



Isaac e Yehudah Abravanel e o diálogo com o cristianismo

James W. Nelson Novoa

Bolseiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia
Cátedra de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste»

No ano de 1506, uma carta foi dirigida a Isaac Abravanel (1437-1508) no crepúsculo da sua vida, durante o seu último exílio, em Veneza. O exegeta, filósofo, chefe religioso e teólogo português encontrava-se na Sereníssima desde 1503, encarregado pelo Senado da República de negociar um tratado comercial com Portugal, tratado que ainda não estava ratificado quando Abravanel morreu na República de São Marco, em 1508. Na carta, escrita pelo filósofo judeu askenazita Saul Cohen Ashkenazi (1496-1523), na cidade de Herclião, na ilha de Creta, naquela altura sob o domínio de Veneza, o pensador judeu fez uma série de perguntas filosóficas a Abravanel nas quais se podia entrever uma crítica subtil ao pensamento de Isaac e do seu filho Yehudah Abravanel, melhor conhecido pela posteridade como Leão Hebreu (1460?-1525?).¹ A missiva fala de Yehudah como um sábio conhecido por se ter dedicado à filosofia, sobretudo ao estudo do pensamento do filósofo árabe Averroes (1126-1198), pela sua capacidade de se expressar em várias línguas e géneros, inclusivamente, pelo seu uso da alegoria e da fábula. Pelo menos um estudioso contemporâneo, Arthur Lesley, interpretou as

¹ Sobre a carta, vejam-se os trabalhos de ARTHUR M. LESLEY, “The Place of the Dialoghi d’amore in Contemporaneous Jewish Thought”, in Ficino and Renaissance Neoplatonism, eds. Konrad Eisenbichler/Olga Zorzi Pugliese, Ottawa, Dovehouse Editions, 1986, pp. 69-86 e “Proverbs, Figures and Riddles: The *Dialogues of Love* as a Hebrew Humanist Composition”, in *The Midrashic Imagination. Jewish Exegesis, Thought and History*, ed. M. Fishbane, The State University of New York, Albany, 1993, pp. 204-225.





JAMES W. NELSON NOVOA

palavras de Cohen Ashkenazi como sarcásticas e irónicas, elogiando o filho de Isaac para, na realidade, afirmar que Yehudah se tinha dedicado a estudos pouco sérios.²

Ashkenazi foi o discípulo do mestre, filósofo e médico, também de Heraclião, Elías del Medigo (1458 ca-1493 ca) e de facto foi a ele que do Medigo dirigiu a sua obra mais conhecida, a *Bebinat ha-dat* (*Exame da religião*) composto em 1490.³ A carta revela, por sua vez, duas concepções profundamente diferentes da relação entre a revelação e a filosofia que se disputavam no seio do pensamento Judaico nos finais do século XV, um debate que teve como cenário Itália, que foi, depois das expulsões da Península Ibérica de 1492 e 1496, um lugar de encontro para o Judaísmo sefardita, ashkenazita e italiano. Por uma parte havia os partidários de Averroes (1126-1198) como del Medigo, geralmente ligados ao Judaísmo ashkenazita e italiano, que achavam que a razão e a fé eram duas vias distintas para atingir a verdade, e outros que achavam que a razão poderia ser usada para explicar a fé e que o discurso alegórico tinha um valor racional que podia explicar a fé e as Sagradas Escrituras.⁴

Del Medigo, Pico e o humanismo florentino

Del Medigo foi médico, possivelmente professor, na universidade de Pádua. A certeza que temos é que foi aí que conheceu o seu futuro aluno, Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), em 1481. O jovem conde mirandolano teria começado, durante esse ano, o início do seu percurso precoce de construção de uma síntese inte-

² *Ibid.*, p. 82.

³ Para um estudo da obra e uma tradução francesa veja-se ELIE DELMÉDIGO, *L'examen de la religion. Le testament philosophique du judaïsme à la veille de l'expulsion*, Paris, Cerf, 1992.

⁴ Para a relação entre Del Medigo e o pensamento de Averroes vejam-se o estudo já citado e AYREY L. MOZKIN, "Elia Del Medigo, Averroes and Averroism", in *Italia. Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia*, vol. VI. Nr. 1-2, 1987, pp. 7-19; DAVID GEFFEN, "Insights into the Life and Thought of Elijah Del Medigo, in *Proceedings of the American Academy for Library Research*, 41-42, 1975, pp. 69-86.



lectual em que o estudo das várias religiões, correntes filosóficas e misticismo desembocava na procura da verdade universal comum, mas que tinha sempre como fundamento a religião cristã.⁵ Del Medigo teria-o iniciado no estudo do hebraico, estudo que continuou com outros dois mestres: Flavio Mitridates (1450 ca-1489 ca) e Yohanan Alemanno (1435 ca-1504 ca). De origem aschkenazita, del Medigo era um Averroista declarado, para quem a teoria da verdade dupla, segundo a qual há proposições que são válidas, quer na fé quer na filosofia, sem que exista uma contradição manifesta entre as duas. A esfera da filosofia teria, pois, a sua autonomia, um discurso próprio e a religião teria outro. Além de ser o instrutor de Pico, del Medigo traduz obras filosóficas para ele, nomeadamente obras de Averroes, de 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 1486.⁶

Uma atitude bem diferente para com a relação entre o mundo cristão e o saber Judaico foi a dos outros dois mestres. Com o nome Samuel bin Nissim Abulfaraj, o Mitridate viveu como Judeu na Sicília antes de se converter ao cristianismo. Foi em Roma que Pico o conheceu no ano de 1485 e o tomou como preceptor de língua hebraica, árabe e aramaico. Como foi no caso de Del Medigo, o filósofo-conde encomendou-lhe numerosas traduções dos filósofos árabes e procurou aquilo que o mestre cretense lhe tinha proibido:

⁵ Sobre Pico e o pensamento Judaico veja-se CHAIM WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987; BRIAN P. COPENHAVER, "Maimonides, Abulafia and Pico. A Secret for the Renaissance", in *Rinascimento*, Seconda serie, vol. 46, 2006, pp. 23-51 e as contribuições de FABRIZIO LELLI, "Pico tra filosofia ebraica e 'Qabbala'", in *Pico, Poliziano e l'umanesimo di fine Quattrocento*, a cura di Paolo Viti, Firenze, Leo. S. Olschki editore, 1994, pp. 193-223; IDA ZATELLI, FABRIZIO LELLI, MILKA VENTURA, "Pico: La cultura biblica e la tradizione rabbinica", in *Ibid.*, pp. 161-191.

⁶ LELLI (1994), p. 194.



JAMES W. NELSON NOVOA

o acesso ao corpus de textos cabalísticos, traduzindo-lhe algumas das obras mais importantes daquele acervo de textos místicos e alegóricos e, assim, contribuindo, porém, para o desenvolvimento da dita Cabala cristã que teve, durante a vida de Pico, a mostra pública mais notória nas 900 teses que ele pretendeu debater em Roma perante o Papa Inocêncio VII (1432-1492) em 1487.⁷

Mas, se calhar, o mais importante dos mestres foi o último, Yohanan Alemanno, judeu ashkenazita de origem, de quem foi dito que descendia do último rabino de Paris antes da expulsão dos Judeus da França em 1394, que Pico conheceu no Outono de 1488.⁸ O pensador ashkenazita desenvolveu um complexo sistema teológico e filosófico que partilhava alguns dos aspectos com aquele construído por della Mirandola, operando uma síntese de várias correntes filosóficas como o neo-platonismo, o aristotelismo e o averroísmo, com a sua particular interpretação da Cabbalah.⁹ No sistema idealizado por Alemanno, o saber humano tem níveis de perfeição. O conhecimento racional proferido pelo averroísmo prepararia o caminho para o conhecimento mais perfeito que é atingido pela Cabbalah. Alemanno ter-se-ia formado em parte em Mantova,

⁷ Sobre a cabbala cristã, veja-se o estudo clássico de FRANÇOIS SECRET, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, nouvelle édition mise à jour et augmentée. Arché Arma Artis, Milano, 1985.

⁸ Sobre Alemanno, vejam-se os estudos de ARTHUR LESLEY, *The Song of Solomon's Ascents by Yohanan Alemanno: Love and Human Perfection Accordino to a Jewish Associate of Pico della Mirandola*, Ph.D Dissertation, Berkeley, University of California, 1976; FABRIZIO LELLI, *Retorica, poetica e linguistica nel Hay ha'olamin di Yohanan Alemanno*, Università degli studi, 1990-1991, *Hay ha'olamin, L'immortale. Parte 1, La retorica*, edizione, traduzione e commento di Fabrizio Lelli, Leo. S. Olschki, Firenze, 1995, "Un collaboratore ebreo di Giovanni Pico della Mirandola: Yohanan Alemanno", in *Vivens homo*, pp. 401-430, "Umanesimo laurenziano nell'opera di Yohanan Alemanno", in...pp. 49-67, "L'educazione ebraica nella seconda metà del '400. Poetica e scienze naturali nel 'chay ha'olamin di Yochanan Alemanno", in *Rinascimento*, 36, 1996, pp. 75-136, "Prisca Philosophia and Docta Religio: The Boundries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanistic Thought", in *The Jewish Quarterly Review*, New Series, vol. 91, n.º. 1-2, July-October 2000, pp. 53-99.

⁹ MOSHE IDEL, "Jewish Mystical Thought in the Florence of Lorenzo il Magnifico", in *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico*, a cura di Dora Liscia Benporad e Ida Zatelli, Leo Olscki editore, Firenze, pp. 28-42.





na escola do célebre chefe religioso e filósofo judeu Messer Leão (1420 ca-1498 ca), que tinha integrado a retórica ciceroniana na leitura e interpretação nas sagradas escrituras.¹⁰ Foi para Pico que Alemanno completou e dedicou o seu comentário alegórico ao Cântico dos Cânticos, começado em 1469, e muito provavelmente manteve a relação com o mestre até à precoce morte de Pico em 1494.¹¹ No seu comentário, Alemanno integrou elementos do humanismo judaico de Messer Leão para oferecer uma interpretação do livro bíblico, baseado em parte na retórica clássica e na exegese cabalística, privilegiando uma leitura alegórica do livro em chave neo-platónica como um reflexo do amor divino que manifesta-se através do amor profano o humano.

Tendo tido uma sólida formação de base Judaica, Alemanno não teve problemas em partilhar o saber com cristãos de uma maneira que, com certeza, teria sido condenada por Elias del Medigo.¹² Para o médico cretense era impensável que um Judeu colocasse à disposição dos cristãos o saber arcano da Cabala que já era, em si, suspeito para um Averroísta como ele. Pôr nas mãos dos cristãos a tradição mística Judaica e sustentar que tal tradição constituía um saber legítimo, ao qual os cristãos também poderiam chegar, era algo que Del Medigo e a sua escola não poderiam admitir. Uma coisa era ajudar o conde de Mirandola com o seu conhecimento da língua hebraica e dos textos averroísticos e de filosofia medieval, outra era facilitar-lhe a penetração aos saberes e segredos reservados apenas aos Judeus. Foi o interesse por parte de Pico pelos estudos cabalísticos que provocou a ruptura com Del Medigo, após a qual entrarão em cena Mitradates e Alemanno.

¹⁰ Sobre Messer Leon veja-se JUDAH MESSER LEON, *The Book of the Honeycomb's flow, Sepher Nopheth Suphim*, Edited and translated by Isaac Rabinowitz, Cornell University Press, 1983, Hava Tirosh-Rothschild, *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Leon*, State University of New York, 1991; GIULIO BUSI, *Il succo dei favi: studi sull'umanesimo ebraico*, Fattoadarte, 1992.

¹¹ Veja-se a edição de este texto em Lesley 1976.

¹² LESLEY (1982), pp. 76-77.





JAMES W. NELSON NOVOA

O vínculo toscano de Isaac Abravanel e o seu humanismo judaico-ibérico

Se bem que faltam muitos elementos biográficos da vida de Alemanno, sabemos que numa idade muito jovem foi pela primeira vez, no ano de 1455, para Florença, onde foi o preceptor dos filhos Samuel e Isaac, de Yehiel da Pisa (falecido em 1490), o rico banqueiro judeu dum célebre família de Judeus estabelecidos na Toscana em finais do século XIV.¹³ Alemanno ficou na casa da família da Pisa durante duas longas estadias, desde 1455 até 1462 e desde 1488 até 1494. Os anos florentinos significaram para ele a possibilidade de frequentar os ambientes humanísticos e culturais do período que foi uma das maiores alturas de florescimento na vida da cidade sob o domínio de Lourenço de Medici, o Magnífico (1449-1492). Além de ser um banqueiro de peso, Yehiel da Pisa foi um reconhecido chefe da comunidade judaica da Toscana e do Judaísmo da Itália central e do Norte. A fama de Yehiel de Pisa como homem de negócios judeu e como mecenas da cultura judaica estendeu-se além das fronteiras italianas e chegou até Portugal. As relações entre os Abravaneis e os da Pisa estenderam-se ao longo de um período de quase cem anos entre a segunda metade do século XV e a primeira metade do século XVI, mostrando-se como um testemunho dos vínculos entre o Judaísmo italiano e português durante o século XV.¹⁴

Unidos por interesses de estudo e de tipo comercial, nomeada-

¹³ Sobre Yehiel e a família, veja-se UMBERTO CASSUTO, “La famiglia da Pisa”, in *Rivista Israelitica*, VII, 1910, pp. 9-19, 72-86, 146-150, X, 1913, pp. 48-57 e DAVID KAUFMANN, “La famille de Yehiel de Pisa”, in *Revue des Études Juives*, XXVI, 1893, pp. 83-110, 220-239.

¹⁴ As cartas de Isaac Abravanel a Yehiel de Pisa foram publicadas pelo estudioso CEDRIC COHEN SKALLI: *Isaac Abravanel, Letters*, Edition, Translation and Introduction by Cedric Cohen Skalli, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2007, pp. 25-26. Veja-se também os seu estudos: “The dual Humanism of Don Isaac Abrabanel”, en *Leiturus*, n.º 14-15, primavera-otoño 2004, pp. 151-172; “Discovering Isaac Abravanel’s Humanistic Rhetoric”, in *The Jewish Quarterly Review*, vol. 97, n.º 1, (Winter 2007), pp. 67-99.



mente de negócios que tinham os dois entre Itália e Portugal, houve um intercâmbio epistolar importante e extenso entre Yehiel da Pisa e Isaac Abravanel do qual, infelizmente, sobreviveram poucos testemunhos: de 1572, 1481 e 1482, apenas três cartas em hebraico, da parte de Isaac e escritas durante a sua estadia em Portugal antes de Maio do 1483, quando, foi acusado de ter participado na conspiração de D. Fernando, o terceiro duque de Bragança (1430-1483) por D. João II (1455-1495), teve de fugir do país para Castela, nunca voltando ao território português e iniciando uma longa peregrinação que se estendeu a Espanha, o Reino de Nápoles e finalmente à República de Veneza, na qual foi seguido pelo filho, Yehudah.¹⁵ Estas três cartas foram recentemente o objecto de uma edição e estudo pelo nosso colega o estudioso franco-israelita Cedric Cohen Skalli.¹⁶ Cohen Skalli no seu estudo mostra até que ponto os dois tinham vidas paralelas como homens de negócios judeus, ligados à corte e dados à erudição e, ao mesmo tempo, eram verdadeiros dirigentes nas respectivas comunidades judaicas.

As três cartas de Isaac revelam uma face do seu chamado “humanismo duplo” por parte de Cohen Skalli, o seu domínio do saber rabínico e das Sagradas Escrituras para constituir um autêntico humanismo judaico. As cartas são escritas para responder a acontecimentos pessoais na vida do banqueiro italiano: para consolar Yehiel em períodos difíceis para os Judeus em Florença, pela conversão ao cristianismo da sua filha e na morte da mulher. Também foram escritas para acompanhar prendas oferecidas a Yehiel e à sua família por Isaac, as quais foram entregues aquando da passagem por Florença dos embaixadores e humanistas João Teixeira e Lopo

¹⁵ Sobre o papel de Isaac Abravanel na conspiração, veja-se ANSELMO BRAAMCAMP FREIRE, “As conspirações no reinado de D. João II”, in *Arquivo Histórico Português*, vol. I, n.º 11, Novembro 1903, pp. 389-397; vol I, n.º 12, Dezembro 1903, pp. 442-446; vol. II, 1904, pp. 27-33; 68-73; 228-231; 273-280; 344-348; ELIAS LIPINER, *Two Portuguese Exiles in Castile*, Jerusalén, The Magnes Press, The Hebrew University, 1997, p. 62.

¹⁶ As cartas aparecem nas pp. 100-165 na citada edição de 2007.



JAMES W. NELSON NOVOA

Almeida, em 1472, quando se dirigiam a Roma, para cumprimentar o papa Sixto IV (1414-1484) pela sua eleição ao trono de São Pedro.

Outra face deste chamado humanismo duplo é revelada na carta escrita entre 1470 e 1471 que Abravanel dirigiu a D. Afonso (falecido em 1483), o Conde de Faro, terceiro filho de D. Fernando I, Duque de Bragança, e de D. Joana de Castro. Trata-se de um documento pelo menos singular, para não dizer sem precedentes. Nesta carta, em língua portuguesa, o erudito judeu português, prezado cortesão de D. Afonso V, dirigia-se ao fidalgo para lhe oferecer consolação pela morte do seu sogro, D. Sancho de Noronha, Conde de Odemira, como um caro amigo que precisa de conselhos e de conforto para se recompor da morte de um ente querido. O tom é intimista e familiar, cheio de afecto e de preocupação pelo estado anímico do amigo fidalgo. A carta, relativamente breve, ocupando cerca de quatro folhas é muito densa, apresentando uma estrutura que se apoia no género da *consolatio humanistica* tal como foi apresentado por Francesco Petrarca (1304-1374) e cultivado por outros autores Ibéricos que escreviam em catalão, castelhano e português.¹⁷ Tal como no autor italiano das *Familiares e Seniles*, Abravanel procura oferecer uma consolação ao nobre português com reflexões sobre a brevidade da existência humana e as suas vicissitudes. Primordial é a influência de Séneca e de Cícero que chegou ao erudito sefardita por um lado, através de Petrarca, mas também pelo chamado “humanismo ibérico”, no qual traduções e comentários a obras dos dois autores abundavam no século XV.¹⁸

A carta de Abravanel inclui alusões textuais e explícitas a Séneca

¹⁷ *Ibid*, pp. 13-14.

¹⁸ Vejam-se os trabalhos fundamentais de Eleazar Gutwirth, “Don Ishaq Abravanel and Vernacular Humanism in Fifteenth Century Iberia”, in *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, tome LX, n.º 3, 1998, pp. 641-671, “Consolatio: Don Ishaq Abravanel and the Classical Tradition”, in *Medievalia et humanistica. Studies in Medieval and Renaissance culture*, n.º 27, 2000, pp. 79-98, “Hercules furens and war: on Abravanel’s courtly context”, in *Jewish History*, 23, (2009), pp. 293-312.





ca, em concreto ao *De Remediis*, ao *Ad Lucilium*, ao *Ad Marciam*, ao *De senectute* de Cícero, e à *Ética* de Aristóteles. Também inclui múltiplas citações bíblicas, aos livros de *Job* e do *Eclesiastes*, naturalmente, e ao *Genesis* e *Isaias*. Não aparece nenhuma alusão explícita à religião Judaica, senão apenas ao Antigo Testamento e aos textos Sagrados, partilhados quer por cristãos quer por judeus. Abravanel fala da experiência comum a todos os seres humanos que tenham que enfrentar a morte e poderia ter sido uma carta escrita por um cristão a outro. A outra face do humanismo de Abravanel revela-se na sua totalidade, dialogante com o tom e com a linguagem cristã dos ambientes cultos ibéricos, apresentando-se como um interlocutor natural no contexto cortesão no qual, de facto, se movia.

A figura de Isaac Abravanel e o humanismo presente na sua carta encaixam no período tão favorável para os Judeus de Portugal que foi o reinado de D. Afonso V (1438-1481), em que vários foram os judeus cortesãos e economicamente relevantes pelo seu papel nas finanças públicas. Nos anos lisboetas, o pensamento de Abravanel desenvolveu-se, incorporando o melhor do humanismo ibérico, partilhado com cristãos, e o saber rabínico tradicional e a filosofia medieval judaica que teve a sua expressão máxima no pensamento racionalista de Maimónides.¹⁹

Leão Hebreu e os seus *Diálogos de amor*

Os *Diálogos de amor* de Yehudah Abravanel, publicados pela primeira vez em Roma em 1535, no prelo do impressor António Blado, tiveram a sua primeira recepção num âmbito cristão da Europa Renascentista. Lidos pelos cultivadores e devotos da *civile conversazione* do século XVI, foram amplamente difundidos tanto em Itália,

¹⁹ Para o Abravanel de aqueles anos veja-se o livro de ERIC LAWEE, *Isaac Abravanel's Stance Towards Tradition. Defense, Dissent and Dialogue*, State University of New York Press, Albany, 2001, pp. 59-82; BENJAMIN NETANYAHU, *Don Isaac Abravanel Statesman and Philosopher*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1968, pp. 13-26.





JAMES W. NELSON NOVOA

e em língua italiana, como em França e em francês, e em Espanha e em língua espanhola. Mas o facto do seu autor ter sido judeu sefardita parecia ter sido esquecido ou até negado. As segundas e terceiras edições de Veneza davam, na folha de rosto, a notícia da conversão ao Judaísmo do autor. O texto não foi, de facto, “judaizado” até à publicação pela segunda vez da tradução latina do texto de Giovanni Carlo Saraceno, em Basileia, em 1587, numa colecção de textos cabalísticos que incluíam aquela fonte, que seria fundamental para o cabalismo cristão que foi a *De arte cabalistica* do filósofo alemão Johannes Reuchlin (1455-1522).²⁰ Muito mais tarde, no século XVII, por volta de 1630, foi feita a primeira tradução em língua hebraica, atribuída a Baruch de Urbino, mas que foi publicada pela primeira vez apenas em 1871, em Lyck, na Polónia. A tradução hebraica mais recente, de 1983, foi, até certo ponto, a consagração final de Leão Hebreu como pensador e escritor Judeu, recuperação que começou com os estudiosos alemães na segunda metade do século XIX.²¹

²⁰ *Artis cabalisticæ hoc Est reconditæ theologiae et philosophiæ scriptorum: Tomus I in quo præter Pauli Ricci Theologicos & Philosophicos libros sunt Latini penem omnes & Hebrai nonnulli præ. Antiquissimi scriptores, qui artem commentarijs suis illustrarunt. Opus omnibus theologis et occultæ abstrusæque philosophiæ studiosis pernecessariam: & hactenus ad clarissimis multis viris magno desiderio clarissimis multis viris magno desiderio expectatum ex D. Joannis Pistorii, Nidani Med. D. Et Mirchionum Badensium. Consiliarii Bibliotheca. Cum Gratia & Privilegio Caesare Maiest. Basilae per Sebastianum Henricpetri, 1587.*

²¹ Veja-se, por exemplo: FRANZ DELITZSCH, *Leo der Hebräer, Charakteristik seines Zeitalters, seiner Richtung und seiner Werke*, Leipzig, 1840; Bernhard Zimmels, *Leo Hebraeus ein Jüdischer Philosoph der Renaissance sein Leben, sein Werke und seine Lehren*, Breslau, Wilhelm Koebner, 1886; BERNHARD ZIMMELS, *Leone Ebreo. Neue Studien*, Viena, 1892; Ernst Appel, *Leone Medigos Lehre vom Weltall und ihr Verhältnis zu Griechnischen und Zeitgenössischen Anschauungen. Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hoben Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen*, Berlin, Georg Reimer, 1907; Hiram Peri (Heinz Pflaum), *Die Idee der Liebe Leone Ebreo Zwei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in der Renaissance*, Tübingen, Verlag von J.C.B Mohr, 1926, *Leone Ebreo, Dialoghi d'Amore Hebraische Gedichte Herausgegeben mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones Bibliographie Register zu den Dialoghi Uebertragund der Hebraeischen texte Regesten, Urkunden und Anmerkungen*, Heidelberg/Oxford/ Paris/ Amsterdam, Curis Societatis Spinozanae/Carl Winters Universität-



Se bem que a maior parte dos estudiosos que, nos anos recentes se têm aproximado à figura de Leão Hebreu, procedem do âmbito dos estudos judaicos, na altura do seu aparecimento e primeira difusão não foi assim. A primeira recepção foi quase exclusivamente cristã. Depois da publicação da princeps romana a primeira menção judaica da obra foi por parte do Judeu italiano Baruch Uziel Forti Ha-Chazqueto, o qual, no seu prefácio à obra de Isaac Abravanel *Majene Hajeschuah* (A fonte da salvação), publicada em Ferrara, em 1551, fala dos *Diálogos de amor* como uma obra cheia de sabedoria. O cabalista e historiador piemontês, mas de origem portuguesa, Guedelia ben Yahia, (1515-1587), na sua célebre obra *Schalschelet ha-Kabbalah* (A cadeia da tradição), publicada em Veneza, em 1587, fala dele como de um grande filósofo, cuja obra estava escrita em italiano. O humanista judeu de Ferrara, Azariah dei Rossi (1514-1578), na sua obra *Meor Enajim* (A luz dos olhos), composta entre 1570 e 1575, alude também ao facto de que os *Diálogos de amor* teriam sido escritos em italiano e que foram apreciados também por leitores cristãos.²²

O facto da língua em que aparecem ser o vulgar italiano não é um facto banal. É uma questão que ainda divide os estudiosos, mas cada vez mais a opinião dos especialistas é que Abravanel teria escrito a sua obra em língua italiana, contra a tese de outros que sugerem o hebraico, espanhol ou latim como as línguas originais a partir das quais a obra foi traduzida. 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 trans-

buchhandlung/Oxford University Press/les Presses Universitaires/Menno Hertzberger, 1929, O estudo preliminar do Gephardt apareceu numa tradução espanhola na *Revista de Oriente*, “León Hebreo, su vida y su obra”, año XII, nº CXXXII, tomo XLIV, abril, mayo, junio, 1934, pp. 233-273, tomo XLV, julio, agosto, septiembre, 1934, pp. 1-46, nº CXX-XIII/CXXXIV, 1934, pp. 113-161.

²² PFLAUM (1926) pp. 150-151.



JAMES W. NELSON NOVOA

formações até alcançar a forma que teve quando saiu do prelo de António Blado.

Se for assim, e, novamente, o peso dos factos parece apontar nesse sentido, então isto diz-nos muito sobre a mesma obra e sobre as verdadeiras intenções do autor. Nenhuma obra filosófica, pelo menos com as pretensões filosóficas contidas nos *Diálogos de amor*, escrita por um Judeu para Judeus, quer na Península Ibérica quer na Italiana, nos começos do século XVI, teria sido escrita em outra língua para além do hebraico. Em Itália, à parte de alguns exemplos ilustres no período medieval que foram, sobretudo, obras poéticas, temos de aguardar até começos do século XVII, com o rabino veneziano Leone da Modena (1571-1648), para surgirem obras destinados a Judeus italianos, de carácter religioso, escritas em italiano. No caso ibérico, a Idade Média preservou inumeráveis exemplos de géneros literários cultivados pelos Judeus, mas o hebraico ou o aramaico foi sempre a língua reservada para obras filosóficas de peso escritas por Judeus, tirando alguns exemplos de obras polémicas e apologéticas dirigidas a cristãos.

Não foi o caso dos *Diálogos de amor* de Leão Hebreu. Estamos, literalmente perante uma obra singular e única. Uma obra em que um Judeu de cultura e formação tradicional hebraica sefardita, mas também humanística, decide partilhar o seu saber com o mundo cristão por meio de um texto escrito na língua do país em que se achava e no género literário de prestígio do momento, o diálogo. O resultado é uma síntese realmente única, uma obra com um fundo inegavelmente judaico, em que os problemas e temáticas da filosofia judaica e árabe medieval são apresentadas no invólucro de uma complexa teoria do amor cósmico que tem como base o movimento circular de Deus e a sua criação.²³

²³ Sobre as fontes medievais nos *Diálogos* veja-se os estudos de ANGELA GUIDI, “Platonismo e neoplatonismo nei *Dialoghi d’amore* di Leone Ebreo: Maimonide, Ficino e la definizione della materia”, in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 28, 2003, pp. 225-248 e “Chokmà e filosofia: I *Dialoghi d’amore* di Yehudà Abravanel nella cultural del Ri-



Nas primeiras décadas do século XVI, a temática do amor em Itália estava, literalmente, no ar. O neoplatonismo renascentista teve o seu primeiro grande impulso em finais do século XV com o mestre florentino Marsilio Ficino (1433-1499), que compôs o seu *De amore* em 1469, depois da sua tradução do Simpósio de Platão. Na mesma cidade e meio académico, Pico della Mirandola fez o seu comentário sobre a *Canzone d'amore* de Girolamo Benivieni (1453-1542) em toscano culto, baseado sobre a composição poética que, por sua vez, foi composta também em toscano. Francesco Cattani da Diacceto (1466-1522), também sob a influência de Ficino, publicou o seu *De amore* em 1508 e compôs o *Panegirico allo amore* no mesmo ano, mas que saiu no prelo em Roma, em 1526. A temática amorosa não se limitou apenas à Florença laurentina. Em Génova, Battista Fregoso (1440-1504) tinha composto o seu *Anteros*, que publicou em Milão em 1496. O prelado veneziano Pietro Bembo (1470-1547) publicou o seu diálogo amoroso, os *Asolani* em Veneza, em 1505. Por volta de 1520, o humanista de Alvito, Mario Equicola (1470-1525), começava a preparar o seu *Libro da Natura de amore* que seria publicado postumamente em 1525.

Os comentários elogiosos da parte dos primeiros leitores do século XVI destacam a originalidade e a qualidade da obra no conjunto das obras em matéria amorosa. A escritora cortesã Tullia d'Aragona, no seu *Della infinità di Amore* (1547), afirma que preferia a obra de Leão Hebreu a todos os demais autores que escreveram sobre o amor. Até ao ponto em que lhe pode desculpar a abordagem de temáticas judaicas.²⁴ Na obra de Leão Hebreu o conteúdo

nascimento”, in *La Rassegna Mensile di Israele*, vol. LXXIII, n. 3, settembre-dicembre, 2007, pp. 1-27.

²⁴ “Io dico che molti hanno scritto di Amore, e molto, e chi dottamente e chi leggiadramente, e chi l'uno e l'altro; ma io prepongo Filone a tutti, se bene in alcune cose, e massimamente quando entra nelle cose della fede giudaica, più tosto lo scuso che approvo”. *Dialogo della signora Tullia d'Aragona della infinità di amore*, in *Trattati d'amore del Cinquecento*, 2ª. ed., ed. Giuseppe Zonta, Bari, Giuseppe Laterza & figli, p. 224.



JAMES W. NELSON NOVOA

prima sobre a forma. Não há o desenvolvimento de personagens brilhantes com discursos memoráveis como nos *Asolani* de Bembo ou no *Libro del Cortigiano* de Baldassare Castiglione (1528). A obra não leva a marca de um estilo particular com construções sintáticas particulares e específicas. Os diálogos não se desenvolvem numa corte particular ou num contexto bem definido. O facto de se apoiarem sobre a *auctoritas* dos autores da tradição clássica e medieval dá à obra um rigor que falta em muitas outras da tratadística de temática amorosa. Ao contrário, confere à obra uma impressão de atemporalidade como se os leitores pudessem ser de todos os tempos. A única alusão passageira ao período em que foi escrita é uma referência às descobertas recentes dos navegadores espanhóis e portugueses. Os leitores terão apreciado o seu carácter enciclopédico e douto.

As fontes citadas explicitamente por Hebreu foram aquelas do *curriculum* da filosofia e do saber judaico medieval. Não são um exagero as palavras do estudioso do pensamento árabe e judaico, Shlomo Pines, que afirma que os *Diálogos* constituem, na realidade, a última obra da tradição filosófica judaica medieval.²⁵ Os nomes de Maimónides, Averroes, Avicena e Samuel ibn Gabirol aparecem ao longo da obra junto com os dois autores mais importantes na obra de Leão Hebreu, Platão e Aristóteles. Maimónides é nomeado como *il nostro rabi* Moisé d'Egitto e ibn Gabirol, o autor da *Fons vitae* que foi considerado, erradamente, um autor cristão durante a Idade Média, é chamado, justamente, *il nostro* Albenzubron. O carácter inegavelmente judaico da obra é afirmado ao longo das páginas dos *Diálogos de amor* e, de facto, não aparece nenhuma alusão a um autor cristão.

Também não era preciso que existisse uma referência explícita

²⁵ SCHLOMO PINES, "Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's *Dialoghi d'amore*", in *Jewish Thought in the Sixteenth century*, ed. Bernard Dov Cooperman, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1983, pp. 365-398.





a um texto ou autor cristão. Os leitores contemporâneos e cristãos perceberam perfeitamente que era dirigido a eles e que, de alguma maneira, o mundo cultural que a obra respirava era familiar. O segundo dos três diálogos que constituem a obra é nada menos do que uma tradução quase literal da *De Genealogia deorum* de Giovanni Boccaccio, em que os deuses gregos aparecem nas páginas do texto para constituírem uma apresentação alegórica da teoria da presença do amor divino no universo segundo a quadrupla exegese dos textos sagrados e profanos defendido pela patrística e pelo pensamento medieval cristão: historial, alegórico, literal e moral.²⁶ Naturalmente a leitura alegórica dos textos sagrados era um recurso presente também no Talmud e na Mishnah, mas nos *Diálogos de amor*, incorporando as divindades antigas, recorrendo à recolha enciclopédica do autor italiano, fez com que a obra de Leão Hebreu fosse familiar aos seus leitores cristãos de começos do século XVI. O leitor culto de inícios do século XVI teria, sem dúvida, reconhecido os exemplos das divindades gregas e a defesa entusiasta da alegoria e da poesia presente na obra de Boccaccio. Não terá sido certamente por acaso que o autor sefardita decidiu apropriar-se do espírito e da obra do humanista do século XIV na construção da sua obra.

O resultado é a criação de um verdadeiro sistema filosófico *sui generis* que tem a pretensão de revelar os segredos primordiais do saber. Tal como em outros sistemas filosóficos, como o de Pico, o pensamento de Leão Hebreu apresenta as correntes filosóficas do passado e os mitos como o velo que cobre a verdade que ele pretende revelar. Enquanto que para Pico, aquela verdade primaria coincide com a mensagem cristã, para o filósofo sefardita aquela verdade é judaica. E que a verdade nas doutrinas pagãs deriva, de facto,

²⁶ Sobre o uso de Boccaccio e da exegese medieval nos *Diálogos*, veja-se a minha contribuição “Leone Ebreo’s Appropriation of Boccaccio’s *De Genealogia Deorum*”, in *Renaissance Medievalisms*, Ed. Konrad Eisenbichler, University of Toronto Press, 2009, pp. 75-92.





JAMES W. NELSON NOVOA

para ele, da verdade revelada ao mundo por Deus através das Sagradas Escrituras. Segundo o autor dos *Diálogos*, todo o saber através dos séculos tem derivado, porém, da revelação que teria tido a sua plenitude no Antigo Testamento. Quaisquer luar de verdade que pode aparecer entre os homens vem de Deus, mas foi plenamente revelado ao povo judaico e a pretensão da obra de Leão Hebreu é partilhar essa verdade com a totalidade da humanidade começando com os cristãos que foram os seus interlocutores naturais.

Criado no seio da comunidade Judaica lisboeta da segunda metade do século XV, e na casa do pai cortesão e confidente dos reis portugueses e depois dos espanhóis, Yehudah Abravanel teria sido acostumado, desde uma idade muito precoce a ter como natural herança o saber rabínico e judaico tradicional e o humanismo. O mundo cristão não teria sido, pois, o inimigo contra o qual o indivíduo se teria de defender, que teria de converter. Sabia que partilhava um saber humanista e uma herança comum no Antigo Testamento. A finalidade da sua mensagem, tal como aparece nos *Diálogos de amor* seria aquela de mostrar que por detrás do velo das verdades alcançadas também pelos cristãos escondia-se aquilo que seria a luz na sua totalidade que é o amor divino que procura partilhar-se com os seres humanos.

Tal projecto não podia se não contar com a oposição da maneira de conceber o mundo de indivíduos como Saul Ashkenazi Cohen e Elías del Medigo. Acostumados a pensar que o mundo cristão pode apenas (e deve apenas) atingir as verdades que a razão natural lhes pode ajudar a atingir, ter-se-iam oposto à ideia de que os Judeus poderiam dar-lhes acesso ao saber mais íntimo, que estaria envolvido na revelação da fé Judaica mesma. Fiéis ao Averroísmo medieval, teriam concluído que o mundo das proposições da razão poderia ser matéria de estudo para os cristãos, mas as proposições da fé judaica e pior, o misticismo era matéria exclusivamente para Judeus. Aliás, foi este o motivo para o distanciamento que del Medigo teve com os projectos de Pico e de Yohanan Alemanno.





ISAAC E YEHUDAH ÁBRAVANEL E O DIÁLOGO COM O CRISTIANISMO

Quer Isaac, quer Yehudah, teriam concebido o interlocutor cristão como um interlocutor com quem o diálogo é possível. No caso de Isaac por se situar no mesmo plano discursivo e conceber o seu interlocutor como uma pessoa que partilha a mesma cultura humanística e que pode ser convencido dos mesmos princípios racionais que se encontram no pensamento clássico. No caso de Yehudah, o autor apresenta a religião judaica como a totalidade da herança comum que os Judeus partilham com os cristãos. O diálogo proposto pelos dois reflecte, em certa medida, o diálogo que eles próprios tinham com a fé, uma fé baseada, naturalmente, na revelação, mas também cumprimentado e acompanhado pela razão e pela cultura humanista de finais do século XV.



