperfeiçoamento e na restauração do sistema sefirótico." (IDEL, 2015b, p.505,506)"

147 A expressão completa de Wolfson é: "Em qualquer lugar, àqueles que estejam dedicados ao estudo da *Torá* se lhe denomina 'camaradas do Divino, louvado seja Ele, e a Comunidade de Israel', isto é, *Tiferet* e *Schekhiná*, pois quando eles pronunciam as palavras da interpretação, 'aderem às asas' da *Schekhiná* e suas palavras 'são criadas e habitam no seio do Rei'" (WOLFSON, 2015, p.327).

FÍLON - A fábula foi transmitida por um autor mais antigo do que os Gregos, isto é, da sagrada história de Moisés acerca da criação dos primeiros pais humanos, Adão e Eva. SOFIA - Nunca ouvi dizer que Moisés tivesse fabulado disto. FÍLON - Não fabulou tão pormenorizada e claramente, mas expôs concisamente a substância da fábula; e Platão tirou-a dele, ampliou-a e ornou segundo a oratória helênica, fazendo nisto uma confusa baralhada das coisas hebraicas. (ABRAVANEL, 2001, p. 325, 326)

Para Judá Abravanel, ouvido nas palavras de Filon e Sofia, quem desejar interpretar o sentido literal da criação do homem e da mulher, sem entender o sentido oculto do texto da *Torá*, cairá em contradição por dizer que Moisés “primeiro falou da criação dos dois em conjunto, e depois conta por extenso a maneira como a mulher foi feita dum lado do homem” (ABRAVANEL, 2001, p. 328). A explicação de Judá Abravanel é que Deus criou o humano integral, Adão, cujo nome hebraico quer dizer “homem primeiro”, contendo em si também a fêmea, “e o texto esclarece isto quando no fim diz que Deus criou Adão macho e fêmea e pronunciou o nome deles, Adão, que significou que só Adão continha os dois” (ABRAVANEL, 2001, p. 328).¹⁴⁸ Conclui Leão Hebreu: “Daqui tomou Platão a divisão do andrógino em dois meios separados, macho e fêmea, e o nascimento do amor, que é a inclinação que fica a cada uma das metades para se reintegrar com o seu complemento e readquirir a unidade carnal” (ABRAVANEL, 2001, p. 329).¹⁴⁹

Conforme entende Filon, a divisão de Adão em macho e fêmea o levou a pecar e o pecado é a verdadeira amputação do homem. De fato, foi a separação do homem e da mulher que gerou em ambos a capacidade para o pecado, diferente de Platão que entendeu da história hebraica que o pecado estava no primeiro homem antes da separação (ABRAVANEL, 2001, p. 330). Repetindo que “o fim próprio do homem não é gerar, mas sim beatificar-se na contemplação divina e no paraíso de Deus” (ABRAVANEL, 2001, p. 332), Leão Hebreu evoca o ensino de Aristóteles e entende que o homem, tendo se tornando mortal por causa do pecado, “socorreu-se com a geração do semelhante, para a qual Deus lhe deu possibilidade, a fim de que, de qualquer modo, a espécie humana não perecesse” (ABRAVANEL, 2001, p.332). A partir deste ponto, Leão Hebreu interpreta o estado beatífico do homem no Paraíso Terreal como unido em essência e equilíbrio da parte feminina, corpórea, imperfeita e passiva e a parte masculina, intelectual, perfeita e ativa. Tendo se inclinado às experiências corpóreas, que “desviam o intelecto dos conhecimentos em que reside a sua própria felicidade” (ABRAVANEL, 2001, p. 333), o homem se tornou mortal por meio da árvore do conhecimento do bem e do mal. Como de hábito, depois de exposta a versão platônica para as fábulas, seguida da correta explicação à

148 Veja-se Filon de Alexandria (2015a, p.77): “Após ter dado ao gênero o nome de ‘homem’, distinguiu as espécies de modo admirável, dizendo Moisés que Deus o tinha criado macho e fêmea, conquanto os particulares ainda não tivessem adquirido forma [*morphê*].”

149 Apesar da confusão causada por Platão, Leão Hebreu ainda lhe tributa respeito, indicando que o filósofo grego “antes pretende explanar a Sagrada História do que contradizê-la” (ABRAVANEL, 2001, p. 329).

luz da interpretação mosaica, Leão Hebreu passa a extrair o significado da fábula, ou seja, qual a mensagem que fica da filosofia reinterpretada pela sabedoria teológica mosaica. Neste caso, a separação de Adão em macho e fêmea, bem como a ruptura do andrógino, significam ambas interpretações que esta separação e ruptura ocasionam o nascimento do amor no mundo inferior, pois “qualquer meio deseja e ama a reintegração com o seu outro meio” (ABRAVANEL, 2001, p. 339). Intelecto e corpo não cuidariam um do outro se não fosse pelo amor e afeição que os impulsiona a isto. Reitera Fílon “(...) o intelecto inclinado para seu corpo como o varão para a fêmea, deseja e ama as coisas pertinente ao corpo, (...) o corpo, amando o intelecto como mulher ao marido, eleva-se desejando as perfeições dele (...)” (ABRAVANEL, 2001, p. 340). (GOMES, 2017a, p. 90, 91)

A referência ao mito platônico do Andrógino nos *Diálogos de Amor* se mostra uma grande oportunidade de considerarmos como Leão Hebreu expõe sua Teoria do Amor reinterpretando os pressupostos da teologia mosaica que, segundo ele, subjazem no texto de Platão. Analisando o modo como Leão Hebreu expressou o mito do Andrógino, a pesquisadora Rossella Pescatori (2007), bem define:

One of the major components of the *Dialogues* is the process of loving knowledge; it permeates the work and, as such, is determined by the principle by which the object of knowledge is transformed by each and every act of knowing. Heterosexual union (called *Copulazione* by Leone) is the fundamental analogy used in this philosophy of love. Leone, establishing a relationship between “knowledge” and “love,” asserts a cognitive-emotive system based on the fundamental role of feelings, passion, and emotions. (PESCATORI, 2007, p. 13,14)

Vale lembrar, para Leão Hebreu, “o amor humano nasceu da cisão do homem e foram seus progenitores os seus dois meios, o macho e a fêmea, com vista à sua reintegração” (ABRAVANEL, 2001, p. 325). A copulação das partes agora cindidas estabelece oportunidade de retorno à unidade outrora perdida.

Fílon- Nós conversámos sobre o amor do universo mais generalizadamente do que fez Platão no seu *Banquete*, já que estamos aqui a versar o princípio do amor em todo o mundo criado, ao passo que ele se limita ao princípio do amor humano. Como alguns defendessem que este era um deus, ou uma deusa, que continuamente instila tal amor nos homens, contra eles Platão diz que não pode ser deus, porque os deuses infundem perfeição e beleza em hábito como eles, que são verdadeiramente perfeitos e belos; nos humanos, porém, o amor não é posse nem perfeição de beleza, mas sim desejo dela, dada a sua falta; daí que a sua beleza seja apenas em potência, e não em acto nem em hábito, como efectivamente sucede nos Anjos, pois o amor é realmente a primeira afeição da alma, consistindo o seu ser em inerência potencial à beleza amada. Por esse motivo Platão põe abaixo dos deuses o seu princípio, isto é, o 'démon', cuja beleza está em potência em relação à dos Anjos, que está em acto; e assim como Platão determina as *Ideias* como

princípios para as perfeições actuais, ciências e doutrinas humanas em acto, assim para as potências, virtudes e paixões da alma estabelece como princípios os 'démones', inferiores aos deuses. Sendo o amor - como te disse - a primeira paixão da alma, põe como seu princípio um grande e primacial 'démon'; mas o amor dos Anjos, de que estamos a falar, não é afeição corpórea, mas inerência intelectual à suma Beleza, e portanto transcende os 'démones' e os homens conjuntamente, e é princípio do amor no mundo criado: Platão não o nega, pois ele mesmo põe amor no sumo Deus, participado aos outros deuses assim como o do 'démon' aos humanos; mas, por ser mais elevado do que aquele, não os associa numa só exposição, como fizemos nós. (ABRAVANEL, 2001, p. 316)¹⁵⁰

Há no *Diálogo Terceiro* 936 altercações entre Sofia e Filon; interações argumentativas, perguntas, gracejos, respostas e ponderações. De todas elas, a que mais resume, e condensa ao tempo em que explica, o motivo de toda a extensa e profunda obra de Leão Hebreu vem a seguir:¹⁵¹

Filon- Os Anjos participam do amor divino consoante o modo como gozam da sua união, e nisto divergem os filósofos, os teólogos e os árabes. A escola de Avicena e Algazel, o nosso rabi Moisés e outros defendem que a Causa Primeira é, sobre todas as inteligências motoras dos céus, causa e fim amado de todos. Esta, sendo unidade sumamente simples, pelo amor da sua imensa beleza produz por si só, directamente, a primeira Inteligência motora do primeiro céu; e só esta frui directamente a visão e união divina, porque o seu amor se dirige directamente à Divindade, sua própria causa e fim entre todos dilecto. Esta Inteligência tem duas contemplações: uma é da beleza da sua causa, e por virtude e amor dela produz por sua vez a segunda Inteligência; a segunda é a contemplação da sua própria beleza, e por virtude e amor desta produz o primeiro orbe, composto de corpo circular incorruptível e de alma intelectual enamorada da sua Inteligência. Ela é perpétua motora deste orbe, amado como seu próprio fim. A segunda Inteligência contempla a Beleza divina, não directamente, mas mediante aquela primeira, como quem vê a luz do Sol mediante um vidro cristalino. E ela também tem duas contemplações: a da beleza da sua Causa, por virtude e amor da qual produz a terceira Inteligência, e a da sua própria beleza, pela qual produz o segundo orbe, que lhe é privativo no seu incessante movimento. Desta maneira estabelecem a produção e a contemplação de todas as Inteligências e de todos os orbes celestes sucessiva e concatenadamente, quer sejam oito os orbes (como reputavam os gregos), quer nove (segundo os árabes), quer dez (segundo os antigos hebreus e alguns modernos). O número das Inteligências motoras é, devido às suas almas, igual ao número dos céus, e estes rodam sem interrupção, circularmente e concêntricos, devido ao conhecimento e amor que a alma deles tem à sua Inteligência e à suma Beleza que nela resplandece, e à qual todos seguem para com ela se copularem e se tornarem venturosos como em derradeiro e felicíssimo fim. E o mais baixo dos motores, que é o do orbe da Lua, pela contemplação e pelo amor da sua própria: beleza produz o orbe da Lua, que ele põe em constante movimento;

150 Pl. *Symp.* 202a-203a

151 Se há um texto que possa resumir o sentido desta pesquisa, está concentrado nesta citação. Sua importância é tamanha que não se permite redução ou paráfrase, senão sua citação integral, a despeito da extensão.

e asseguram que pela contemplação da beleza da sua causa produz o intelecto agente, que é a Inteligência do mundo inferior, como se disséssemos a *alma do mundo*. Pois - conforme assevera Platão - dizem que esta última Inteligência é a que pela contemplação e pelo amor da sua própria beleza origina todas as formas nos diversos graus e espécies do mundo inferior, na matéria primeira, passando incessantemente duma forma a outra numa geração e sucessão ininterrupta, e pela contemplação e amor da beleza da sua Causa produz o intelecto humano, último dos intelectos, primeiro em potência: depois, iluminando-o, o reduz a acto e hábito sapiente, de modo que por força de amor e desejo se pode levantar até copular-se com o próprio intelecto agente e contemplar nele a imensa Beleza divina como no mais perfeito meio ou espelho cristalino, e nela atingir a felicidade com eterno deleite, como no fim supremo de todo o universo criado. De maneira que, tendo as essências criadas baixado de grau em grau, não só até ao último orbe, o da Lua, como ainda até à ínfima matéria primeira, esta volta a levantar-se com inclinação, amor e desejo de se aproximar da perfeição divina, da qual é a mais afastada, subindo de grau em grau pelas formas e perfeições formais: primeiro, às formas dos elementos; em segundo lugar, às formas dos mistos inanimados; em terceiro, às das plantas; em quarto, às espécies dos animais; em quinto, à forma racional humana em potência; em sexto, ao intelecto em acto ou em hábito; em sétimo, ao intelecto copulativo com a sua Beleza mediante o intelecto agente. Assim, os árabes fazem do universo uma linha circular, cujo princípio é a Divindade; a partir dela, procedendo em cadeia de um para outro, chega até à matéria primeira, que é a mais distante dela, e deste ponto se vai elevando e gradualmente aproximando até acabar por voltar àquele ponto em que tem princípio, isto é, à Beleza divina, pela copulação do intelecto humano com ela. (ABRAVANEL, 2001, p. 317, 318)

Se possível for trazer à superfície tão profundo ensino, é necessário mencionar que Leão Hebreu evoca conhecer as diversas percepções dos filósofos (gregos), dos sábios (judeus) e dos árabes (medievais); o ensino que apresenta é resultante de uma longa tradição. No entanto, ele se firma na escola de pensamento produzida por Avicena, Algazel e Maimônides, principalmente, chamada por ele de primeira academia árabe de pensamento (ABRAVANEL, 2001, p. 204); a escolástica assimilada em Sefarad prevalece em suas ponderações. Três níveis de tripartições são sugeridos, refletindo os mundos intelectual/espiritual, angelical/celeste e natural/inferior. Esotericamente, Judá Abravanel está modelando em palavras a estrutura tripartite da *Árvore da Vida*, identificando a Causa Primeira ao *Ein Sof*, causa final de todas as inteligências motoras, em seguida a primeira *sefirot*, que produz diretamente de sua beleza a Primeira Inteligência na primeira tríade, identificada cabalisticamente como *sefirah Keter*, motora do primeiro céu. Esta esfera é a única que frui diretamente a visão beatífica da Divindade. O texto esotérico de Leão Hebreu expressou uma mensagem teosófica a seus leitores, envolvida numa linguagem de amor cortês típica da época renascentista.

Aos iniciados na Cabala, Judá Abravanel falou em mensagem esotérica, coberta nas entrelinhas pelas figuras da filosofia neoplatônica. As dez *sefirot*, comunicando as emanções do *Ein Sof*, foram distribuídas em seu texto pela tripartição aristotélica da alma. O descenso de suas emanções esteve ocultado pelos relatos de poderes dos deuses mitológicos e de manifestações dos orbes celestiais. O ensino sobre o mundo intelectual ocultou *keter / hokhmah / binah*; o entendimento do mundo angélico escondeu *hesed / geburah / ti'feret*; a exposição do mundo natural ignorou *nezah / hod / yesod*. E a Alma do Mundo tratada em *Timeu* desviou a vista para se enxergar *malkhut*. (GOMES, 2017a, p. 103)

O amor é de Deus à suas próprias perfeições, o amor de Deus amado a Deus amante que gera Deus amor a si mesmo, pois foi em Deus que nasceu o amor (ABRAVANEL, 2001, p. 297). Em outras palavras: "FILON- O primeiro amante é Deus, que conhece e quer; o primeiro amado é o próprio Deus, suma Beleza. SOFIA- Logo, o primeiro amor é de Deus a si mesmo." (ABRAVANEL, 2001, p. 291). Contemplação e Virtude são seus modos de existência, que se replicarão nas esferas posteriores abaixo de si.¹⁵²

Por contemplação direta, *Keter* se dirige à Divindade, fruindo-lhe a Beleza. Por Virtude e Amor à Divindade, *Keter* foi criado como primeiro orbe, que possui, como os demais, uma Alma Intelectiva que se enamora de sua Inteligência. Em seguida, a Segunda Inteligência, *Hokhmah*, criada pela contemplação da Divindade que se dá de forma indireta, com a luz da Suma Beleza refletida na Inteligência anterior. Contemplação, Virtude e Amor se manifestarão continuamente, em descenso, passando por *Binah*, *Hesed*, *Gevurah*, *Ti'feret*, *Nezah*, e *Hod*, cada um dos orbes criados, dotados de Alma Intelectiva particular, anjos específicos que os conduzem em movimento, até o último motor criado, o orbe da Lua, *sefirah Yesod*, que suportando toda cadência de contínuo movimento acima produzido pela contemplação indireta da Beleza, torna-se Inteligência do Mundo Inferior, também chamada Alma do Mundo, e agirá como Intelecto Agente, por meio do qual, o Intelecto Possível existente no homem se tornará Intelecto Atual, contemplando indiretamente a Suma Beleza divina¹⁵³ e, assim, o ser humano se tornará a única das criaturas inferiores a gozar o Amor

152 Considere-se este movimento de descenso à luz do pensamento de Ibn Gabirol, como destacou Nachman Falbel (2016): "As substâncias inferiores fluem das essências das substâncias superiores, e a essência destas não se modifica e não diminui pela geração das substâncias inferiores, e suas virtudes não se separam de suas essências, assim como o calor do fogo, que não diminui nem se separa dele, ainda que gere o calor do ar que está próximo a ele." (FALBEL, 2016, p. 80).

153 É esta a manifestação da *Shekinah*, quando em *Malkhut* o descenso das esferas suportadas por *Yesod* encontram o justo no *shabbath*.

Intelectual, resultante da copulação do intelecto humano com a Divindade.¹⁵⁴ É esta a morte feliz, visão beatífica.¹⁵⁵

E o movimento continua em retorno, desde os primeiros elementos, como já mencionados em Empédocles e estudados por Isaac Abravanel; e o movimento de um eterno universo circular continua de baixo para cima, como de cima veio para baixo porque a forma racional humana em potência atualiza suas capacidades intelectivas no ato de copulação divina. Este é o sentido da filosofia judaica de Leão Hebreu expressa nos *Diálogos de Amor*. Quando Filo e Sofia se encontraram, era isto que amante e amada simbolizavam em simulacro cabalístico, a reunificação do homem integral, macho e fêmea, expressando corporalmente no mundo inferior o amor resultante do desejo pela Suma Beleza.

154 Considere-se este conceito de copulação com o divino mencionado por Leão Hebreu à luz da descida da Alma aos corpos, como ressaltou Plotino (*Enéadas*, IV.8): “Muitas vezes ocorreu-me de ser retirado de meu corpo e conduzido a mim mesmo; ser retirado das coisas externas e introduzido em mim mesmo; e então ver uma Beleza maravilhosa, tornando-se ainda maior a certeza de que pertenço à ordem superior dos seres por ter me situado acima de tudo quanto é inteligível, exceto o Supremo. No entanto, depois desta estadia na região divina, quando desço da Inteligência ao raciocínio, pergunto-me perplexo como é possível a minha Alma estar neste corpo, sendo ela, mesmo estando no corpo, essa coisa elevada que se revelou a mim?” (PLOTINO, 2002, p. 77)

155 Nas palavras de Filon: "(..) então, quando o *intelecto agente* se copula com nosso *intelecto possível*, assim vindo em ato todas as coisas juntamente, numa só visão espiritual, claríssima, pela qual se torna bem-aventurado." (ABRAVANEL, 2001, p. 96).

CONCLUSÃO

Diante de um prédio modesto, numa viela de qualquer cidade italiana, um homem austero ergue aos céus súplicas, petições e rogos. Sua cabeça fixa, olhando ao alto, confirma que suas palavras são dirigidas especificamente a uma bela mulher. Ela preenche a sacada do quarto andar com beleza e luz. Interagindo com o homem suplicante, os galanteios que recebe provocam no enamorado respostas firmes e objetivas. Há uma escada no lado externo do prédio. Testemunhas do colóquio amoroso percebem que a cada concessão gentil da mulher, o homem sente-se mais confiante e sobe a escada à proporção de um andar de cada vez. Do térreo ao primeiro, depois ao segundo e, então, ao terceiro. A mulher lhe convida ao quarto andar, no entanto, percebendo que não consumará sua paixão com o beijo de amor desejado, o homem desce as escadas, ao menos consolado de que teve um vislumbre aproximado do brilho e beleza de sua perfumada amada. A mulher garante que descerá ao térreo para, de lá, conduzir seu amado ao alto, onde consumarão a união de amor. O homem ama e aguarda, e aguarda porque ama.

De certa forma, assim se concluíram os *Diálogos de Amor*. Filo encontrou Sofia, apercebeu-lhe a beleza, interagiram em argumentos, a cada capítulo aproximaram-se e afastaram-se, e por fim não consumaram o amor prometido em desejo. Inegavelmente as linhas de Leão Hebreu são em muito superiores a estas minhas na tentativa de retratar a união do ser humano com a Divindade. Judá Abravanel antropomorfiza esta união, e considera o ser humano como o único das criaturas capaz de promover reintegração universal por meio da conexão do Amor Intelectual.

Como já visto, os *Diálogos de Amor* mostram e escondem em sua dupla escrita exotérica e esotérica. Não apenas no conteúdo, mas também na forma que estrutura sua mensagem. As repetidas tripartições são vistas não apenas no texto, mas também na própria distribuição dos três discursos. No *Diálogo Segundo* temos ali a representação da Alma, ela é a que move, como caracterizada em *Ética a Nicômaco* e no *Sobre a Alma* (ARISTÓTELES, 2010, p. 37), e também é a alma que conecta como intelecto agente, visto no *Timeu* de Platão;

por isto o *Diálogo Segundo* está construído com esses conceitos para intermediar a ligação entre o *Diálogo Primeiro*, marcado pelos quatro elementos naturais, como lidos na *Metafísica*, e *Diálogo Terceiro*, identificado com o Intelecto Atual, como compreendido nas *Enéadas*. Resta inegável que a obra de Leão Hebreu foi objetivamente escrita para caber em três partes. A hipótese de um quarto capítulo dialógico desmerece o todo coerente da mensagem apresentada por Judá Abravanel. Com alguma inspiração nisto, esta pesquisa também se deteve numa tripartição.

Neste momento, a pesquisa proposta conclui-se com algumas certezas, digamos, provisórias até maiores investigações futuras. Quais sejam:

Primeiro, que na composição dos *Diálogos de Amor*, Leão Hebreu é mais devedor ao escolasticismo judaico formador de seus pressupostos em Sefarad do que ao ambiente renascentista neoplatônico que o recebeu em Itália.

Segundo, que Marsílio Ficino e Pico della Mirandola, conquanto acertadamente reconhecidos como autores referenciais do humanismo renascentista europeu no século XV, e uma clara influência ao contexto filosófico italiano vivido por Judá Abravanel após o exílio, merecem uma leitura mais detida na escrita de Leão Hebreu, com o fim de distinguir nitidamente as contribuições textuais dos italianos ao pensamento do português, levando em consideração a dinâmica entre a Academia Florentina e os Círculos de Nápoles e Gênova.

Terceiro, que por força das perseguições e dores em sua condição de ser-em-exílio, Judá Abravanel viu-se obrigado a produzir uma obra com tantas camadas de sentido que a beleza e profundidade de suas teses exigem leitura e estudos esotéricos para serem devidamente assimilados.

Quarto, que devido à inclusão dos *Diálogos de Amor* no Index de livros proibidos em 1590 e a redescoberta de seu valor no século XVIII, a obra de Leão Hebreu ainda carece descoberta ao público amplo. Se considerarmos que o autor lisboeta só veio falar português em 1983, muito mais somos devedores de seu estudo nesta parte do mundo. Uma obra portentosa assim merece edições anotadas no Brasil e produção acadêmica que investigue as várias nuances e relações com pensadores posteriores a Judá Abravanel, como aqui já foram indicados. Portanto, a pesquisa que ora se conclui propõe-se impulsionadora de maiores esforços neste sentido.

Como já mencionado, há os crêem num quarto capítulo dos *Diálogos de Amor* perdido. Poderíamos estar entre os que se bastam com a grandeza e o benefício que os três existentes nos proporcionam. Porém, haveria limite para o conhecimento e contemplação da Beleza? Se

há algum benefício no desejo do amor, que seja o movimento agente que sua falta cria, impulsionando-nos à consumação unitiva, da potência ao ato. Leão Hebreu legou-nos uma obra no limite da saciedade, mas não ao ponto de dar-nos por satisfeitos.

Preciso retomar o conto inicial, pois, o quarto andar onde foi avistada a bela amada não era final, era meio, *locus* eficiente onde se realizaria a união em amor, fim dos anseios do carente amante. Possuísse o amante uma alma intelectual menos tomada de furor divino, ergueria os olhos com mais atenção e reflexão, e perceberia o homem que a bela amada, na verdade, habita o décimo andar. De lá ela estava descendo só para lhe consumir o amor suplicado por ele. Receberia o beijo do divino amor, se não tivesse desistido, virado as costas aos céus e retornado à terra. Mas em sua condição primeira não estará satisfeito e não descansará até mirar o alto, lugar de consumação amorável, e para lá se dirigir novamente.

ex uno omnia

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Edições dos *Diálogos de Amor*

- ABRAVANEL, Judá (Leão Hebreu). **Diálogos de Amor**. Apresentação de João Vila-Chã, S.J. Tradução de Giacinto Manuppella. Coleção Pensamento Português. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2001.
- ABRAVANEL, Judá (Leão Hebreu). **Diálogos de Amor**. Introdução e Notas de Andrés Soria Olmedo. Tradução de David Romano. Madri: Tecnos/Alianza Editorial, 2002.
- EBREO, Leone (Iehudah Abrabanel). **Dialoghi d'Amore**. A cura di Giacinto Manuppella. vol. 1. Testo italiano, note, documenti. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.
- EBREO, Leone. **Dialogues of Love**. Translated by Cosmos Damian Bacich and Rosella Pescatori. Introduction and notes by Rosella Pescatori. Toronto: University of Toronto Press. 2009.
- HEBREO, León. **Diálogos de Amor**. Edición facsimilar del Mss. Or. Gaster. Reproducción integral propuesta por James Nelson Novoa. London: British Library. Versión digital en aljamiado castellano. Disponível em: <<https://parnaseo.uv.es/Facsimiles/Gaster/index.htm>>. Acessado em 22 ago. 2025

Periódicos

- ASENSIO, E. Damasio de Frias y su *Dórida*, diálogo de amor. El italianismo em Valladolid. **NRFH**, v. 24, n. 1, p. 219-234, 1975. Disponível em: <<https://nrfh.colmex.mx/index.php/nrfh/article/view/464/464>>. Acesso em: 18 jun. 2025.
- BEZERRA, C.C.; BEZERRA, J.S.C. A linguagem nupcial no Canto Espiritual de San Juan de la Cruz. **Letras**, Santa Maria, v. 21, n. 43, p. 223-245, jul./dez. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/6903>>. Acesso em: 23 jan. 2017;
- BEZERRA, C.C. A experiência negativa do sagrado em San Juan de la Cruz. **Ipotesi**, Juiz de Fora, v.16, n.2, p. 215-225, jul./dez. 2012. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/revistaiptesi/files/2011/05/CAP16-215-225.pdf>>. Acesso em: 23 jan. 2017.
- BEZERRA, C. C.; GOMES, G. A. Leão Hebreu: entre Moisés e Platão, **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 34, n. 1, p. 255-278, abr. 2020.

- BRITO, Rodrigo P. de; GOMES, Gilmar A. Leo the Hebrew and a Kabbalistic Reading of Plato's Timaeus. **Prometheus: Journal of Philosophy**. São Cristóvão/SE. n. 4, p. 119-129, set.-dez. 2022.
- CANONE, Eugenio; SPRUIT, Leen. Rethoric and Philosophical Discourse in Giordano Bruno's Italian Dialogues, **Poetics Today** v. 28, n. 3, p. 363-391, 2007.
- CODA, Elisa. Le forme degli elementi: Isaac Abravanel e la tradizione aristotelica medievale. **Revista Española de Filosofía Medieval**, Pisa, n. 27, p. 211-213, 2020.
- EBREO, Leone. Elegia sopra il destino del saggio don Jehudah Abarbanel [1504]. **Poesie Ebraiche**. Milano: Simplicissimus Book Farm, 2011. Edição eletrônica.
- FERRO TAVARES, María José P. Judeus e Conversos Castelhanos em Portugal. **Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval**, n. 6, p. 341-368, 1987. Disponível em: <https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/7060/1/HM_06_15.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2016.
- GRIFFI, Filena Patroni. Circolazione di Élites nel Mediterraneo Occidentale: le attività economiche degli Abravanel in Italia Meridionale (1492-1543). **Revista d'Historia Medieval**, Universitat de València, p. 111-121, 1995. Disponível em: <http://www.uv.es/dep210/revista_historia_medieval/PDF139.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2015.
- GUIDI, Angela. Chokmà e Filosofia: I Dialoghi d'amore di Yehudà Abravanel nella Cultura del Rinascimento. **La Rassegna Mensile di Israel**, v. 73, n. 3, p. 1-27, 2007.
- HARARI, David. Some Lost Writings of Judah Abravanel (1465?-1535?) Found in the Works of Giordano Bruno (1548-1600). **Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies**, v. 10, n. 3, p. 62-89, 1992.
- HARVEY, Warren Zev. Idel on Spinoza. **Journal for the Study of Religions and Ideologies**, v. 6, n. 18, p. 88-94, 2007. Disponível em: <www.jsri.ro/new/?download=18_JSRI_Zev_Harvey_Warren.pdf>. Acesso em: 25 jul. 2016.
- HASKELL, Ellen. Metaphor, Transformation, and Transcendence: Toward an understanding of kabbalistic imagery in *Sefer hazohar*. **Prooftexts** n. 28, p. 335-362, 2008.
- HUGHES, Aaron W. Transforming the Maimonidean Imagination: Aesthetics in the Renaissance Thought of of Judah Abravanel. **Harvard Theological Review**, v. 97, n. 4, p. 461-484, 2004.
- LALIGA, Lourdes Dina Rensoli. La Escuela de Kabbalah de Gerona: una introducción. **eHumanista**. Madri, v. 14, p. 239-270, 2010.
- LEONE, Alexandre. A Carta sobre o Infinito de Espinosa como Recepção da Crítica de Crescas a Maimônides. **Cadernos de Língua e Literatura Hebraica**, n. 11, p. 1-12, 2013. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/cllh/article/view/83501/86449>>. Acesso em: 17 set 2025.
- LEONE, Alexandre. O Infinito Atual em *Or Hashem* de Hasdai Crescas (1340-1411). **Circumscribere**. São Paulo. v. 25, p. 1-39, 2020. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/circumhc/article/view/49605/32394>>. Acesso em: 16 set. 2025.
- McEVOY, James. Platon et la sagesse de l'Égypte. **Kernos Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique**. Louvain-La-Neuve, v. 6, p. 245-275, 1993. Disponível em: <<https://kernos.revues.org/pdf/550>>. Acesso em: 18 jan. 2017
- NOVOA, James W. Nelson. Consideraciones acerca de una versión aljamiada de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo. **Sefarad**, n. 65, p. 103-126, 2005.
- NOVOA, James W. Nelson. A publicação dos *Diálogos de Amor* de Leão Hebreu no contexto romano da primeira metade do século XVI. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, n. 6, p. 55-74, 2006.

- NOVOA, James W. Nelson. New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'Amore. **Hispania Judaica**, n. 5, p. 271-282, 2007. Disponível em: <http://www.hum.huji.ac.il/upload/_FILE_1379397056.pdf>. Acesso em 26 jul. 2016.
- NOVOA, James W. Nelson. Isaac e Yehudah Abravanel e o Diálogo com o Cristianismo. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, n. 9, p. 75-92, 2009a.
- NOVOA, James W. Nelson. Appunti Sulla Genesi Redazionale dei *Dialoghi D'Amore* di Leone Ebreo alla luce della Critica Testuale Attuale e la Tradizione Manoscritta del suo Terzo Dialogo. **Quaderni d'italianistica**, v. 30, n. 1, p. 45-66, 2009b. Disponível em: <<http://jps.library.utoronto.ca/index.php/qua/article/view/8426/5399>>. Acesso em: 23 jul. 2016.
- OLIVEIRA, Ester Abreu Vieira de; CASER, Maria Mirtis. O Idílico Pastoril e a Teatralidade em *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. **Contexto**, Vitória, n. 29, p. 24-47, 2016.
- PESCATORI, Rossella. Images and Simulacra of the Soul: Reading female allegory in Paolo Veronese and Leone Ebreo. **Cadernos de Estudos Sefarditas**, Los Angeles, n. 6, p.133-148, 2006.
- PESCATORI, Rossella. The Myth of the Androgyne in Leone Ebreo's Dialogues of Love. **Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies**, p. 1-14, 2007. Disponível em: <https://www.academia.edu/48405707/The_Myth_of_the_Androgyne_in_Leone_Ebreo_s_Dialogues_of_Love>. Acessado em: 14 abr. 2025
- PESCATORI, Rossella. I Dialoghi d'Amore di Leone Ebreo: Una nuova traduzione inglese. Considerazioni sul testo e sulla lingua. **Bruniana & Campanelliana**, Roma, v. XIV, n. 2, p. 495-508, 2008.
- PINHEIRO, Ulysses. A Presença do Neoplatonismo de Leão Hebreu na Ética de Spinoza. **Kléos**, UFRJ, n. 19, p. 227-246, 2015.
- PINTO, Maria José Vaz. A Recepção ou Invenção Ficciniana do "Amor Platônico". **Philosophica 14**, Lisboa, p. 51-44, 1999. Disponível em: <<http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/philosophica/14/4.pdf>>. Acesso em: 28 jul. 2015.
- ROCHA, Gabriel Rodrigues. Caminhos Possíveis do Diálogo *Lísis* de Platão. **Intuitio**. Porto Alegre, v. 6, n.1, p. 138-154, jun. 2013.
- ROSENTHAL, Erwin I. J. Don Isaac Abravanel: Financier, Statesman and Scholar, 1437-1937. **The John Rylands Library**. Manchester, p. 445-478, 24 mai. 1937.
- SILVA, Eliane Moura da. Entre Religião, Cultura e História: a escola italiana das religiões. **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 225-234, jul/dez, 2011.
- SORANZO, Matteo. Giovanni Gioviano Pontano (1429-1503) on Astrology and Poetic Authority. **Aries**. Leiden, v. II, n. 1, p. 23-52, 2011.
- STEINHARDT, Inácio. Um Documento Hebraico sobre a Batalha de Toro, **Cadernos de Estudos Sefarditas**, n. 5, p. 115-134, 2005.
- TEIXEIRA, António Braz. A Filosofia Portuguesa no Tempo de Camões. **Philosophica 14**, Lisboa, p. 117-131, 1999.
- TORRES, Nunes. Camões transformado e re-montado: o caso de Herberto Helder. **Callemá**. Lisboa: Cooperativa Literaria, n. 01, nov. 2006, p. 58-63. Disponível em: <<https://bdigital.ufp.pt/bitstream/10284/3455/1/Torres%20-%20Cam%C3%B5es%20transformado%20e%20remontado.pdf>>. Acesso em: 19 nov. 2018.

Obras Diversas

- ABRAVANEL, Judah B. **Poem to His Son (1503)**. Foundation for the Advancement of Sephardic Studies and Culture. Set. 2002. Disponível em: <<http://www.sephardicstudies.org/armenia.html>>. Acessado em: 18 ago. 2023.
- ALAVINA, Fran de Oliveira. **Espinosa, Leitor de Leão Hebreu**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.
- ANGEL, Marc D. **Voice in Exiles: a study in sephardic intellectual history**. New Jersey: Ktav Publishing. House, 1991.
- ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. Tradução de Ana Maria Lóio. Obras Completas de Aristóteles, coordenação de Antônio Pedro Mesquita. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa / Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2010.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Vivianne de Castilho Moreira. Petrópolis/RJ: Vozes, 2024. Coleção Pensamento Humano.
- ATTALI, Jacques. **Os judeus, o dinheiro e o mundo**. São Paulo: Futura, 2003.
- Averroes and Averroism in Medieval Jewish Thought**. Edited by: Racheli Haliva, Yoav Meyrav and Daniel Davies. Leiden; Boston: Brill 2024. Serie Maimonides library for Philosophy and Religion. Volume 4
- ALMEIDA, A. A. Marques. **Dicionário Histórico dos Sefarditas. Mercadores e Gente de Trato**. Lisboa: Campo de Comunicação, 2009.
- ALVES, Luiz Roberto. **Diálogos de Amor, Humanismo e Exílio em Jehuda Abravanel**. São Paulo: Nova Alexandria/EDUSP, 1997.
- AMORIM, Juliana Horstmann. **Tratados de Amor: uma análise das obras de Pietro Bembo (1505) e de Tullia d'Aragona (1547) na tradição filográfica do renascimento italiano**. Curitiba: UFPR, 2010.
- ANGEL, Marc. D. **Voices in Exile: A Study in Sephardic Intellectual History**. New Jersey/New York: Ktav Publishing House/Sephardic House, 1991.
- BEZERRA, C.C. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2006.
- BRITO, Rodrigo Pinto. Apresentação e tradução das proposições I-IX, Livro I, da Puerta del Cielo, de Abraham Cohen de Herrera. In: SILVA, Marcos (org.), **Nephesh Peregrina: transmigrações e rotas da diáspora judaica**. Curitiba: Editora CRV, 2017, p. 37-54.
- CALAFATE, Pedro. **Iehudad Abravanel (Leão Hebreu)**. 2000. Disponível em: <<http://cvc.instituto-camoes.pt/filosofia/ren9.html>>. Acesso em: 15 out. 2014.
- CAMÕES, Luis de. **Transforma-se o amador na coisa amada**. s.a. Disponível em: <<http://www.dicta.com.br/edicoes/edicao-1/transforma-se-o-amador-na-cousa-amada/>>. Acesso em: 20 nov. 2018.
- CARRANZA, José López Thomás de. **El Impacto Económico en la Economía de Castilla de la Expulsión de los Judíos**. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2014.
- CARTER, Jason W. *Aristotle on Earlier Definitions of Soul and Their Explanatory Power: DA I.2-5*, In: COHOE, Caleb M. (ed.). **Aristotle's On The Soul: A critical guide**. Cambridge Critical Guides. Cambridge/UK: Cambridge University Press, 2022, p. 32-49.
- CARVALHO, Joaquim de. **Leão Hebreu, filósofo: Para a história do platonismo no Renascimento**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1918.
- CARVALHO, Joaquim de. Capítulo I - Influência dos Diálogos de Amor. In: **Leão Hebreu, Filósofo? (Para a História do Platonismo no Renascimento)**. 2013a?. Disponível em: <<http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/30-Capitulo-I-Influencia-dos-Dialogos-de-Amor>>. Acesso em: 27 jul. 2015.

- CARVALHO, Joaquim de. Capítulo II - A obra de Leão Hebreu. In: **Leão Hebreu, Filósofo? (Para a História do Platonismo no Renascimento)**. 2013b?. Disponível em: <<http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/22-Capitulo-II-A-obra-de-Leao-Hebreu->>. Acesso em: 27 jul. 2015.
- CARVALHO, Joaquim de. Capítulo VI - Teoria do Amor. In: **Leão Hebreu, Filósofo? (Para a História do Platonismo no Renascimento)**. 2013c?. Disponível em: <<http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/28-Capitulo-VI-Teoria-do-Amor#sthash.TpMBL8iv.dpuf>>. Acesso em: 27 jul. 2015.
- CARVALHO, Joaquim de. **Sobre o lugar de origem dos antepassados de Baruch de Spinoza**. 2013d?. Disponível em: <<http://www.joaquimdecarvalho.org/artigos/artigo/39-Sobre-o-lugar-de-origem-dos-antepassados-de-Baruch-de-Espinosa>>. Acesso em: 27 jul. 2015.
- CARVALHO, Talyta. **Fé e Razão na Renascença: Uma introdução ao conceito de Deus na obra filosófica de Marsílio Ficino**. São Paulo: É Realizações, 2012.
- CASTRO, Manuel Antônio de. **Dicionário de Poética e Pensamento**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), s.d.. Disponível em: <http://www.dicpoetica.letras.ufrj.br/index.php/Dicion%C3%A1rio_de_Po%C3%A9tica_e_Pensamento>. Acesso em: 20 set. 2025.
- CERVANTES, Miguel de. **Dom Quixote de la Mancha** vols. 1 e 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017. Recurso digital.
- CIDADE, Hernani. **Luis de Camões, o Lírico**. Lisboa: Livraria Bertrand, 1967.
- CHAUI, Marilena. **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- COHOE, Caleb M. (ed.). **Aristotle's On The Soul: A critical guide**. Cambridge Critical Guides. Cambridge/UK: Cambridge University Press, 2022.
- COHOE, Caleb M.. *The Separability of Nous*. In: COHOE, Caleb M. (ed.). **Aristotle's On The Soul: A critical guide**. Cambridge Critical Guides. Cambridge/UK: Cambridge University Press, 2022, p. 229-246.
- DINES, Alberto. **O Baú de Abravanel: uma crônica de sete séculos até Silvio Santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FALBEL, Nachman. Filosofia e Poética no Pensamento de Salomão Ibn Gabirol. In: **Na Senda da Razão: Filosofia e ciência no medievo judaico**. Rasalie Helena de Souza Pereira (org.). São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 63-106.
- FICINO, Marsílio. **O Livro do Amor**. Tradução de Ana Thereza Basílio Vieira. Niterói/RJ: Clube de Literatura Cromos, 1996.
- FILON DE ALEXANDRIA. **Da Criação do Mundo e Outros Escritos**. Tradução de Luiza Monteiro Dutra. Apresentação Carlos Nougé. São Paulo: Filocalia, 2015a. Coleção Grandes Comentadores.
- FILON DE ALEXANDRIA. **Questões Sobre o Gênesis**. Tradução de Luiza Monteiro Dutra. Apresentação Carlos Nougé. São Paulo: Filocalia, 2015b. Coleção Grandes Comentadores.
- FRADE, Florbela Veiga. Pensamento Religioso dos Judeus Portugueses de Hamburgo no Século XVII. **Anais de História de Além-Mar**. Lisboa: UNL. v. XII, n. 12, 2011, p. 181-212.
- GOETSCHEL, Roland. **Cabala**. Tradução de Myriam Campello. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- GOLDMAN, Ari L. **Abravanel Celebrate a Different Hero**. New York, 1992. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/1992/03/23/nyregion/130-abravanel-celebrate-a-different-hero-of-1492.html>>. Acesso em: 04 mai. 2015

- GOMES, Gilmar Araújo. **Judaísmo e Literatura: A Teoria do Amor de Judá Abravanel (Leão Hebreu) nos Diálogos de Amor**. São Cristóvão/SE: Universidade Federal de Sergipe, 2017a. Dissertação para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.
- GOMES, Gilmar Araújo. A Consciência Histórico-Religiosa dos Sefarditas na Experiência de Judá Abravanel (Leão Hebreu) em sua *Errância de Ser-em-Exílio*. In: SILVA, Marcos (org.), **Nephesh Peregrina: transmigrações e rotas da diáspora judaica**. Curitiba: Editora CRV, 2017b, p. 21-36.
- GOMES, Gilmar Araújo. O Sagrado Feminino nos *Diálogos de Amor*: a personagem Sofia como símbolo cabalístico da *Shekinah*. In: SILVA, Marcos; GÓES, Priscilla da Silva. (Org.). **Neshamah Redimida: estudos da história e vivência dos cristãos-novos marranos**. 1ed. Natal: Sebo Vermelho Edições, 2024, p. 93-112.
- GOMES, Pinharanda. **A Filosofia Hebraico-Portuguesa**. Coleção História da Filosofia Portuguesa, v. 1. Lisboa: Guimarães Editores, 1981.
- GLUCK, Andrew L. **Judah Abrabanel's Philosophy of Love and Kabbalah**. Edwin Mellen Press, 2012.
- GREEN, Arthur. Schekhiná, a Virgem Maria e o Cântico dos Cânticos. In: **Cabala, Cabalismo e Cabalistas**. Coleção de Estudos Judaicos. Moshe Idel et ali (orgs.). Tradução: J. Ginsburg, Fany Kon, Nancy Rozencham, Eliana Lamger e Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva / CIEUCJ da Universidade Hebraica de Jerusalém, p. 175-241, 2015.
- GREEN, Kenneth Hart (org.). **Leo Strauss on Maimonides: the complete writings**. Chicago: The Chicago University Press, 2013.
- GUTTMANN, Julius. **A Filosofia do Judaísmo: A história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- HARVEY, Zev. Elementos Cabalísticos no Livro Luz do Nome ('Or ha-Shem), de Rabi Hasdai Crescas. Tradução de Eliana Langer e Margarida Goldsztajn. In: **Na Senda da Razão: Filosofia e ciência no medievo judaico**. Rasalie Helena de Souza Pereira (org.). São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 797-840.
- HUGHES, Aaron W. Judah Abrabanel. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edward N. Zalta (ed.). 2014. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/abrabanel/>>. Acesso em: 28 out. 2014.
- IDEL, Moshe. Cabala: uma introdução. In: **Cabala, Cabalismo e Cabalistas**. Coleção de Estudos Judaicos. Moshe Idel et ali (orgs.). Tradução: J. Ginsburg, Fany Kon, Nancy Rozencham, Eliana Lamger e Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva / CIEUCJ da Universidade Hebraica de Jerusalém, p.17-47, 2015a.
- IDEL, Moshe. As Interpretações Mágica e Neoplatônica da Cabala no Período Renascentista. In: **Cabala, Cabalismo e Cabalistas**. Coleção de Estudos Judaicos. In: Moshe Idel et ali (orgs.). Tradução: J. Ginsburg, Fany Kon, Nancy Rozencham, Eliana Lamger e Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva / CIEUCJ da Universidade Hebraica de Jerusalém, p. 457-518, 2015b.
- IDEL, Moshe. O Messianismo Judeu e a Ideia de Progresso: exílio e redenção na cabala. In: **Cabala, Cabalismo e Cabalistas**. Coleção de Estudos Judaicos. In: Moshe Idel et ali (orgs.). Tradução: J. Ginsburg, Fany Kon, Nancy Rozencham, Eliana Lamger e Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva / CIEUCJ da Universidade Hebraica de Jerusalém, p. 49-62, 2015c.
- JOSUÉ, Nuno Guerreiro. Exílios. In: **Judeus Portugueses, poesia & literatura**. Blog Rua da Judiaria. 2004. Publicado em: 16/04/2004. Disponível em: <<http://ruadajudiaria.com/index.php?paged=37>>. Acesso em: 15 out. 2014.
- KAYSERLING, Meyer. **História dos Judeus em Portugal**. São Paulo: Pioneira, 1971.

- LACRUZ, Alfredo Álvarez. **El Amor: de Platón a hoy**. Madrid: Palabra, 2006.
- LEONE, Alexandre G. **Infinito, Imanência e Transcendência na Filosofia Judaica Medieval**. Campinas/SP: Editora Phi, 2025.
- LIBERA, Alain de. **La Cuestión de los Universales: de Platón a fines de la Edad Media**. 1a. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016.
- LOUSA, Teresa. Amor, Conhecimento e Redenção em Leão Hebreu. **Redenção e Escatologia. Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa**. Lisboa, v. 2, n. 1, p 70-78, 2017.
- MAIMÔNIDES. **Guia dos Perplexos**. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Editora Sêfer, 2018.
- MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Editora Gente, 2020. Prefácio de Paulo Vieira. Tradução de Laura Folgueira. Edição eletrônica. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000052.pdf>>. Acesso em: 26 set. 2022.
- MARÍ, Enrique E. **El Banquete de Platón: el eros, el vino, los discursos**. Buenos Aires: Biblos, 2001.
- MARRONA, Helena Andrade. **Lísis, de Platão: Tradução, estudo introdutório e notas**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014. Dissertação para obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas.
- MEIRINHOS, José Francisco Preto. **A Fundamentação do Conhecimento na *Scientia Libri de Anima* de Pedro Hispano Portugalense**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1989. Dissertação de Mestrado em Filosofia Medieval.
- NARBONNE, Jean-Marc. **A Metafísica de Plotino**. São Paulo: Paulus, 2014.
- NETANYAHU, Benzion. **Don Isaac Abravanel Statesman & Philosopher**. Nova Iorque/EUA: Cornell University Press, 1998.
- OLMEDO, Andrés Soria. **León Hebreo, el amor entre dos mundos**. Buenos Aires: Biblioteca Virtual Universal, 2009. Disponível em: <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/134819.pdf>>. Acesso em: 23 jul. 2016
- PAZ, Octavio. **A Dupla Chama: amor e erotismo**. São Paulo: Siciliano, 1994.
- PLATÃO. **O Banquete**. Tradução, notas e comentários de Donald Schüler. Porto Alegre/RS: L&PM, 2014.
- PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Tradução, introdução e notas de Rodolfo Lopes. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Coimbra/Portugal: Universidade de Coimbra, 2011.
- PLATÃO. **Diálogos V: O Banquete; Mênon (ou da virtude); Timeu; Crítias / Platão**. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2010.
- PLOTINO. **Tratados das Enéadas**. Tradução Américo Sommerman. São Paulo: Polar Editorial, 2002.
- RODRIGUES, Fábio Della Paschoa. **Amor e Neoplatonismo em Camões**. s.d. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/iel/site/alunos/publicacoes/textos/n00001.htm>>. Acesso em: 20 nov. 2018.
- ROTH, Cecil. **História dos Marranos**. Lisboa: Civilização, 2011.
- ROTH, Cecil. **The History of the Jews in Italy**. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1946.
- RUDERMAN, David B. The Italian Renaissance and Jewish Thought. In: RABIL, Albert Jr. (ed.). **Renaissance Humanism: Foundations, forms, and legacy**. vol. 1: Humanism in Italy Philadelphia/USA: University of Philadelphia Press, 1988, p. 382-433
- RÜSEN, Jörn. Como Dar Sentido ao Passado: questões relevantes de meta-história. **História da Historiografia**, n. 02, p.163-209, março, 2009.
- SAVOYE DE FERRERAS, Jacqueline. Dialoghi d'Amore. **Criticón**. n. 31, p. 166-179, 1985. Centro Virtual Cervantes. Disponível em:

- <http://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/031/031_167.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2016.
- SERRÃO, Daniel. A Morte do Prazer vs O Prazer da Morte. **V Congresso Internacional Espaço T**. Porto, p. 22-24, março de 2007.
- SELO Sierra Leone. In: **Le Site des Abravanel: Histoire et présence**. 2008. Disponível em: <http://www.abravanel.fr/philatelie/Sierra_leone.htm>. Acesso em: 04 mai. 2015. Selo de Serra Leoa, África, comemorativo do investimento de Isaac Abravanel na expedição de Cristóvão Colombo para a descoberta da América.
- SCHOLEM, Gershom. **Origins of the Kabbalah**. Edited by R. J. Zwi Werblowsky. Translated from the German by Allan Arkush. New Jersey: Jewish Publication Society/Princeton University Press, 1987.
- SCHOLEM, Gershom. **A Cabala e seu simbolismo**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2015a.
- SCHOLEM, Gershom. O Messianismo Judaico e a Ideia de Progresso: Exílio e redenção na Cabala. In: **Cabala, Cabalismo e Cabalistas**. Coleção de Estudos Judaicos. Moshe Idel *et alii* (orgs.). Tradução: J. Ginsburg, Fany Kon, Nancy Rozencham, Eliana Lamger e Margarida Goldszajn. São Paulo: Perspectiva / CIEUCJ da Universidade Hebraica de Jerusalém, 2015b, p. 49-62.
- SILVA, Marcos. **Cristãos-Novos no Nordeste: entre a assimilação e o retorno**. São Cristóvão: Editora UFS, 2012.
- SILVA, Marcos. Apontamentos Históricas sobre Criptojudaísmo e Cabala. In: **Estudos Judaicos: Sefarad**. Gerson Raoni; Lyslei Nascimento (organizadores). Belo Horizonte: Caravana Grupo Editorial, 2022a, p. 155-194.
- SILVA, Marcos; SANTANA, Vitória Santos. **A Deusa que se Exilou no Sertão: Etno-história de um mito cabalista**. Natal: Sebo Vermelho, 2022b.
- SIMMEL, George. A Sociologia do Segredo e das Sociedades Secretas. Tradução de Simone Carneiro Maldonado. **Revista de Ciências Humanas**, EDUFSC, Florianópolis, v. 43, n. 1, p. 219-242, abril de 2009.
- SLOAN, Dolores. **The Sephardic Jews of Spain and Portugal: survival of an imperiled culture in the fifteenth and sixteenth centuries**. North Caroline/USA: McFarland, 2009.
- STINGER, Charles L. Humanism in Florence. In: RABIL, Albert Jr. (ed.). **Renaissance Humanism: Foundations, forms, and legacy**. vol. 1: Humanism in Italy Philadelphia/USA: University of Philadelphia Press, 1988, p. 175-208.
- STRAUSS, Leo. **Leo Strauss on Maimonides: the complete writings**. Edited with an introduction by Kenneth Hart Green. Chicago/IL: The University of Chicago Press, 2013.
- STRAUSS, Leo. **Perseguição e a Arte de Escrever: e outros ensaios de filosofia política**. São Paulo: É Realizações, 2015a.
- STRAUSS, Leo. On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching, In: **Isaac Abravanel: Six Lectures**, ed. J. B. Trend and H. Leowe. London: Cambridge University Press, 2015b. Disponível em: <<http://contemporarythinkers.org/leo-strauss/essay/on-abravanel-philosophical-tendency-and-political-teaching/>>. Acesso em: 29 maio 2016.
- TAVARES, Paula Domingues. **Saber o Amar: os Diálogos de Amor, de Leão Hebreu**. São Paulo: USP, 2011. Dissertação para obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas e Vernáculas.
- VILA-CHÃ, João. Leão Hebreu e o Significado de sua Obra. In: ABRAVANEL, Judá (Leão Hebreu). **Diálogos de Amor**. Tradução de Giacinto Manuppella. Coleção Pensamento Português. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2001, p. 9-55.
- VILA-CHÃ, João. Amor Intellectualis? **Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the intelligibility of love**. Publicações da Faculdade de Filosofia. Braga. 2006.

- WOLFSON, Elliot R. A Hermenêutica da Experiência Visionária. *In: Cabala, Cabalismo e Cabalistas*. Coleção de Estudos Judaicos. Moshe Idel *et ali* (orgs.). Tradução: J. Ginsburg, Fany Kon, Nancy Rozencham, Eliana Lamger e Margarida Goldsztajn. São Paulo: Perspectiva / CIEUCJ da Universidade Hebraica de Jerusalém, p.317-335, 2015a.
- WOLFSON, Harry Austrin. **Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 1929.