

Amizade humana e amor divino em Leão Hebreu

«Vivi este livro durante toda a minha adolescência e juventude; concebi-o sob a forma de obra escrita e alimentei-o de algumas leituras desde há dois anos, finalmente, redigi-o em quatro meses. O que me faz lembrar a expressão de Vernet a propósito de um quadro por que pedia bastante dinheiro: Levou-me uma hora de trabalho e toda a vida»¹. É assim que Denis de Rougemont termina a advertência da sua obra *O Amor e o Ocidente*.

*Escrever sobre o Amor, teorizar sobre o Amor?! Não é ele então algo cujo sentido eminente está numa vivência feita de uma presença em intimidade, e não num discorrer, algo que é mais do domínio do noético do que do dianoético, se quisermos contrapor νόησις e διάνοια?! É, com efeito, este misto de espanto e de interrogação o que primeiramente nos assalta ao considerarmos uma «teorização» do Amor. Não nos parece, no entanto, que a oposição apercebida seja motivo suficiente para uma recusa formal da legitimidade de qualquer tematização do Amor. Denis de Rougemont parece ter pressentido a dificuldade, e aquelas linhas que transcrevemos são, justamente, como que a justificação do seu livro: eu escrevo, *discorro*, mas há uma vida que «de dentro» alimenta e fundamenta o meu discurso.*

A literatura *de* amor e a literatura *acerca* do amor é vasta e rica; de todos os tempos e de todas as latitudes. Ligado à filosofia (Platão), relacionado com a mística (São João da Cruz), ou como simples

¹ «J'ai vécu ce livre pendant toute mon adolescence et ma jeunesse; je l'ai conçu sous forme d'oeuvre écrite, et nourri de quelques lectures, depuis deux ans; enfin je l'ai rédigé en quatre mois. Ceci me rappelle le mot de Vernet, à propos d'un tableau qu'il vendait assez cher: Il m'a demandé une heure de travail, et toute la vie», Denis de ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident*, (1.^a ed., Plon, Paris, 1939), U. G. E. (Col. 10 × 18), Paris, 1962, p. 7.

objecto de entretenimento palaciano também (por exemplo, a polémica «O cuidar e o suspirar» que o *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende documenta), o amor está presente. Em Leão Hebreu, é ponto de referência e fio condutor de toda uma especulação que aborda domínios variadíssimos. Da ética à astrologia, da cosmologia e cosmogonia à teoria do conhecimento, da fisiologia à religião e à mística, é toda uma complexa teia de doutrinas e de temas que o amor unifica como ponto de partida e de chegada.

Os bens

«Tanto ao amor como ao desejo precede o conhecimento da coisa amada ou desejada, a qual é boa»².

Esta «simples» frase é já o suficiente para uma primeira caracterização do amor. Abundam nela os termos significativos: *amor, desejo, precede, conhecimento, coisa, bom*. Reuni-los-emos em três grupos, a fim de que a sua análise resulte mais clara e integrada nas suas articulações fundamentais: «conhecimento-coisa-bom», «precede», «amor-desejo».

O primeiro trio enuncia os caracteres da coisa amada ou desejada. Tem de ser conhecida (isto é, susceptível de possuir uma *verdade*), tem de ser «coisa» (isto é, apresentar uma unidade que essencialmente a individualize e, simultaneamente, *ser*), tem de ser *boa*. Não estamos longe dos transcendentais escolásticos: «o uno, o verdadeiro e o bom convertem-se com o ente»³. Ao infinito — esta concepção não será estranha a Nicolau de Cusa⁴ — o objecto do amar é máxima Verdade, máximo Ser, máxima Bondade. Entra agora aqui em jogo um esquema platónico de participação e, desse modo, também as coisas são, são verdadeiras e são boas. Por outro lado, para além destas alusões

² «Tanto a l'amore quanto al desiderio precede il conocimiento de la cosa amata o desiderata, qual é buona», LEONE EBREO (Giuda Abarbanel), *Dialoghi d'Amore*, Dial. I; a cura di Santino Caramella, Gius. Laterza & Figli, Bari, 1929, p. 9.

Os textos de Leão Hebreu serão citados como segue: L. EBREO, *Dialoghi*, indicação do diálogo de que se trata (I, II ou III) e p. (da edição acima referida).

³ «Unum, verum, bonum convertuntur cum ente», ALEXANDRE DE HALES, *Summa theologica*, P. I, inq. 1, tract. 3, q. 1-3; ed. Quaracchi, I, pp. 112-200. Veja-se, também, A. B. WOLTER, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, Franciscan Institute publications, New York, 1946, pp. 1-13.

⁴ Sendo os transcendentais propriedades do ser como ser, Deus, infinito Ser, supremo Amável, possuí-los-á como lhe convém, isto é, superlativamente. Veja-se, por exemplo, NICOLAU DE CUSA, *De docta ignorantia*, I, 18.

pretende também Leão Hebreu com a formulação transcrita colocar imediatamente o verdadeiro amor na dependência do bem («a coisa amada é boa»), ao qual, como ele próprio reconhece, todos os homens aspiram⁵.

No entanto, esse «bem sem determinação» ou está ao nível de um mero *tender para*, inscrito no coração do homem como um termo que é foco de atracção, mas nunca pròpriamente possuído, — ou, então, é objecto de ímpar e arrebatadora experiência no interior da qual se dá. De modo que, especialmente sob o ponto de vista de uma ética, há que referir-se a *bens* determinados ou particulares, aqueles, no fundo, com que uma conduta imediata tem de lidar.

Segundo Leão Hebreu, estes *bens*, por que se determina no plano prático o *bem*, são de três tipos, consoante o objectivo visado pelo comportamento é a *utilidade*, o *deleite* ou a *honestidade*. Eles encontram-se, e de uma maneira muito significativa, hierarquizados. Na verdade, «...o útil é procurado para o delectável, porque mediante as riquezas e os bens adquiridos se pode gozar os deleites da natureza humana»⁶. Como se vê, os bens exteriores, aliás como Aristóteles já observara⁷, são também importantes, e devem ser procurados, não tanto porque constituam um bem em si, mas porque possibilitam o exercício de certas virtudes⁸. De modo que, e como se esperaria, os bens úteis e os bens delectáveis têm de surgir em função de algo de mais elevado em dignidade: «...o honesto é o fim para o qual os dois outros [modos de desejo e amor] estão ordenados»⁹.

⁵ Fazendo sua a noção aristotélica (Cf. *Ética nicomaqueia*, I, 1, 1094a 1-3), diz-nos: «... o bom [é] o que cada um deseja» («... il buono esser quello che ciascuno desidera», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 8). Daqui decorre, imediatamente, a necessidade de uma determinação do «bom» ou do «bem» que permita um melhor esclarecimento da conduta moral.

⁶ «... l'utile è cercato per il delectabile, che, mediante le ricchezze e beni acquistati, si può godere e diletta de la natura umana», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 21.

⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Ética nicomaqueia*, I, 9, 1099a 31.

⁸ «Hão-de procurar-se as riquezas, uma vez que são necessárias para a vida virtuosa; (...) se bem que as riquezas não sejam virtude, são pelo menos instrumento dela, porque não se poderia exercitar a liberalidade nem a magnificência, nem a esmola, nem outras obras piedosas, sem bens necessários e bastantes» («S'abbi da procurare le ricchezze, essendo di bisogno per vita virtuosa; (...) se ben che le ricchezze non son virtù, sono almanco instrumento di quelle, perché non si potria usare liberalità né magnificenzia, limosine né altre opere pietose, senza bene necessari e bastanti», L. EBREO, *Dialoghi*, I, pp. 14-15.

⁹ «...essere l'onesto il fine per il quale gli altri due sono ordenati», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 21.

Desejo e amor

Consideremos, agora, o par de conceitos que havíamos salientado na nossa anterior análise: desejo e amor. O primeiro «Diálogo de Amor» abre, justamente, com uma discussão acerca deste assunto.

Poderá afirmar-se, como pretende *Sofia*, a interlocutora de *Fílon*, que o desejo é sinónimo de carência, de não-ter ou de não-ser, e o amor plenitude de posse?

Claro que esta controvérsia, ou suposta controvérsia, tem de entender-se em conexão com todo um campo de ambiguidades relativamente ao amor, provenientes da subsunção sob o mesmo vocábulo de noções bastante diferentes, não só quanto à forma, como também, e sobretudo, quanto ao conteúdo. Com efeito, distinguir entre *desejo* e *amor*, supõe aqui já uma problematização, por exemplo, da posição platónica no que respeita ao *ἔρως* apresentado no *Banquete*¹⁰ como filho de Πόρος (o Expediente) e de Πενία (a Pobreza), com uma função dinâmica que visa, em larga medida, suprir uma carência ou uma imperfeição. A esta problematização também não é certamente estranho o facto de se entrar em linha de conta com outros modos possíveis de tematizar o amor, como, por exemplo, acontece com o sentido de plenitude que ele reveste no Uno de Plotino¹¹.

A tensão para algo que se não possui é, na verdade, essencial ao desejo, e parece, portanto, à primeira vista, caracterizá-lo convenientemente e introduzir, assim, uma distinção relativamente ao amor; no entanto, e por outro lado, também parece que não se pode restringir o amor a um simples *ter*. Como situá-lo, então, relativamente a um *possuir* e a um *aspirar*?

A nota característica que distingue o amor é, segundo Leão Hebreu, a fruição, o «gozar com união». Simplesmente, as formas dessa união não são necessariamente físicas e, portanto, absolutamente, é possível amar-se tanto o que nos falta, como o que possuímos. «...o desejo [é] das coisas que faltam, não obstante, o amor pode ser das coisas que se têm, e ainda daquelas que não se têm; porque o gozar com união pode ser afecto da vontade, tanto nas coisas

¹⁰ Cf. PLATÃO, *Banquete*, 203c.

LEÃO HEBREU também se refere, aliás, explicitamente, ao significado gnoseológico e metafísico da genealogia de *ἔρως*; cf. L. EBREO, *Dialoghi*, III, pp. 309-312.

¹¹ O Uno é «ele próprio amável, amor e amor de si» («καὶ ἐράσιμον καὶ ἔρωσ ὁ αὐτός καὶ αὐτοῦ ἔρωσ»), o que faz com que nele constituam «o mesmo o desejo e a substância» («τὰ αὐτὸ ἡ ἔφεσις καὶ ἡ οὐσία»). Cf. PLOTINO, *Enéadas*, VI, 8, 16.

que nos faltam, como nas que temos»¹². Neste espírito se devem entender as definições: o desejo é «...afecto voluntário de ser, ou de ter a coisa estimada boa que falta e (...) o amor é afecto voluntário de gozar com união da coisa estimada boa»¹³. É também à luz desta consideração do amor, que introduz nele a possibilidade de um dinamismo, que se entende a revisão da sua noção e nova definição de que é alvo no Diálogo III¹⁴ e que conduz à ideia de que o amor é sempre desejo e o desejo sempre amor, integração esta necessária para a apresentação metafísica do amor como vínculo universal de unidade.

Esta distinção introduzida sobre a possibilidade de se amar o que se não possui é da maior importância para o que respeita ao problema da virtude e da sabedoria.

«Desejar virtude e desejar sabedoria é a própria sabedoria e o mais honesto desejar»¹⁵. Como podemos constatar, a virtude, a sabedoria (o conhecimento de Deus, como veremos mais adiante) não consistem numa posse, numa circunscrição, mas num aproximar-se, isto é, num dinamismo susceptível de progresso. Relativamente à virtude e à sabedoria, o amor tem ocasião de exercitar-se no seu próprio ser, o qual não consiste tanto num *fechar-se sobre*, mas, de certa maneira, num *mover-se para* ou, numa expressão, porventura, mais correcta, num *abrir-se a*.

O «honesto» e a amizade

Como vimos, o «honesto», cabeça da série de bens por que se concretizava o bem em geral sem determinação, é o «verdadeiro bem»¹⁶. No entanto, qual é a forma por excelência que reveste? Qual a sua expressão superior? A amizade humana.

¹² «... il desiderio essere de le cose che mancano, e niente di manco l'amore può essere di quelle che si hanno e ancor di quelle che non si hanno; perché il fruire con unione può essere affetto de la volentá, così ne le cose che ci mancano, come in quelle che aviamo», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 13.

¹³ «... affetto volontario de l'essere o di avere la cosa stimata buona che manca, (...) e l'amore è affetto volontario di fruire con unione la cosa stimata buona», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 13.

¹⁴ Cf. L. EBREO, *Dialoghi*, III, pp. 205-213.

¹⁵ «Il desiderare virtù e desiderare sapienza è propria sapienza ed è più onesto desiderare», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 22.

¹⁶ «L'onesto è il vero bene», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 23.

Os filósofos gregos sempre prodigalizaram elogios à amizade (φιλία), mas foram, de certa maneira, mais reticentes em relação ao amor¹⁷, talvez porque o considerassem mais afecto à paixão ou porque lhes fosse difícil distingui-lo com clareza vocabular (ἔρως) de apetites e relações sexuais¹⁸. Isto, de um modo muito genérico.

Por estas ou por outras razões, o que é facto é que Leão Hebreu, ao tratar das virtudes, refere «amizade humana»¹⁹ e não «amor humano», falando, por outro lado, de «amor divino». Preconceito? Desejo de ser bem compreendido? Simples acaso ou uso de uma terminologia corrente? Peso de uma tradição? Sugestão de Aristóteles, em quem se apoia para a definição de amizade? Não importa. Basta reter que «a amizade honesta faz de uma pessoa duas e de duas uma»²⁰. Isto é, a amizade caracteriza-se por uma comunhão que, porque é real, e não mera assimilação ou dissolução em que a personalidade se perde, envolve, simultâneamente e sem contradição, um desdobraimento, uma duplicação. Na amizade somos um «nós», em que cada um é «outro *eu próprio*».

Até aqui nada aparece que se possa considerar estranho ou insusceptível de ser revelado também numa analítica do amor. Como poderão, então, distinguir-se amizade e amor?

«A causa de tal união e coligação [isto é, a causa da amizade] é a virtude recíproca ou a sabedoria de ambos os amigos»²¹. Com esta afirmação, Leão Hebreu está a situar a amizade num plano de «racionalidade», uma vez que a *virtude* é meio termo determinado pela razão — Leão Hebreu aceita e acolhe a definição aristotélica²² — e, simultâneamente, causa ou fundamenta da amizade. O amor, aparentemente, também se situa a esse nível, surgindo, desse modo, como um amor sujeito a razões. Porém, como veremos, logo se admitirá a possibilidade da razão ser susceptível de dois modos de tratamento: como «razão ordinária» (*ragione ordenaria*),

¹⁷ ARISTOTELES, por exemplo, dedica dois livros (VIII e IX) da *Ética nicomaqueia* à amizade, e nenhum ao amor. Veja-se, também, EPICURETO, *Práticas*, II, 22 e o apreço de EPICURO pela amizade (Cf., por exemplo, os fragmentos 546 e 590 da edição Usener e *Sentenças Vaticanas*, LXXVIII, na edição Bignone).

¹⁸ Com efeito, por exemplo, em EPICURO, é esse o sentido de ἔρως: cf. fragmento 483 da edição Usener.

¹⁹ «... amicizia umana», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 29; para o «amor divino», cf. p. 30.

²⁰ «L'amicizia onesta fa d'una persona due, e di due una», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 30.

²¹ «La causa di tale unione e colligazione è la reciproca virtù o sapienzia di tutti due gli amici». L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 30.

²² Cf., por exemplo, L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 24.

e como «razão extraordinária» (*ragione straordinaria*)²³. Muito provavelmente, será ao examinarmos esta distinção que começaremos a penetrar a essência do amor.

«Razão ordinária» e «razão extraordinária». A «racionalidade» do amor

Com efeito, segundo Leão Hebreu, o verdadeiro amor nasce da razão, tem nela fundamento para uma relação de procedência, mas não é governado por ela. «Antes pelo contrário te digo que depois que a razão cognoscitiva o produz, o amor, nascido que já está, não se deixa mais ordenar ou governar pela razão, pela qual foi gerado»²⁴. Teremos, então, de afirmar, ante esta «deserção», que o amor é *irracional* no seu acto, se bem que o não seja na sua origem?

«Irracional» é um termo correlativo de «racional», na medida em que exprime a privação e, mais precisamente, o inverso, o contraditório, da racionalidade. Está, por conseguinte, intimamente na dependência do que venha a entender-se por *racional*. Se este termo se pode dizer em vários sentidos, também *irracional* não é unívoco; e é, na realidade, um termo equívoco, sempre que expressado fora do contexto de racionalidade a que se contrapõe, mas que lhe dá sentido. Qual, pois, o sentido de racionalidade? O sentido, ou os sentidos?

O primeiro impulso, até tradicionalmente consagrado, aponta para a identificação de «racionalidade» e «razão lógica». É «racional» o que é «coerente», por vezes mesmo, apenas o que é demonstrável, ou até só o em última análise empiricamente verificável. Não constituirá, todavia, esta maneira de ver um empobrecimento? Atingirá semelhante restrição o cerne da *racionalidade*?

«Razão» apresenta, na sua operacionalidade filosófica, várias acepções, nomeadamente duas: «fundamento» e «faculdade», para além de um terceiro sentido que frequentemente aparece, por vezes até, como origem ou ocasião de algumas ambiguidades, ainda que, em geral, não claramente tematizado, e que nos faz recordar que o Λόγος, entre os Gregos, também dizia respeito à «palavra», ao

²³ Cf. L. EBREU, *Dialoghi*, I, pp. 57-58.

²⁴ «Anzi ti dico che, dipoi che la ragione conoscitiva il produce, l'amore, nato che è, non si lassa più ordinare né governare de la ragione, da la quale fu generato», L. EBREU, *Dialoghi*, I, p. 52.

domínio da linguagem²⁵. No entanto, nas suas várias significações, o seu sentido último parece apontar sempre, implícita ou explicitamente, mediata ou imediatamente, para uma realidade que «funda», para algo que constitui ou institui um «fundamento», e que ou é *apresentado* como tal nas estruturas que o integram ou é *captado* na sua inteligibilidade ou é simplesmente *dito*.

Ora, a que nível se situa este *fundamento*, na sua dimensão mais radical? Lógico? Psicológico? Ontológico? Queda-se o ontológico no plano da consciência? A que título? Como mera limitação inultrapassável sem contradição, imposta por um dizer ou, até, por um pensar? Como plano único e *vigilante* onde se opera a revelação de ser? Mas vive o homem, efectivamente, *o seu tempo* (e não se trata de um *tempo psicológico*, nem de um *tempo social*, embora envolva e exija uma presença trans-cendente do homem) ao nível de: «a consciência»? Seria humano viver assim, admitindo que fosse possível? Isto é, não é o homem, porque é *vida e presença a*, mais rico do que a consciência «reflexiva», «lógica», «transcendental», «predicativa» ou «objectivante»?

Se assim acontece,

se o homem antes e além de «re-reflectir», «flecte», isto é, *inclina-se para, comunica com*, e não apenas «visa»;

se o homem antes e além de «re-reflectir», «flecte», isto é, entra em contacto com uma circunstância (o mundo dos outros homens e das coisas), que o afecta e sobre a qual ele também age, instituindo-se na totalidade dessa acção dialogante a vida no seio da qual ele sòmente é;

e se tudo isto só em casos privilegiados accede ao campo de uma consciência re-flexiva,

e mesmo quando assim acontece, é já sob uma forma não originária e, conseqüentemente — em virtude das próprias condições que a envolvem e determinam —, deturpada, a que falta o carácter, impossível de «fixar», de *vivência-que-se-vive-no-próprio-momento-que-se-vive* ou a dimensão de subjectividade presente, como tonalidade própria, nesse habitar humano do mundo e

²⁵ Em HERACLITO, por exemplo, o homem apreende por uma *faculdade* que é sua (Λόγος) e expressa na *palavra* (Λόγος), a estrutura íntima e unificante (Λόγος, Γνώμη) do real múltiplo, a qual lhe faculta a inteligibilidade do todo. Cf. os fragmentos 1, 2, 41, 50, 72, 114, 115... da edição Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 15.ª ed., Weidmann, Dublin/Zürich, 1971, vol. I, pp. 150, 151, 160, 161, 167, 176, respectivamente.

incapaz de ser captada ou traduzida adequadamente no seu ser pelo modo da objectualidade, constitutivo do campo transcendental; se tudo isto acontece,

também a este nível humano, e profundamente humano, do existir deve corresponder uma forma de *racionalidade*.

Se a *razão* é estrutura fundante e possibilitadora de uma orientação em que o homem *se* orienta, tem de estender-se à totalidade dos modos de contacto humano com o real, e não pode, portanto, identificar-se *apenas* com uma estrutura consciente ou reflexiva, de reconhecido poder cognoscitivo, mas, de qualquer forma, sempre parte integrante de um todo vital que, esse sim, assume uma conduta.

Daquí resulta, pois, que as acepções de *racional* são múltiplas, como múltiplas, afinal, são também as instâncias em que o ser se revela ao homem.

Leão Hebreu, em relação ao problema do amor — que produto da *razão*, «escapava» à *razão* —, viu-se, pois, obrigada a distinguir duas razões: a «ordinária» e a «extraordinária».

«O intento da primeira é dirigir e conservar o homem na vida honesta; [por ela] todas as outras coisas se dirigem para este fim. (...) o intento da razão extraordinária é conseguir a coisa amada, e não atende à conservação das coisas próprias, pelo contrário, deixa-as de lado para alcançar a coisa que se ama, do mesmo modo que se deve pospor o menos nobre pelo mais excelente»²⁶.

Para o amor é necessário, pois, superar o plano do «próprio», é preciso ultrapassar o âmbito de uma dada «racionalidade», orientada para uma determinada forma de perseverar no ser enclausuradamente, para alcançar o campo mais vasto de uma outra «racionalidade» em que a entrega, a «abertura», são regra, num domínio sem regra. Esta passagem de um horizonte fechado para um horizonte aberto é essencial à manifestação e vigência do amor. Com efeito, um amor que não exceda a esfera do «próprio» não frutifica ou, como diz

²⁶ «L'intento de la prima è reggere e conservare l'uomo in vita onesta; donde tutte l'altre cose s'indirizzano a questo fine. (...) de la ragione straordinaria l'intento suo è conseguire la cosa amata; e non attende a la conservazione de le cose proprie, anzi le pospone per l'acquisto de la cosa che s'ama, come si debbe posponere il manco nobile per il piú eccellente», L. EBREU, *Dialoghi*, I, p. 57.

Leão Hebreu, «o homem que se conserva com razão [isto é, racionalmente] em digno e excelente amor, sem o gozar [que, note-se, envolve a saída da esfera do «próprio»], é como uma árvore que está sempre verde, muito abundante em ramos, mas sem nenhum fruto, a qual se pode, verdadeiramente, chamar estéril»²⁷.

O amor, afinal, sempre possui uma racionalidade, não é *irracional* sem mais. Simplesmente, há que descobri-la na sua especificidade, para além de outras «racionalidades», uma vez que não é qualquer uma a que lhe convém.

O «honesto» e o amor divino

Mas retomemos a ordem segundo a qual conduzíamos o nosso inquérito. O bem verdadeiro consiste nos «bens honestos» por que se determina. A amizade é expressão qualificada destes. Qual é a fonte da «honestidade»? O amor divino.

«O amor divino não só possui o honesto, como contem em si a honestidade de todas as coisas e a de todo o amor delas de qualquer maneira que ele seja, porque a divindade é começo, meio e fim de todos os actos honestos»²⁸.

Verifica-se, deste modo, uma presença contínua de Deus como verdadeiro solo fundante do qual partem, no qual assentam e para o qual caminham todas as acções «virtuosas». Poderíamos, assim, afirmar que a divindade é o «elemento» do «honesto» ou da virtude.

No entanto, esta presença da divindade na «honestidade» recorre, para concretizar-se, à mediação humana, uma vez que é efectivamente o homem quem, em especial, através da «alma intelectiva», a leva a cabo e assume. Ora esta «alma intelectiva», que torna o homem capaz de racionalidade, de imortalidade e de felicidade, «...não é senão pequeno raio da infinita claridade de Deus»²⁹ e, como

²⁷ «L'uomo che si conserva con ragione in degno e eccelente amore, senza goderlo, è come un arboro sempre verde grande abundante di rami, ma di nissun fruto; il quale veramente si può chiamare sterile», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 58.

²⁸ «L'amor divino non solamente ha de l'onesto, ma contiene in sé l'onestà di tutte le cose e di tutto l'amor di quelle, come che sia, perché la divinità è principio, mezzo e fine di tutti gli atti onesti», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 30.

²⁹ «...non è altro che un piccolo razo de l'infinita chiarezza di Dio», L. EBREU, *Dialoghi*, I, p. 30.

tal, participa da sua bondade infinita, fonte e princípio transcendente de toda e qualquer outra bondade. Pois que, «sendo o supremo Deus, pura, suma bondade e honestidade e virtude infinita, é necessário que todas as outras bondades e virtudes dependam dele, como de verdadeiro princípio e causa de todas as perfeições»³⁰. Surge-nos, assim, um esquema neoplatónico de participação a garantir a relação da «alma intelectual» com Deus, como fundamento para a compreensão da origem divina da conduta virtuosa.

Acontece, todavia, que a divindade é não só origem, mas também meio, de todo o acto virtuoso. E isto, fundamentalmente, por duas ordens de razões: por um lado, em virtude da sua função providencial de manutenção no ser e, por outro, devido ao carácter *exemplar* que reveste. Relativamente ao primeiro aspecto considerado, não deixa de ser interessante observar como, nesta concepção teológica, Deus não é apenas o iniciador do desencadear de um processo que depois será «natural», retirando-se Deus dele, ainda que permanecendo como o legislador dessa ordem que rege o acontecer da «Natureza», um pouco no jeito de um primeiro Motor «separado», mas, também e sobretudo, aquela presença constante que na sua eternidade «acompanha» e preside ao devir histórico. Leão Hebreu exprime estas convicções, particularmente, nas seguintes passagens: «a pia divindade é meio para reduzir a efeito todo o acto virtuoso e honesto (...) dando aos tais virtuosos ajuda para conseguirem os actos honestos e para os reduzir à perfeição»³¹, revestindo a sua acção causativa principalmente a figura de «...exemplo imitativo para todos os que procuram agir virtuosamente»³².

Mas Deus é também, no que respeita a uma consideração teleológica, «...o fim regrado [isto é, determinado com regra] de todos os actos humanos. Porque o útil é para adquirir o conveniente delectável; e o deleite necessário é para o sustento humano; o qual é para a perfeição da alma; e esta torna-se perfeita, primeiramente, com o hábito virtuoso e, depois dele, chegando à verdadeira sabe-

³⁰ «Essendo il supremo Dio pura, somma bontà, onestà e virtù infinita, bisogna che tutte l'altre bontà e virtù dependino da lui come da vero principio e causa di tutti le perfezioni», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 31.

³¹ «La pia divinità è mezzo a ridurre a effetto ogni atto virtuoso e onesto (...) dando aiuto a quelli tali virtuosi per conseguire gli atti onesti e riducerli a perfezione», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 31.

³² «... esempio imitativo di tutti quelli che cercono operare virtuosamente», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 31.

doria, cujo fim é conhecer a Deus, suma sabedoria, suma bondade e origem de todo o bem»³³.

Salientemos alguns traços que nos parecem característicos de toda esta concepção da Divindade.

Julgamos poder reconhecer na exposição e no pensamento de Leão Hebreu o esquema neoplatónico da processão e do retorno. Recordemos as articulações fundamentais do seu enunciado e atentemos especialmente no seguinte: Deus é fonte suprema de ser, é plenitude e perfeição (a Ideia platónica também o era no seu âmbito; o Uno, de certa maneira, era riqueza máxima indeterminada e, propriamente como Uno, indeterminável; a Inteligência era multiplicidade una de Formas plenas) do qual, por participação, os seres tiram o seu grau relativo e finito de perfeição (isto é, de ser). Essa fonte transcendente permanece, contudo, em comunicação com o criado ao longo daquilo que constitui o seu devir (Deus é meio). Inicia-se, finalmente, o processo de retorno, através de uma hierarquização ascendente — onde sucessivamente se organizam: *útil, deleitoso, perfeição da alma, conhecimento de Deus* — que conduz de novo ao Primeiro, considerado agora como fim.

Não pretendemos, como é óbvio, provar, nem sequer mostrar, que esta inspiração platónica tenha sido recolhida *directamente* por Leão Hebreu: para além das informações que o texto fornece e das aproximações que se poderiam levar a cabo com as fontes gregas, há todo um horizonte cultural a aludir, que fazia ou tinha feito um itinerário sob muitos aspectos semelhante, no scio do qual o nosso autor se move. Desde Filon de Alexandria, em relação à tradição judaica, e desde os primeiros Padres orientais, em relação ao cristianismo, que o platonismo veio imbuir, impulsionar e ajudar a formular a teologia judeo-cristã, fornecendo-lhe uma utensilhagem «técnica» indispensável, se bem que, por vezes, deturpadora de um sentido genuíno, em virtude de sugestões e associações anteriores que persistiram (tenha-se em conta, por exemplo, o problema do sentido do *Λόγος* e, no campo doutrinal, o do subordinacio-

³³ «Dio è fine regolato di tutti gli atti umani. Perché l'utile è per acquistare il conveniente deletabile; e la necessaria delectazione è per la sustentazione umana; la quale è per la perfezione de l'amina; e questa si fa perfetta primamente con l'abito virtuoso, e dipoi di quello venendo alla vera sapienza: il fine de la quale è il conoscere Dio, quale è somma sapienza, somma bontá e origine d'ogni bene», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 32.

nismo)³⁴. Essa influência prolongou-se pela Idade Média cristã e também pelo pensamento árabe, onde a quantidade e a intensidade das contribuições neoplatónicas (por vezes, ignoradas como tais e tidas como de outra proveniência) era muito elevada e se encontrava assimilada a diferentes tentativas de uma ampla síntese filosófica³⁵. Foi provavelmente a fontes judeo-árabes e a preocupações pròpria-mente renascentistas que Leão Hebreu veio beber a mescla de platonismo e de aristotelismo que a cada passo da sua obra se manifesta³⁶. No entanto, e para não divagarmos demasiado, o que importa aqui deixar assinalada é a forte persistência de elementos neoplatónicos na concepção teológica de Leão Hebreu que sumàriamente referimos.

O conhecimento do divino

Ora sendo Deus princípio, meio e fim de toda a «honestidade», é natural que o conhecimento desta realidade desperte em nós amor. Na verdade, «uma coisa é tanto amada honestamente quanto é conhecida por boa; e o amor de Deus deve exceder todo outro

³⁴ Veja-se, para uma introdução geral, por exemplo, R. ARNOU, «Platonisme des Pères», *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, vol. 12, cols. 2258-2392.

Apesar da polémica que suscitou, pode também ver-se: M.-J. LAGRANGE, «Le Logos de Philon», *Revue Biblique*, Paris, vol. 32, 1923, pp. 321-371.

³⁵ Embora Aristóteles tenha sido, a partir dos séculos IX e X, sem dúvida, o autor mais traduzido para árabe e o destino das obras de Platão se tenha revelado bastante medíocre nessa zona de influência cultural, ainda que a sua vida e papel na história da filosofia fossem sobejamente conhecidos e apreciados, traduziram-se grandes excertos das obras de Plotino e de Proclo que, no entanto, quase nunca apareciam sob o nome dos seus verdadeiros autores, mas sobretudo com o do Estagirita, algumas vezes, com o de Alexandre de Afrodísia, ou então com um qualificativo geral: «o mestre grego».

Sobre toda esta problemática veja-se, por exemplo, 'Abdurrahmān BADAWI, *La transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe*, J. Vrin (Col. «Études de Philosophie Médiévale», LVI), Paris, 1968.

³⁶ Com efeito, por um lado, a formação facultada pelo pai, Isaac Abarbanel, em que pontificava o saber talmúdico e a iniciação cabalística, bem como noções de filosofia grega e de escolástica judaica, árabe e latina, e o encontro com a cultura hebraica da Itália (representada principalmente por Elia del Medigo e Jochanan Alemanno) e, por outro, o contacto com meios humanistas italianos, onde circulavam traduções das obras gregas e onde retomado pelo Cardeal Bessarione, Marsilio Ficino e Pico de la Mirandola se reavivava o problema da conciliação entre Platão e Aristóteles que, num passado não muito longínquo, havia sido objecto de polémica entre Plethon e Jorge de Trebisonda, constituem marcos significativos para o traçado do ambiente cultural respirado por Leão Hebreu.

Para uma comparação entre Platão e Aristóteles acerca da transcendência e imanência de Ideias, cf. L. EBREO, *Dialoghi*, III, 336-339.

Para uma bem documentada biografia de Leão Hebreu: H. PFLAUM, *Die Idee der Liebe — Leone Ebreo*, Mohr, Tübingen, 1926.

amor honesto e acto virtuoso»³⁷, uma vez que a sua bondade é infinita, e é a bondade que, sendo conhecida, constitui o fundamento para o desencadear do amor. Todavia, se, por um lado, o conhecimento é indispensável, porque prévio, em relação ao amor, e se, por outro lado, a natureza de Deus excede todo o entendimento e a sua bondade excede toda a bondade, como é, então, possível conhecer e amar Deus?

É um velho e sempre inevitável problema que se depara a quem quer que faça a pergunta teológica. Como falar de Deus sem o enclausurar nos nossos conceitos, sem o pautar pelos nossos moldes, sem o reduzir à nossa cabeça, isto é, respeitando a sua transcendência e infinitude? Será possível falar de Deus? E se não é possível, como poderá ele ter sentido para nós? Mas se esse falar acerca de Deus é limitado no seu dizer, poderá ter um valor essencialmente superior ao de uma convenção? Trata-se de interrogações de sempre que, enunciadas embora historicamente sob as formulações mais variadas, constituem, no fundo e em larga medida, questões prévias, condicionantes do estabelecimento e desenvolvimento de qualquer teologia. (Em cristianismo, o problema poderá ter algumas cambiantes, na medida em que é o Deus que a si mesmo se revela como Palavra, isto é, como Verbo e, especialmente, mas não só, pela Encarnação, como Pessoa; no entanto, sob alguns aspectos fundamentais o problema persiste).

Toda a teologia é, em grande parte, necessariamente apofática, dado que pretende falar num plano determinado pela im-perfeição ou pela finitude de uma realidade que se situa noutra, de que a per-feição ou in-finitude constituem o «elemento». No entanto, ela pode é considerar as afirmações que a integram como ciência de um ponto de vista mais positivo ou mais negativo ou superlativo, pretendendo «apanhar» Deus nas malhas finas da sua rede precisa de conceitos «claros e distintos», ou vendo-se obrigada a certa altura da sua investigação ou demanda a mergulhar no abismo insondável de que a «noite mística» é, na sua paradoxal claridade incáfvel, *uma* das traduções possíveis. (Talvez mesmo que os modernos teólogos da «morte de Deus» se possam inserir nestes quadros forçosa e propositadamente queridos amplos³⁸).

³⁷ «Tanto è amata la cosa onestamente, quanto è conosciuta per buona; e l'amore di Dio debba eccedere ogni altro amore onesto e atto virtuoso», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 32.

³⁸ Veja-se, por exemplo, Gabriel VAHANIAN, *Wait without Idols*, G. Braziller, New

A resposta de Leão Hebreu a todo este problema, até porque o seu objectivo não é primariamente teológico, ainda que se filie embora na linhagem de um dizer mais superlativo do que negativo acerca de Deus, não se refere explicitamente à questão de «como falar de Deus», mas sim à de «como conhecer Deus».

Quanto a este ponto, a solução encontrada para poder *afirmar* algo de Deus como conhecido é perspectivar esse conhecimento a partir de uma medida humana. Nesta simples maneira de encarar o problema nota-se já todo um balançar, todo um oscilar, entre um discurso teológico superlativo (a afirmação é índice e exigência de uma trans-cendência que tem de levar-se a cabo) e um outro estritamente afirmativo. «Basta que se compreenda aquela parte que se conhece da coisa: que o conhecido seja compreendido pelo cognoscente segundo o poder do cognoscente, e não segundo o poder do conhecido»³⁹. E, mais adiante, esta ideia é completada e explicitada por uma outra frase igualmente rica pelas perspectivas que permite entrever para uma teoria do conhecimento, e que não deixa de recordar Averroes⁴⁰:

«O olho compreende as coisas segundo a força ocular, segundo a sua grandeza e natureza, mas não segundo a condição das coisas vistas em si mesmas»⁴¹.

Se não pretendermos assumir um ponto de vista crítico relativamente à doutrina que nos é exposta, mas procurarmos apenas compreendê-la e destacar os supostos em que assenta e os objectivos para que aponta, poderemos dizer que esta maneira de colocar a questão permite, justamente, por um lado, falar de uma realidade

York, 1964, pp. 230 e ss., ou John A. T. ROBINSON, *Exploration into God*, SCM Press, London, 1967, especialmente o capítulo VII: «Para além do Deus do teísmo»; e também G. VAHANIAN, «Ecriture et histoire: l'innommabilité de Dieu et sa tangibilité», *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, Publications du Centre International d'Etudes Humanistes et de l'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome, Aubier-Montaigne, Paris, 1969, pp. 355-366.

³⁹ «Basta che si comprenda quella parte che de la cosa si conosce: ché il conosciuto si comprende dal conoscente secondo il potere del conoscente, e non secondo quello del conosciuto», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 33.

⁴⁰ A gnoscologia de Leão Hebreu aproxima-se, em alguns aspectos, da de Averroes, nomeadamente neste caso da adequação do humanamente conhecido ao modo próprio do conhecer humano, que se atem aos «acidentes» e não tanto à «substância», na linha da distinção do Corão entre «as coisas sobrenaturais e divinas» (*ghā'ib*) e «as coisas sensíveis humanas» (*shāhid*), a qual ilustra a determinação de modos diferentes de conhecer. Cf., por exemplo, AVERROES, *Tahāsūt at-Tahāsūt (A incoerência da incoerência)*, edição M. Bouyges, pp. 341 ss.

⁴¹ «L'occhio comprende le cose secondo la sua forza oculare, sua grandezza e sua natura; ma non secondon la condizione de le cose viste in se medesime», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 33.

que efectivamente se não esgota no determinado pelo conhecer como conhecido e, por outro, salvaguardar essa mesma realidade naquilo que, porventura, possa ser na sua transcendência indizível. Isto é, a adopção desta perspectiva para a possibilidade do conhecimento da divindade procura, simultâneamente, des-vendar dela o humanamente des-vendável, sem que a essa atitude possa alguma vez ocorrer que está a captar o divino plenamente na suas determinações próprias e em si, uma vez que, desde o início, resulta claro que ele se encontra para além do simplesmente dito, como algo de insondável ou indizível em si.

O homem pode, portanto, conhecer, afirmar, acerca de Deus. No entanto, esse dizer do divino tem de dar-se não na quietude de uma captação meramente conceptual, mas numa dialéctica ascendente e progressiva de superações e de novos des-cobrimentos. Interpenetram-se e exigem-se, assim, mutuamente, afirmações e superações; é todo um espírito vivo em marcha na escalada (ou na sondagem) do Absoluto, do radicalmente Outro. «O homem tem sempre possibilidade de crescimento [no conhecimento divino] por parte do objecto conhecido e amado; se bem que, pela sua parte, pudesse suceder que os tais efeitos [as suas afirmações] estivessem determinados num grau em que não fosse possível ao homem chegar mais adiante»⁴². O conhecimento de Deus desenvolve-se, assim, no seio de um processo que vincula e apela para a própria vida do espírito e não se contenta com o contido ou enunciado nas proposições em que se plasmam as afirmações acerca do divino. Este apelo para um «contexto vivencial», e não simplesmente «lógico», a fim de servir de «campo» ao falar de Deus, não deixa de nos recordar o verdadeiro «elemento» em que deve ser entendido o argumento «ontológico» de S. Anselmo⁴³.

Ora, «crescendo o conhecimento, cresce o amor da divindade conhecida»⁴⁴. Isto é, conhecimento e amor divinos estão indissociavelmente ligados e crescem na mesma proporção, até porque,

⁴² «Del qual crescimento l'uomo ha sempre possibilitá, da la parte de l'oggetto conosciuto e amato; benché da la parte sua potria essere fussero determinati talli effetti in quel grado che l'uomo piú innanzi non può arrivare», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 34.

⁴³ Veja-se santo ANSELMO, *Proslogion*, capítulos I a IV. Desde a exortação à contemplação de Deus, com que abre o primeiro capítulo, Anselmo convida-nos a situarmo-nos no plano da vida do espírito. Parece-nos que a redução do «argumento» à sua forma silogística opera uma considerável restrição ou, porventura, mesmo, extingue toda a carga vivencial que reveste e lhe dá sentido, comunicando-lhe a sua irrecusabilidade. Também aqui em Leão Hebreu o problema é, em grande parte, o de uma «experiência espiritual».

⁴⁴ «Crescendo il conoscimento, cresce l'amore de la divinitá conosciuta», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 33.

como já vimos, por um lado, desejar a sabedoria é já verdadeira sabedoria (e Deus é a Sabedoria) e, por outro, porque o amor se diz não só do que se possui, mas também daquilo de que se «goza com união» ainda que se não possua.

Uma escarpelização intelectualista encontraria, porventura, matéria suficiente para dar aso a veementes protestos de a-significação ou de in-verificabilidade, mas não devemos olvidar, aliás como o próprio autor nos recorda, que «a linguagem humana também não é suficiente para exprimir perfeitamente o que o entendimento sente acerca deste assunto»⁴⁵.

Amor, conhecimento e felicidade

Esta inter-ligação de conhecimento e amor, no seio de uma experiência de vida do espírito, não significa, no entanto, que exista efectivamente uma coeternidade absoluta entre eles na estrutura que caracteriza o seu modo de relação. Como vimos, numa análise anterior, o princípio de que o conhecimento *precede* o amor, na medida em que constitui o acto pelo qual se determina a bondade do objecto a amar, continua a manter a sua validade aos olhos de Leão Hebreu. «...nenhuma coisa poderia ser amada se primeiramente não fosse conhecida sob a espécie [isto é, no seu modo imediato] de boa»⁴⁶. Daqui resulta, por conseguinte, que há uma razão-fundamento (a bondade) determinada por uma razão-faculdade cognoscitiva (o conhecimento) para o amor. Ora o amor é, como igualmente vimos, «afecto *voluntário*». De onde, e numa fórmula que parece, porventura, sugerir alguma coisa mais do que aquilo que efectivamente diz, a afirmação de Leão Hebreu: «...a vontade não está sem a razão»⁴⁷, isto é, sem a razão-faculdade que lhe deter-

⁴⁵ «Né ancor la lingua umana è sufficiente a esprimere perfettamente quello che l'intelletto in questo sente», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 43.

⁴⁶ «... nessuna cosa si potrà amare, se prima sotto specie di buona non si conoscesse...», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 8.

⁴⁷ «... la volontà non sta senza ragione», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 67.

Ainda que o sentido de razão *aqui* em Leão Hebreu assuma principalmente o papel de faculdade humana encarregada de um exame prévio exigido para o cumprimento de determinadas condutas, poderia não deixar de ter interesse levar a cabo um pequeno estudo comparativo com o modo como Leibniz encara o problema, procurando precisamente remontar para além da similitude de algumas expressões: «... toda a vontade supõe alguma razão de querer e esta razão é naturalmente anterior à vontade» («... toute volonté suppose quelque rais: n de vouloir et cette raison est naturellement antérieure à la volonté», LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, § 2; edição Erdmann, p. 814, edição Gerhardt, vol. IV, p. 428); veja-se também, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, 17, § 3; edição Erdmann, p. 593, edição Gerhardt, vol. V, p. 457.

mina e apresenta a razão-fundamento. «O conhecimento e amor racional e voluntário encontra-se somente nos homens, porque provem e é administrado pela razão»⁴⁸.

Aparece, portanto, no pensamento de Leão Hebreu, e para além da distinção entre uma «razão ordinária» e uma «razão extraordinária» de que já nos ocupámos, uma prioridade do conhecimento, de «razões», em relação ao amor. E podemos encontrá-lo, não só ao nível de uma fase inicial e preparatória do cerne da meditação, sujeita ainda a correcções e aclaramentos — como, aliás, acontece para outros assuntos abordados nos *Dialoghi* —, mas também como doutrina aceite e ocorrente no desenvolver da própria exposição (as últimas citações pertencem ao *Diálogo II*).

Esta posição determina, no entanto, o estabelecimento de algumas interrogações essenciais. Será, em última análise, permitida ou não a dicotomia: amor/conhecimento? Consiste a felicidade em amar ou em conhecer Deus?

Leão Hebreu tem, sem dúvida, consciência da complexidade e das implicações desta questão embaraçosa: «É difícil procurar determinar uma coisa tão disputada entre os filósofos antigos e teólogos modernos»⁴⁹.

A primeira tentativa é a de responder à interrogação de Sofia pela simples afirmação isenta de mais qualquer aclaração: «Basta que saibas que a nossa felicidade consiste no conhecimento e visão divina, na qual são vistas todas as coisas perfeitissimamente»⁵⁰. Dois parágrafos mais adiante, a resposta ao pedido de esclarecimento da interlocutora acerca de uma possível oposição entre o amor ou o gozo de Deus e o seu conhecimento, no que respeita à constituição da essência da felicidade, ainda que mantida dentro de um capítulo de facilidade — a simples afirmação — é já, no entanto, em parte, diferente. Assistimos, com efeito, ao enunciado de uma conciliação pura e simples dos dois termos da alternativa: «E a ti deve bastar-te saber que um acto e outro [conhecer e amar] são necessários para a bem-aventurança»⁵¹. (Atentemos, no entanto, no

⁴⁸ «Il conocimiento e amor rationale e volontario si truova solamente negli uomini, perché proviene ed è amministrato da la ragione», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 68.

⁴⁹ «E difficile cercare di terminare una cosa tanto disputata dagli antichi filosofi e moderni teologi», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 44.

⁵⁰ «Basta che sappi che la nostra felicità consiste nel conocimiento e visione divina, ne la quale tutte le cose perfeitissimamente si veggono», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 43.

⁵¹ «E a te deve bastare il sapere che l'uno e l'altro atto fa di bisogno ne la beatitudine», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 43.

seguinte: «consistir em» e «ser necessário para» não são sinónimos; o que se afirma é que amor e conhecimento concorrem, contribuem, para a felicidade, não se diz que fazem parte dela, que a constituem, que a beatitude reveste, em última análise, a sua forma).

Porém, como filósofo que era, Leão Hebreu não poderia contentar-se com um mero e imediato «*basta-te* saberes isto ou aquilo». Tinha de aprofundar a sua especulação, examinar melhor os dados do problema e formular mais fundamentadamente a sua solução. Como conciliar, pois, o conhecimento e o amor no acto último da alma em que consiste a felicidade? Como conciliar os dois aspectos da sua doutrina: por um lado, o primado do conhecimento, por outro, a correlação entre *amor de Deus* e *conhecimento de Deus*?

O suposto intelectualista profundamente enraizado no seu pensamento não é, também neste caso, abandonado. É interessante observar aqui, e em jeito de parêntesis, como, quando por um desenvolvimento e um dinamismo intrínsecos da especulação e como exigência sua, Leão Hebreu é arrebatado para certas posições de cariz mais próximo do de uma «mística», e se vê depois obrigado a proceder a um estudo teórico delas, é a um subsolo intelectualista — ou aristotélico, quando o «élan» era platónico — que recorre. Poderíamos documentar esta circunstância, por exemplo, no domínio da teoria do conhecimento, e constatamo-la também agora.

Não nos desviemos, porém, do nosso problema. A felicidade consiste, portanto, no acto da potência espiritual mais nobre da alma, «...e esta é a intelectualiva»⁵². Contudo, «não se pode além disso negar que o amor pressupõe conhecimento» e, a ser assim, tudo pareceria indicar que seria ele a constituir a derradeira instância anímica, aquela que, porque mais elevada ou mais nobre, facultaria a felicidade, no entanto, «...não se segue por isto que o amor seja o último acto da alma»⁵³. Ou seja, Leão Hebreu não quer abdicar de qualificar esse acto último, em derradeira análise, como conhecimento.

Urge, por conseguinte, distinguir duas espécies de conhecimento: um anterior e outro posterior ao amor. «Um existe antes do amor causado por ele [isto é, que ele, conhecimento, causou], este [conhecimento] não é conhecimento perfeitamente unitivo. O outro existe depois do amor, causado pelo amor: este conhecimento unitivo

⁵² «... e questa è l'intellettiva», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 44.

⁵³ «Ancor non si può negare che l'amore pressuppone noscimento; ma non per questo segue che l'amore sia l'ultimo atto de l'anima», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 44.

é fruição de perfeita união»⁵⁴. O amor opera, pois, o trânsito de um conhecimento imperfeito a um conhecimento perfeito. O ideal do «conhecer» permanece, ao menos através de uma sobrevivência conceptual — ainda e para além da profunda reelaboração sofrida pelo seu conteúdo em virtude de exigências ditadas pela própria meditação — como aquele que melhor ilustra a vocação mais alta a que o espírito é chamado.

Para além do amor e do conhecimento que, de certa maneira, na sua intencionalidade, pressupõem dualidade e distinção, situa-se o plano radical da felicidade, onde se dá a união, em si mesma e no seu acto, inefável. No entanto, ao tentar traduzi-la, Leão Hebreu volta a servir-se de uma linguagem de ressonância intelectualista: «...chega [o nosso entendimento] a uma tal união e copulação com o sumo Deus, que mais depressa ficamos a conhecer que o nosso entendimento é razão e parte divina do que entendimento em forma humana»⁵⁵.

Perguntamos nós: se no acto unitivo inevitavelmente o entendimento tem de ser «mais parte divina» — isto é, tem de ser concebido segundo a medida divina, para se superar o obstáculo humanamente essencial da dualidade sujeito-objecto, característico do plano transcendental-cognoscitivo — haverá ainda lugar para falar dessa experiência em termos de «entendimento», «conhecimento»? Não seria o *amor*, com a sua tonalidade de comunhão, de identificação, a expressão mais adequada, dentro da inadequação inelutável de termos e de conceitos finitos a um dizer acerca do Inefável, para caracterizar semelhante «união e copulação» beatíficas? A interrogação aqui fica, e tem de permanecer, pois na problematização sobre que ela se funda e de que dá testemunho encontram-se, como alternativas de resposta, caminhos que, a serem trilhados, o têm de ser a partir de supostos algo diferentes daqueles em que o pensamento de Leão Hebreu assenta.

⁵⁴ «L'una è innanzi de l'amore causato da quella, la quale non è cognizione perfettamente unitiva. L'altra è dipoi de l'amore, da l'amore causata: la qual cognizione unitiva è fruição de perfetta unione», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 44.

⁵⁵ «... viene in una tale unione e coppulazione col sommo Dio, che più presto si conosce nostro intelletto essere ragione e parte divina, che intelletto in forma umana», L. EBREO, *Dialoghi*, I, p. 45.

Conclusão

Para concluir, poderíamos, porventura, afirmar que em Leão Hebreu o amor, na sua dimensão ético-conhecitiva, se compreende no âmbito de duas grandes coordenadas. Por um lado, a coordenada axiológica do *bem*, por outro, a *coordenada* gnoseológica do *conhecimento*. Estas duas linhas são fundamentais, não só para o entendimento do «amor» como fenómeno apelando para uma sua inteligibilidade, mas, sobretudo, para a sua própria vigência de amor em acto. Isto é, não se trata de meras «razões de conhecer», mas de efectivas «razões de ser». O amor exige que o objecto do seu tender seja previamente conhecido como bem.

No entanto, quer ao nível do conhecimento que exige, quer ao nível da racionalidade sobre que assenta e em que se funda, sofre a dinâmica do amor algumas alterações que, porventura, mais não são do que indícios não completamente explicitados e desenvolvidos da necessidade de superação de uma linguagem e supostos intelectualistas ocorrentes — não em regime de exclusividade, é certo — na obra de Leão Hebreu. É por demais significativo o facto de se falar numa «razão ordinária» e numa «razão extraordinária», relativamente à fundamentação do amor, ou num «conhecimento anterior» e num «conhecimento posterior» ao amor, com o objectivo de assegurar o primado do entendimento no acto supremo da alma que alcança a felicidade. Em ambos os casos a presença efectiva do amor obriga a uma alteração dos esquemas por que se pretendia comprehendê-lo, ainda que se intente apresentá-la como ligeira e facilmente integrável nos quadros anteriormente expostos.

Em artigo que esperamos ver publicado em breve procuraremos fornecer algumas outras pistas, dessa vez, para a consideração do amor em Leão Hebreu na sua dimensão metafísica ou ontológica.

JOSÉ BARATA-MOURA

Résumé

Le présent article, «Amitié humaine et amour divin chez Léon l'Hebreu», a pour but de mettre en relief quelques unes des articulations fondamentales de la pensée de Jehudah Abrahanel sur l'amour, envisagé ici dans une perspective où se rencontrent les domaines de l'éthique et de la connaissance.

La structure qui découle des «conditions» de l'amour, les liens entretenus par celui-ci avec le désir, la hiérarchie des «biens» et le rôle capital de l'«honnête» par rapport à l'amitié et à l'amour divin, la «rationalité» de l'amour, la dialectique de la connaissance, de l'amour et du bonheur, tels sont les principaux moments de ce dialogue avec le texte de Léon l'Hebreu où, également, est mis à jour une pensée qui semble demander un dépassement de l'intellectualisme sans toutefois y parvenir.

Léon l'Hebreu, — Jehudad Abrahanel —, né à Lisbonne entre 1460 et 1465, est l'un des principaux représentants de la littérature d'amour de la Renaissance. Ses *Dialoghi d'amore*, publiés à Rome pour la première fois en 1535, ont connu de nombreuses éditions et traductions, ayant été l'un des textes fondamentaux de la culture européenne du XVIème siècle.

J. BARATA-MOURA