

## Leão Hebreu e o sentido do amor universal

Cervantes, no Prólogo do *Dom Quixote*, ao indicar leituras sobre diversos assuntos, depois de em relação a «histórias de capitães valorosos» recomendar Plutarco, afirma: «Se tratardes de amores, com umas luzes que tenhais da língua toscana, achareis Leão Hebreu, que vos enche as medidas»<sup>1</sup>.

No texto da primeira lição dada públicamente por «misser» Benedetto Varchi na «virtuosíssima» Academia de Florença pode ler-se o seguinte:

«sòmente do amor, e não de nenhuma outra coisa, procederam, procedem e procederão sempre todos os bens, tanto da alma como do corpo ou da fortuna, que em todos os lugares, em todos os tempos e para todas as coisas existiram, existem ou existirão alguma vez (...). Porque de que o céu se mova é primeira e principal razão o amor; e ao mover-se o céu faz com que a terra esteja quieta; do movimento do céu como pai e da quietude da terra como mãe nascem, crescem e mantêm-se todas as coisas, tanto os seres vivos — plantas e animais — como aqueles a quem falta a vida — todas as outras coisas que estão sob o céu e que não são plantas nem animais. Assim, não só todas as coisas que são feitas por Deus e pela natureza, são feitas mediante o amor, como também as que falam e operam todos os homens»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> «Si trataredes de amores, con dos onzas que sepáis de la lengua toscana toparéis con León Hebreo, que os hincha las medidas», Miguel de CERVANTES SAAVEDRA, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Prólogo, ed. F. R. Marín, Espasa-Calpe (Col. Clásicos Castellanos), Madrid, 1958, 7.ª ed., vol. I, pp. 20-21.

Veja-se também, para um estudo da presença do pensamento de Leão Hebreu na obra de Cervantes, o livro IV de *La Galatea* (1.ª ed., Alcalá de Henares, 1585; ed. J. B. Avalle-Arce, Espasa-Calpe, Col. Clásicos Castellanos, Madrid, 1961, vol. II, pp. 44 e ss.) onde o longo debate sobre o amor é quase textualmente devedor aos *Dialoghi d'amore* de Leão Hebreu, bem como às obras de outros tratadistas do Renascimento, como Castiglione, Bembo ou Mario Equicola. Especificamente sobre este ponto pode ainda ver-se: F. LÓPEZ ESTRADA, «La influencia italiana en 'La Galatea' de Cervantes», *Comparative Literature*, Eugene, Oregon, IV, 1952, pp. 162-166 e Geoffrey STAGG, «Plagiarism in 'La Galatea'», *Filologia Romanza*, VI, 1959, pp. 255-276.

<sup>2</sup> «Dall'amore solo, e non da niuna altra cosa, procedettero procedono e procederanno sempre tutti i beni, o d'anima o di corpo o di fortuna, che in tutti i luoghi, per tutti i tempi

Encontramo-nos perante uma passagem muito representativa da literatura de amor do *Cinquecento*, que ilustra um dos aspectos desse tema que mais prendeu a sua atenção: o carácter originário, ou primitivo, e originante, ou produtivo, do amor. Um pouco mais adiante, Varchi não deixa ainda de indicar as fontes a quem foi beber a inspiração: para além de Platão, entre os mais recentes, Marsílio Ficino, Pico della Mirandola, Diaceto, Bembo e «... ultimamente (...) o diálogo de Filon Hebreu dividido em três livros...»<sup>3</sup>, a quem, aliás, na sua obra porventura mais famosa *L'Ercolano*, embora e até certo ponto, criticando o facto de escrever em italiano, dirige um elogioso cumprimento.<sup>4</sup>

Estes breves testemunhos que acabamos de reproduzir traduzem, no fundo, e, por assim dizer, paradigmaticamente, um facto relevante que nos servirá aqui para introduzir este nosso trabalho sobre o sentido do amor universal em Leão Hebreu.

Muito antes, e sobretudo: muito para além, de qualquer eventual sugestão ou influxo sobre Espinoza, no que respeita à expressão e noção de «Amor Dei intellectualis»<sup>5</sup>, a influência *cultural* de Leão Hebreu processou-se, efectivamente, ao nível da sua doutrina do amor universal, da sua, por vezes, chamada «metafísica do amor».

Foi esse o traço do seu pensamento que os seus contemporâneos mais imediatamente captaram e aquele sobre que se alicerçou a popularidade verdadeiramente pouco comum de que os *Dialoghi d'amore* gozaram na Europa culta da segunda metade do século XVI

o da tutte le cose, s'ebbero, s'hanno o s'avranno mai (...). Perciocché che il cielo si mova, n'è prima e principale ragione amore; ed il moversi il cielo fa che la terra stia ferma; dal movimento del cielo come padre, e della quiete della terra come madre nascono, crescono e si mantengono tutte le cose, tanto le viventi, come son le piante e gli animali, quanto le mancanti di vita, come son tutte l'altre cose sotto il cielo, che animali e piante non sono. Anzi non pur tutte le cose che da Dio e dalla natura si fanno, si fanno solo mediante l'amore; ma ancora tutte quelle che parlano e che operano tutti gli uomini». B. VARCHI, *Sopra alcune questioni d'amore*, Lez. 1; Opere, Trieste, 1859, vol. II, pp. 531-532.

<sup>3</sup> «... ultimamente (...) il Dialogo di Filon Ebreo, diviso in tre libri...», B. VARCHI, *Sopra alcune questioni d'amore*, Lez. 1; Opere, Trieste, 1859, vol. II, p. 532.

Para uma importante recolha de textos sobre este tema e período: *Trattati d'amore del Cinquecento*, a cura di G. Zonta, Laterza, Bari, 1912.

<sup>4</sup> «Se os *Diálogos* de Leão Hebreu estivessem vestidos como mereciam, não teríamos que invejar nem a Latinos nem a Gregos» («Se i *Dialoghi* di Leone Ebreo fossero vestiti come meriterebbero, noi non aremmo da invidiare né i Latini né i Greci»), B. VARCHI, *L'Ercolano*, ed. princeps, Firenze, 1570, p. 27.

<sup>5</sup> Sobre as relações entre Espinoza e Leão Hebreu são, sobretudo, de ver: E. SOLMI, *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo. Studio su una fonte italiana dimenticata dello Spinozismo*, Vincenzi, Modena, 1903 e C. GEBHARDT, «Spinoza und das Platonismus», *Chronicon Spinozanum*, t. I, Haag, 1921, pp. 178-259.

e dos primeiros anos do século XVII. Para além de muitas referências, nem sempre entusiásticamente elogiosas, por vezes mesmo, críticas, o grande número de edições no espaço de apenas cerca de setenta anos e em quatro idiomas diferentes, é, sem dúvida, indício muito significativo dessa divulgação da obra de Leão Hebreu. Em italiano, contam-se catorze edições desde a primeira de Lenzi, aparecida em Roma em 1535, até à de Bevilacqua de 1607; em tradução francesa, surgem, entre 1551 e 1595, duas edições, uma delas com uma reimpressão; três traduções espanholas, uma delas com uma reimpressão, aparecem entre 1584 e 1593, e é ainda publicada uma tradução latina em Veneza, no ano de 1564, que virá a ser reimpressa em Basileia, em 1587.

Em artigo anterior publicado nesta mesma revista<sup>6</sup> tivemos oportunidade de esboçar algumas pistas que nos permitissem compreender o sentido do amor em Leão Hebreu na sua dimensão ético-cognoscitiva. Tentaremos agora ver, um pouco mais em pormenor e na linha do que foi o aspecto mais marcante da influência generalizada exercida por Leão Hebreu, em que consiste essa doutrina acerca do amor, encarado numa sua dimensão ontológica, ao mesmo tempo que procuraremos ir elucidando alguns outros pontos com este relacionados que nos surgirão pelo caminho, e que nos permitirão ir esclarecendo o contexto e os supostos em que o seu pensamento se vai desenvolvendo e apoiando.

### *O amor e a ordenação do ser.*

O amor é apontado como vínculo universal e, nessa medida, não pode encontrar-se desligado de um outro vínculo também universal: o ser. Deste modo, não resulta estranho que, em Leão Hebreu, o amor surja desde logo ligado à própria produção do ser. É nesse plano de geração que o vamos encontrar como na sua raiz.

Mas, de um ponto de vista radical, deveremos falar de *geração* ou de *criação*?

Vamos ficar aqui em presença de um processo de «amalgama» em que, uma vez mais, se faz sentir a riqueza dos motivos de inspiração que se entrecrocaram no pensamento europeu do século XVI,

---

<sup>6</sup> Cf. José BARATA-MOURA, «Amizade humana e amor divino em Leão Hebreu», *Didaskália*, Lisboa, II, 1, 1972, pp. 155-176.

nomeadamente em Itália, e a necessidade urgente de operar uma sua conciliação ou organização num todo, tanto quanto possível coerente, ainda que constituído por elementos de variada prove-niência, nem sempre, como tais, isentos de qualquer contradição. Sente-se nitidamente aqui, por exemplo, o peso da sugestão grega (um Demiurgo que obra sobre uma matéria) e o coroamento final da doutrina fazendo recurso a concepções de inspiração fran-camente bíblica.

A exposição de Leão Hebreu, neste capítulo do estudo da presença do amor no plano da ordenação dos entes, apresenta fortes indícios de uma influência dos pré-socráticos, muito particularmente de Empédocles<sup>7</sup>, a quem, aliás, se refere.

«Os elementos pela sua contrariedade estão divididos e separados (...). Mas, muitas vezes, por intercessão do céu benigno, graças ao seu movimento e aos seus raios, juntam-se em amizade. E de tal forma se misturam [ao estarem] juntos, e com tal amizade, que chegam quase à unidade de corpo uniforme e de uniforme qualidade».<sup>8</sup>

A amizade ou o amor constituem, portanto, a força cósmica aglutinadora dos elementos, que lhes conferem tanto a unidade corpórea que apresentam como a uniformidade qualitativa de que se revestem. Por outro lado, a união e harmonia dos elementos em virtude do amor é ainda razão do equilíbrio da natureza e do bem que a ela pode advir, assim como fundamento da possibili-dade da geração:

«... do mesmo modo que todo o mal e ruína derivam da inimizade dos quatro elementos, também todo o bem e geração vêm do amor e amizade deles».<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Compare-se, por exemplo, com o longo fragmento 17 sobre a Amizade e o Ódio, ed. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 15.<sup>a</sup> ed., Weidmann, Dublin e Zurich, 1971, vol. I, pp. 315-318.

<sup>8</sup> «Gli elementi per la sua contrarietà sono divisi e separati. (...) Pur molte volte per intercessione del benigno cielo, mediante il suo moto e li suoi razi, si congiungono in amicizia. E in tal forma si mescolano insieme e con tale amicizia, che pervengono quasi in unità d'uniforme corpo e d'uniforme qualità», LEONE EBREO (Giuda Abarbanel), *Dialoghi d'amore*, Dial. II; a cura di Santino Caramella, Gius. Laterza & Figli, Bari, 1929, pp. 76 e 77.

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).

<sup>9</sup> «... come ogni male e rovina deriva da l'inimizia di questi quattro elementi, cosí ogni bene e generazione viene da l'amore e amicizia loro», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 79.

É neste contexto que, mediante a sua amizade geradora, os elementos vão recebendo formas, não ao acaso, mas segundo uma ordem, que muito bem poderia ser considerada como o fundamento ôntico da hierarquia que ritma os diferentes graus da realidade conferindo-lhes um estatuto próprio que, todavia, os não impede nem dispensa da participação no vínculo ontológico unificante do todo.

Assim, num primeiro grau, acedem ao ser os «mistos não animados» («misti non animate»), a que se seguem os possuidores de «alma vegetativa» e os «animais sensitivos»<sup>10</sup> e, finalmente, a espécie humana, que vê a sua característica diferencial assumida na «alma propriamente humana»<sup>11</sup>, elemento nuclear na concepção

<sup>10</sup> Cf. L. EBREO, *Dialoghi*, II, pp. 77-78.

É interessante observar como toda esta doutrina cujo dinamismo intrínseco é platónico — no fundo, trata-se de um esquema hierárquico de participação — assenta e incorpora elementos essenciais de inspiração vincadamente aristotélica.

Por exemplo, quanto à constituição dos mistos, também Aristóteles nos diz que da união dos elementos entre si resulta um número indefinido de mistos cuja natureza depende da maior ou menor proporção com que neles entram os quatro elementos primordiais; cf. ARISTÓTELES, *Da geração e corrupção*, I, 10, 328b22.

Mais concretamente, no caso presente desta concepção dos diferentes tipos de almas, não só a noção aristotélica de vida está subjacente — «Dos entes naturais uns têm vida e outros não; e por vida entendemos o alimentar-se, crescer e perecer por si» («τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωὴν, τὰ δ' οὐκ ἔχει· ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δ' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὐξήσιν καὶ φθίσιν», ARISTÓTELES, *Da Alma*, II, 1, 412a13-14) — com a distinção que envolve entre «corpos animados» («ἐμψυχα σώματα») e «corpos inanimados» («ἀψυχα σώματα»), como também a própria classificação das almas em «vegetativa» («θρεπτικόν»), «sensitiva» («αισθητικόν») e «racional» («διανοητικόν») — a que Leão Hebreu chama simplesmente «alma» — e a respectiva caracterização dos seus traços fundamentais, bem como a ideia de que elas não se multiplicam nos seres vivos, uma vez que as mais perfeitas cumprem igualmente as funções das inferiores.

<sup>11</sup> PLATÃO havia distinguido, relativamente ao problema da ciência, uma razão discursiva (διάνοια) e uma inteligência intuitiva (νοῦς, νόησις); cf. *República*, VII, 533e. ARISTÓTELES, retomando em parte esta distinção, fala-nos, no respeitante ao homem, da alma «racional» (διανοητικόν) ou simplesmente alma (ψυχή) e também de um intelecto (νοῦς) que, por sua vez, se diversifica ainda; cf. *Da Alma*, III, 4, 429a10 e ss.

Ao referir-se neste passo simplesmente a «alma» sem mais, Leão Hebreu está a garantir, no fundo, a possibilidade de a distinguir do intelecto, em sentido aristotélico, num plano psicológico, o que efectivamente fará, mais adiante, apelando para a sua vinculação ao corpóreo e também, e sobretudo, para a dualidade que essencialmente a constitui, o que passa a aproximá-la agora da «discursividade» característica da *dianóia* platónica e, simultaneamente, permite encontrar nela um reflexo da problemática que se joga, ao nível cósmico, entre a Inteligência (νοῦς) e a Alma do Mundo, num contexto hipostático de inspiração neoplatónica:

«... a alma é inferior ao intelecto abstracto porque o intelecto é em tudo uniforme, sem movimento de uma coisa a outra, nem de si a uma coisa alheia; mas a alma que lhe é inferior (porque depende dele), não é uniforme, antes, por ser meio entre o mundo intelectual e o corpóreo (digo: meio e vínculo, pelo qual um e outro se ligam conjuntamente), precisa de ter uma natureza mista de inteligência espiritual e de mutação corpórea, [pois,] de outro modo, não poderia animar os corpos» («... l'anima è inferiore a l'intelletto astratto, perchè l'intelletto e in tutto uniforme, senza movimento d'una cosa in altra né di sé a cosa aliene;

antropológica de Leão Hebreu. No caso do homem, os elementos «...participam a forma própria dos corpos celestiais e eternos: a qual é a alma, que, entre todos os inferiores, unicamente se encontra na espécie humana». <sup>12</sup>

Destas afirmações depreende-se, por conseguinte: que, por um lado, não existe no homem uma multiplicidade de almas correspondentes aos diversos tipos de funções que nele se reúnem, nas apenas uma «alma»; por outro, que é por essa alma propriamente humana que ele participa da *forma dos corpos celestiais e eternos* — isto é, superiores; que essa forma é ela própria também *alma*, o que permite de facto, fundamentar a possibilidade de analogia ou de «semelhança» o que, na verdade, vem a facilitar em muito o estabelecimento de uma relação entre elas; que, não obstante, isto é, apesar dessa assimilação pela alma ao «superior», o homem permanece «entre os inferiores». Deste modo, resulta, portanto, que não foi interrompida a cadeia de elos que vai unindo os diferentes graus de ser: «inferior», pelo corpo «elementar», o homem estabelece a articulação com o mundo celeste e eterno através da sua participação, pela alma, na forma do género imediatamente superior.

### *Transição ao problema da matéria. Geração ou criação?*

Constata-se, por conseguinte, através do que acabamos de dizer acerca da ordenação do ser e da constituição dos entes, que «...o amor (...) se encontra neste mundo inferior, isto é, em todas as coisas geráveis e corruptíveis, tanto nos homens como nos animais brutos, como nas plantas e nos mistos que não têm alma alguma e, também, nos quatro elementos e na matéria prima, comum a todos». <sup>13</sup>

Mas limita-se ele a um universo do imperfeito? Isto é, encontra-se ele exclusivamente vinculado a uma tentativa de explicação

però l'anima, che è inferiore a lui (perché da lui dipende), non è uniforme, anzi per esser mezzo fra il mondo intellettuale e il corporeo (dico mezzo e vinculato, con quale l'uno con l'altro si collega), bisogna che abbi una natura mista d'intelligenza spirituale e mutazione corporea, altramente non potrebbe animar i corpi», L. EBREO, *Dialoghi*, III, p. 178).

<sup>12</sup> «... partecipano la forma propria de li corpi celesti ed eterni: la qual è l'anima; che solamente, fra tutti l'inferiori, si truova ne la spezie umana», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 78.

<sup>13</sup> «... l'amore (...) si truova in questo mondo inferiore, cioè in tutte le cose generabili e corruttibili, cosí negli uomini come negli animali bruti, come ne le piante e ne le misti che non hanno anima alcuna, e cosí ne li quattro elementi e ne la materia prima, comune a tutti», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 79.

do dinamismo da realidade «mutável» ou «inferior», da realidade sujeita a «paixões»?

Não. O amor também está presente nos «corpos celestes e espirituais», e é mesmo onde é «...mais eminente e de maior excelência». <sup>14</sup>

Se bem que, em relação a esses seres celestes, não se verifique *neles* qualquer geração, porque são eternos e incorruptíveis, é precisamente da frutificação do seu amor que provêm as coisas inferiores. O amor surge, nesta dimensão metafísica, primariamente, ligado à produção do ser. Essa vinculação realiza-se, no entanto, não só ao nível do «mundo inferior corruptível» e dos seus processos próprios, como também, e anteriormente, ao nível do «mundo celeste» apontado e interpretado como «progenitor».

E voltamos, a sentir a necessidade de pôr a questão que já anteriormente havíamos levantado: deve falar-se, em Leão Hebreu, de *geração* ou de *criação*, a propósito da produção e ordenação dos seres?

«... a geração dos inferiores vem do céu como de verdadeiro pai, assim como a matéria é a mãe primeira na geração, e depois, os quatro elementos, muito em especial a terra, que é a mãe mais manifesta» <sup>15</sup>

e mais adiante:

«... ao mover-se o céu, pai das coisas geráveis, no seu movimento contínuo e circular, sobre todo o globo da matéria prima, e movendo-se ela e misturando todas as suas partes, produz ela [a matéria prima] todos os géneros e espécies de indivíduos do mundo inferior da geração: assim como ao mover-se o macho sobre a fêmea e movendo-a a ela, ela faz filhos». <sup>16</sup>

<sup>14</sup> «... piú eminente e di maggior eccellenzia», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 80.

<sup>15</sup> «... la generazione degl'inferiore viene dal cielo come da vero padre; sí come la materia è la prima madre ne la generazione; e di poi li quattro elementi, massimamente la terra, ch'è la piú manifesta madre», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 80.

<sup>16</sup> «... movendosi il cielo, padre de li generabili, nel suo moto continuo e circular sopra tutto il globo de la materia prima, e movendosi e mescolando tutte le sue parti, ella germina tutti li generi e spezie e individui del mondo inferiore. de la generazione: sí come movendosi il maschio sopra la femina e movendo quella, ella fa figliuoli», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 80.

Estas duas passagens, entre outras possíveis, levam-nos a transitar do problema da geração ou da criação para o da *matéria*, como aquele em cujo âmbito tem, primeiramente, de ser elucidada a questão. Isto é, a concepção de matéria que Leão Hebreu tiver é que irá determinar o esclarecimento e solução da dúvida anteriormente suscitada, ante a possibilidade ou impossibilidade de falar de «criação», por toda uma tendência de pensamento que parecia desenhar-se.

Com efeito, a diferença essencial entre *criação* e *geração* está, precisamente, em a primeira envolver uma doação *total* de ser e a segunda ser uma como ordenação a partir de elementos ou materiais pré-existentes. Ou seja, uma *geração*, uma ordenação, podem contentar-se em dar formas que determinem a «história» dos indivíduos, definindo o âmbito das suas possibilidades ou potências. (É um pouco o que Aristóteles pretendia como objectivo: explicar o movimento dos indivíduos inscritos no quadro das espécies, através da determinação das suas possibilidades intrínsecas por meio dos respectivos elementos formais, (a οὐσία como τὸ τί ἦν εἶναι, ou como οὐσία κατὰ τὸ εἶδος ou κατὰ τὸν λόγον) susceptíveis de serem mostrados e entendidos no seu dinamismo mediante um esquema de acto (ἐνέργεια e ἐντελέχεια) e potência (δύναμις), sem que pròpriamente o problema da instauração absoluta da existência — que não o da sua transformação e desenvolvimento — viesse a ser posto<sup>17</sup>. Em Leibniz, este mesmo sentido para a explicação da realidade recorrendo a um modelo «formal» de compreensão, está também presente, nomeadamente, através da noção de «mónada» com a sua «razão suficiente», no plano individual, ou do conceito de «harmonia pré-estabelecida», no plano geral, ainda que assimilado a uma concepção que não deixa de apresentar traços criacionistas).<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Acerca das dificuldades de uma ciência universal em Aristóteles, veja-se, por exemplo: Enrico BERTI, *L'unità del sapere in Aristotele*, Pubblicazioni della Scuola di Perfezionamento in Filosofia dell'Università di Padova, CEDAM, Padova, 1965.

Sobre o sentido do movimento que não é de instauração do ser, mas de transformação de um ser pré-existente, relacionado também com o problema da matéria, veja-se: ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 7, 1032b30-1033a5.

<sup>18</sup> «... a natureza de uma substância individual ou de um ser completo é ter uma noção tão acabada que seja suficiente para compreender e fazer deduzir dela todos os predicados do sujeito a quem esta noção é atribuída» («... la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée», LEIBNIZ, *Discours de Métaphysique*, § 8; ed. Gerhardt, vol. IV, p. 433.



Uma *criação*, pelo contrário, não só especifica essencialmente, como também é obrigada a equipar o ente de existência. À primeira concepção basta um Demiurgo ou um Legislador. A segunda requer uma verdadeira fonte de ser, ela própria, porventura, para além do ente, na medida em que é o radicalmente Outro.

### A matéria.

Mas retomemos o nosso assunto, procurando elucidar as condições indispensáveis para o esclarecimento do problema da produção dos entes. Que é a matéria para Leão Hebreu?

O esforço de procura de unidade, que caracteriza a verdadeira filosofia, leva o nosso autor a exigir para os quatro elementos de cuja composição resultam os entes mundanos um plano de «comunidade» em que se fundem.

«... é necessário assinalar alguma matéria [que seja] comum aos quatro elementos, na qual se possam fazer essas suas transmutações. (...). A esta [matéria] chamam os filósofos matéria prima».<sup>19</sup>

À primeira vista, nada parece distinguir esta matéria da aristotélica, que é, como ela, princípio de explicação. Mas enquanto para o Filósofo a matéria prima (πρώτη ὕλη) não existe, isto é, não passa de um princípio, uma vez que só a matéria segunda (δευτέρα ὕλη), indissolúvelmente ligada à forma, existe, na medida em que é componente dos únicos seres reais: as substâncias primeiras (οὐσίαι, entendendo-se aí a οὐσία como σύνολον, σύνολος οὐσία, πρώτη οὐσία ou τότε τι),<sup>20</sup> em Leão Hebreu, ela tem um grau de existência. É uma matéria caótica, potencial e indeterminada, da qual

<sup>19</sup> «... bisogna assegnare qualche materia comune a tutti gli elementi, ne la qual si possin fare queste lor transmutazioni. (...). Questa chiamano li filosofi materia prima», L. EBREU, *Dialoghi*, II, p. 75.

<sup>20</sup> «Dizemos que há uma matéria dos corpos sensíveis, mas nunca separada, sempre com a contrariedade [isto é, com alguma das formas que lhe são contrárias, na medida em que ela é matéria], a partir da qual [matéria] procedem os chamados elementos» («Ἡμεῖς δὲ φάμεν μὲν εἶναι τίνα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστήν, ἀλλ' αἰετ' ἐναντιώσεως ἐξ ἧς γίγνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα», ARISTÓTELES, *Da geração e corrupção*, II, 1, 329a24-27.

Veja-se, também, ARISTÓTELES, *Metafísica*, H, 1, 1042a26-31; Z, 10, 1036a10.

tudo provém, não apenas na ordem logico-explicativa dos princípios ou na ordem gnoseológica, mas, também, na ordem ôntica. É, desde modo, uma matéria muito mais próxima, se não em grande parte idêntica, à do *Timeu* de Platão<sup>21</sup> e à de Plotino<sup>22</sup>.

Daqui deriva já uma divergência muito importante, no que toca ao estatuto da matéria, decisivo para o estabelecimento, por exemplo, do sentido do mundo: enquanto a matéria aristotélica é essencialmente qualitativa e só existe determinada por uma forma que lhe define o âmbito de concretizações ou de desenvolvimento possíveis, a matéria platônica, indeterminada, é susceptível de uma manipulação mais livre, por exemplo, a de que um esquema matemático ou geométrico, onde têm cabimento uma multiplicidade de modelos de combinação e recomposição, é regra.

Esta diversidade de perspectivas determina e traduz, no fundo, duas concepções distintas em relação ao mundo e ao valor das coisas: uma mais estática, mais rígida, em que mesmo que seja viável falar-se de progresso ou de «história» estes estão já previamente definidos ou compreendidos pelo âmbito das possibilidades essenciais; outra, mais dinâmica, porventura, mais instável na insegurança que a abertura traz consigo, em que o campo das possibilidades é algo de «a determinar». Poderá, em princípio, parecer que a perspectiva platônica não comporta ou até não autoriza esta interpretação, na medida em que a Ideia constituiria, afinal e também, uma limitação. Convém, no entanto, atentar em que essa limitação, a verificar-se, seria, quando muito, a limitação da riqueza plena, do máximo, da possibilidade das possibilidades, que não são, na ordem ética, algo de prévio, mas algo que *dialécticamente* se tem de ir descobrindo; mais do que um *primum* que define uma zona de acção possível, na raiz da sua experiência original, a Ideia é um *horizonte* para que se caminha.

Em Leão Hebreu, mais uma vez, voltamos a encontrar o diálogo entre aristotelismo e platonismo. Por um lado, «...[na matéria prima] estão todas as coisas potencialmente e generativamente juntas

<sup>21</sup> Veja-se, PLATÃO, *Timeu*, 50b-51b e 52e.

Para uma exposição sucinta, por Leão Hebreu, da doutrina platônica da matéria eterna como caos informe produzido e «formado» por Deus, veja-se: L. EBREO, *Dialoghi*, III, pp. 240-242.

<sup>22</sup> Veja-se, por exemplo, PLOTINO, *Enéadas*, II, 4, 8 e 9; III, 6, 16. Para além das considerações de natureza ética ou axiológica, a matéria também se define pela indeterminação.

e em confusão»<sup>23</sup>, por outro, e aqui surge uma ideia comum a Aristóteles<sup>24</sup>, se bem que referida *expressamente* como se numa ligação ao platonismo — «como diz Platão...» — a matéria é dita aspirar à forma. «Esta [a matéria], como diz Platão, apetece e ama *todas* as formas das coisas geradas, como a mulher [apetece] o homem»<sup>25</sup>.

Apesar da vinculação explícita estabelecida por Leão Hebreu, não se nos afigura, no entanto, que seja este o sentido fundamental que a matéria apresenta em Platão. Não obstante a obscuridade dos textos do *Timeu* — até no que respeita à sua determinação vocabular e conceptual (χώρα, espaço; τόπος, lugar; ἔδρα, sede, assento) — a característica principal que parece desprender-se é a de que a matéria constitui um «receptáculo» indeterminado, na medida em que irreduzível e substante aos «elementos», essencialmente passivo no sofrer das acções enformantes do seres eternos: «... as figuras que entram e saem [da matéria] são [figuras] dos seres eternos, modeladas por eles [nela], de uma certa maneira difícil de explicar e maravilhosa...»<sup>26</sup>. É em Plotino, e já sob influxo aristotélico, que, porventura, podemos encontrar com uma certa relevância a ideia de que a matéria procura a forma<sup>27</sup>, mas, mesmo assim, esse movimento tem de entender-se, não tanto, simples e principalmente, numa dimensão metafísica instauradora da constituição dos entes, mas antes na dimensão quasi-soteriológica do retorno dos seres à origem pela aspiração ao escalão imediatamente superior da hierarquia. É num seguimento desta ideia que encontramos num representante do neoplatonismo cristão, como é João Escoto Eriúgena, a doutrina de acordo com a qual o universo mate-

<sup>23</sup> «... tutte le cose potenzialmente e generativamente, son in quella insieme e in confusione», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 75.

<sup>24</sup> Veja-se, por exemplo, ARISTÓTELES, *Metafísica*, Θ, 8, 1050a9 e 15-16.

Na *Física*, ARISTÓTELES chega mesmo a afirmar, ao criticar a teoria platónica da matéria, que a forma se não pode desejar a si própria, uma vez que nela não se verifica qualquer carência; mas que, antes, é a matéria que deseja a forma «... como a fêmea o macho e o feio o belo» («ὡσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος καὶ ἀσχηρὸν καλοῦ», *autor e ob. cit.*, I, 9, 192a22).

<sup>25</sup> «Questa, come dice Platone, appetisce e ama tutte le forme de le cose generate, come la donna l'uomo», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 76.

<sup>26</sup> «... τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ἔντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν», PLATÃO, *Timeu*, 50c; veja-se, também, 50b, 50e 52de.

<sup>27</sup> Com efeito, a matéria é dita «indeterminada» ou não limitada pela adjunção de uma determinação (ἀόριστος), «in-stável por si mesma» (μήπω· στάσα παρ' αὐτῆς) e «em movimento para toda a forma» (ἐπὶ πᾶν εἶδος φερομένη); Cf. PLOTINO, *Enéadas*, II, 4, 11.

rial assumido inteligivelmente pelo homem «ressuscita» com ele<sup>28</sup>, isto é, a ideia de que a matéria pode ser «resgatada» ou incorporada numa unidade, justamente, mediante a sua inclusão na cadeia do ser onde é «recuperada» pelo superior.

Atentemos, no entanto, em que no texto de Leão Hebreu, sob uma imagem aristotélica, a ideia é, todavia, em parte, diferente: a matéria é dita apeterer *todas* as formas e não esta e aquela forma em particular, precisamente esta e aquela forma. Ou seja, permanece, deste modo, ainda aberta a porta para uma consideração da matéria em que a sua capacidade de ser plasmada não é vinculada necessária e exclusivamente a uma determinada *forma* que lhe define uma «natureza», mas se abre a uma multiplicidade de «en-formações» possíveis. O sentido platónico da indeterminação da matéria, garantia de uma pluralidade possível de modos para a sua organização, fica assim, de certo modo, salvaguardado.

No entanto, em Leão Hebreu, a matéria também assume, por vezes, um sentido dinâmico. Não se limita a ser o mero reservatório universal dos ingredientes necessários para a plasmação dos entes, ou o «lugar» que contem a diversidade, revela-se igualmente como algo de «vivo», justamente, na medida em que aspira às formas de que carece. «Assim como [a matéria prima] é causa da contínua geração das formas que lhe faltam, assim ela mesma é razão da contínua corrupção das formas que possui»<sup>29</sup>. Isto é, há também um dinamismo intrínseco à própria matéria prima que a leva a receber sucessivamente formas, uma vez que as não pode possuir todas juntas em acto.

---

<sup>28</sup> Ne medida em que o homem é um microcosmo e que nele Cristo veio salvar toda a natureza, a sobrevivência do homem após o cataclismo final fará, de certo modo, sobreviver o universo. «Não dizemos que a massa e a aparência dos corpos visíveis e sensíveis hão-de ressuscitar, mas, como muitas vezes se concordou entre nós, [que] hão-de regressar nas suas causas e razões, as quais estão colocadas no homem, na ressurreição do homem, com o homem e no homem...» («Visibilibium et sensibilibium corporum moles et species resurrecturas nos dicimus, sed, ut saepe inter nos convenerat, in suas causas et rationes, quae in homine factae sunt, in resurrectione hominis cum homine et in homine reversuras...»), JOÃO ESCOTO ERUGENA, *De divisione naturae*, 5, 25; PL, ed. Migne, vol. CXXII, col. 913D; veja-se, também, *ob. cit.*, 5, 24; PL, ed. Migne, vol. CXXII, col. 912AB.

<sup>29</sup> «E, sí come essa è cagion de la continua generazion di quelle forme che gli mancano, cosí essa stessa è cagion de la continua corruzion de le forme che possiede», L. EBREO, *Dialoghi* II, p. 76.

*Deus e a matéria.*

Vamo-os, deste modo, aproximando cada vez mais do terreno em que veremos respondida a nossa questão inicial: devemos falar, em Leão Hebreu, a propósito da produção dos seres, de *geração* ou de *criação*?

Para tal teremos agora de analisar em que sentido é que a matéria prima, a cujo papel fundamental nos referimos já, é *prima*, isto é, primeira. É a matéria absolutamente primeira e incriada? Será ela de tal maneira que as formas substanciais «exteriores» não são mais do que acidentes seus (um pouco à maneira de Giordano Bruno<sup>30</sup> e de Espinoza<sup>31</sup>): Ou ainda, apresentar-se-à ela antes como a eterna cooperadora e companheira de Deus? No fundo, qual é o estatuto da sua relação com a divindade?

Seguindo um ritmo de diálogo que já por mais de uma vez fizemos ressaltar em relação aos temas que implicam uma dimensão religiosa, Leão Hebreu, depois de oscilar entre sugestões de carácter aristotélico e platónico, coroa as suas doutrinas com elementos de proveniência ou inspiração bíblica. O problema da matéria é um exemplo sugestivo.

Um primeiro caminho que o nosso autor encontra para o resolver é, precisamente, ligá-lo ao problema do mal, segundo uma associação temática que já remonta ao tempo dos Gregos. Para estes, com efeito e em geral, o mal é a matéria<sup>32</sup>, na medida em que ela constitui um elemento perturbador da clara harmonia<sup>33</sup>, na

<sup>30</sup> Mais do que a *forma* ou a *matéria*, em Bruno, o importante é uma *sub-stância*, que ora designa por forma ora por matéria.

«Tudo o que constitui diferença e número é puro acidente, é pura figura, é pura compleição. Toda a produção, de qualquer espécie que seja, é uma alteração, permanecendo a substância sempre mesma; porque não é senão uma...» («Tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione. Ogni produzione, di qual si voglia sorte che la sia, è una alterazione, rimanendo la sustanza sempre medesima; perchè non è che una...», G. BRUNO, *De la Causa, Principio e Uno*, Dial, V; ed. Gentile, Opere italiane, I: Dialoghi metafisici, Laterza, Bari, 1907, p. 243.

<sup>31</sup> Na linha do pensamento de Bruno, Espinoza considera os atributos nos seus dois géneros e diversos graus como modos do ser substantivo. As coisas «múltiplas» não passam de «afecções dos atributos de Deus» («affectiones attributorum Dei», ESPINOZA, *Ethica* I, prop. 14, corol. 2; Opera, ed. van Vloten-Land, vol. I, p. 47; veja-se também, *ob. cit.*, II, props. 1 e 2; ed. cit., vol. I, pp. 74-75.

<sup>32</sup> Veja-se, por exemplo, PLOTINO, *Enéadas*, I, 8 (todo o capítulo).

<sup>33</sup> Por exemplo, em PLATÃO, a virtude (*ἀρετή*), a actividade humana por cuja prática se alcança o Bem, é essencialmente medida (*μέτρον*), proporção (*συμμετρία*) e harmonia (*ἁρμονία*); veja-se, por exemplo, *República*, IV, 430e; *Górgias*, 504d, 506d.

medida em que é um elemento incognoscível<sup>34</sup>, na medida em que é indeterminada, ilimitada, indefinida — e, como tal, é algo de menor, de imperfeito; recordem-se as hesitações dos filósofos gregos em atribuir a infinitude a Deus: a perfeição do ser, em Parménides, era representada pela esfera<sup>35</sup>, isto é, por algo de consistente e de harmónicamente limitado —, na medida em que é privação de forma, de bem, de ser.

Leão Hebreu conta, no entanto, para a sua relação entre o problema do mal e o problema da matéria, com um optimismo que resulta, por um lado, da consideração do universo no seu conjunto e, por outro, da crença num Deus provedor. Na verdade, «... tudo aquilo que é necessário ao ser do universo é certamente bom, porque a essência dele [universo] é boa»<sup>36</sup>. De onde resulta que o mal e a corrupção, a título de participantes no todo e de contribuintes para o seu equilíbrio, são tão necessários ao ser do mundo como o bem.

Ora como vimos no parágrafo anterior (§ 4), a matéria é causa ou razão de corrupção, logo de mal e corrupção. Simplesmente, e aqui surge a tal intromissão de um elemento novo na doutrina,

«... não se pode negar que a própria matéria não seja ordenada pela mente divina e que todos os seus efeitos não sejam dirigidos pela suma sabedoria, em virtude de serem necessários à essência total do mundo inferior e ao ser humano»<sup>37</sup>,

de modo que se vê assim incorporada no plano da bondade do ser ou da ordem cósmica, sendo o próprio Deus quem lhe comunica

<sup>34</sup> Veja-se, por exemplo, ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 10, 1036a9.

Atente-se num esquema possível de entender a incognoscibilidade da matéria no quadro da doutrina da ciência de Aristóteles: só há ciência do necessário (*Segundos Analíticos*, I, 2, 71b9); isto é, do geral (*Segundos Analíticos*, I, 7, 75b10); este é dado nos indivíduos pela forma específica, substância segunda «encarnada» (*Categorias*, 5, 2a13), logo a matéria, princípio de individuação (*Metafísica*, Z, 8, 1034a7), não é passiva de ciência.

<sup>35</sup> Veja-se, PARMÉNIDES, fragmento 8; ed. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 15.<sup>a</sup> ed.; Weidmann, Dublin e Zurich, 1971, vol. I, p. 238.

<sup>36</sup> «...tutto quel che bisogna a l'essere de l'universo è certamente buono, poi che l'essenzia di quello è buona», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 106.

<sup>37</sup> «...non si può negare che la medesima materia non sia prodotta e ordinata da la mente divina, e che tutti li suoi effetti non siano dirizzati da la somma sapienzia, poi che son necessari a l'essenzia totale del mondo inferiore ed a l'essere umano», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 106.

ou «apropria» os princípios «...que causam o ser destas coisas imperfeitas e fundadas na privação...»<sup>38</sup>.

Esta ideia da atenuação do vínculo que enlaça a matéria e o mal encontra-se também já, aliás, no neoplatonismo tardio e no neoplatonismo cristão. Para Proclo, por exemplo, inspirando-se de uma outra leitura possível de Platão, que não tanto de uma das de Plotino<sup>39</sup>, o mal não se encontra nem na forma que quer dominar a matéria, nem na matéria que deseja a ordem, mas na *falta de proporção* (*ἀσσομετρία*) entre a matéria e a forma<sup>40</sup>. Também para o Pseudo-Dinís, o Arcopagita, a matéria não pode ser má, na medida em que procede do Bem-Deus, e até participa da ordem, da beleza e do bem<sup>41</sup>.

Como acabamos de ver, é, portanto, no decorrer de uma elucidação do estatuto da matéria relativamente à questão de inquirir da sua bondade ou maldade que nos surge uma afirmação clara da doação de ser à matéria por parte de Deus: «não se pode negar que a matéria não seja *produzida e ordenada* pela mente divina...».

No entanto, porém, o estatuto da matéria ainda se não encontra inteiramente esclarecido. Ela recebe o ser de Deus, é certo, mas, por outro lado também, ela é eterna, porque essencial a toda a geração. Não será, então, por isso mesmo, «divina»? Qual é, afinal, a relação existente entre Deus e a matéria?

Ao procurar explicar a Sofia, sua interlocutora, a maneira como havia entendido o mito de *Demogórgon*<sup>42</sup>, afirma Fílon, a personagem que nos *Dialoghi* encarna Leão Hebreu:

«[Esta fábula] significa a geração, ou produção, de todas as coisas pelo sumo Deus criador; do qual dizem que a eterni-

<sup>38</sup> «...che causano l'essere di queste cose imperfette e fondate in privazione...» L. EBRIO, *Dialoghi*, II, p. 106.

<sup>39</sup> Trata-se, evidentemente, de uma interpretação baseada no princípio e no sentido da harmonia, enquanto Plotino acentua mais o carácter negativo da matéria.

No entanto, para Platão, seria inconcebível que o mal ou a matéria proviessem da própria divindade na medida em que ela é a própria bondade; cf. PLATÃO, *República*, II, 379c.

<sup>40</sup> Cf. PROCLO, *Comentários ao Timeu*, 115e.

<sup>41</sup> Cf. PSEUDO-DINIS, O AREOPAGITA, *Dos nomes divinos*, IV, 28, (371AB); PG, ed. Migne, vol. III, col. 729AB.

<sup>42</sup> Divindade ou génio da terra, a quem se prestava culto na Arcádia. É representado tradicionalmente como um velho coberto de musgo que habita no centro da terra. Tinha por companheiros o Caos e a Eternidade. Elevando-se sobre uma pequena bola por ele fabricada deu a volta à terra e gerou o céu. Lançou, então, no céu um pedaço de lama incandescente e formou o Sol. Do Sol e da Terra nasceram o Tártaro e a Noite e, depois, toda uma série de elementos míticos.

dade foi companheira, porque só ele é verdadeiramente eterno, já que é, foi e será sempre, princípio e causa de todas as coisas sem haver nele qualquer sucessão temporal. Dão-lhe ainda por companheiro eterno o caos, que é (segundo declara Ovídio) a matéria comum, misturada e confusa, de todas as coisas, a qual os antigos punham coeterna com Deus; a partir dela [Deus] (quando lhe agradou) gerou todas as coisas criadas, como verdadeiro pai de todas...»<sup>43</sup>.

Vemos, portanto, que, se por um lado, Deus «cria» a matéria, ao produzi-la e ordená-la através da sua mente, por outro, o faz *ab aeterno*.

Se, relativamente ao sentido da vinculação eterna da matéria a Deus em Leão Hebreu, ainda nos restassem algumas dúvidas, derivadas, por exemplo, do facto do texto aduzido como ilustração se referir à interpretação de um mito e, por conseguinte, não se ocupar da exposição directa de uma doutrina plena e conscientemente aceite, poderíamos ainda apelar para uma importante passagem do diálogo III, em que assistimos à leitura cabalístico-platónica da cosmogonia mosaica.

Com efeito, ante a relutância de Sofia em aceitar pura e simplesmente a conciliação de Platão com a narrativa bíblica, com base em que nesta se diz que «no princípio Deus criou o céu e a terra»<sup>44</sup> e, portanto, também o caos, Fílon propõe, muito no jeito renascentista<sup>45</sup>, uma nova leitura, que dê conta dos aspectos filológicos:

---

<sup>43</sup> «Significa la generazione, ovvero produzione, di tutte le cose dal sommo Dio creatore al qual dicono essere stata compagna l'eternità, perché egli solo è il eterno, poi che è, fu e sarà sempre principio e causa di tutte le cose, senz'essere in lui alcuna successione temporale. Gli danno ancora per compagna eterna il caos, che è (secondo dichiara Ovidio) la materia comune, mista e confusa di tutte le cose, la quale gli antichi ponevano coeterna con Dio; de la quale esso quando li piacque) generò tutte le cose create come vero padre di tutte», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 109.

Relativamente à identificação estabelecida por Ovídio entre o Caos e uma matéria comum, atente-se na seguinte passagem das *Memorfoses*:

«Antes que o mar e a terra, e o céu que cobre todas as coisas [existissem] o aspecto da natureza sobre todo o orbe era único, o que se chamou Caos, massa tosca e confusa que não era senão peso inerte e germes, discordantes, das coisas não bem ligadas, amontoados num mesmo lugar» («Ante mare et tellus et quod tegit omnia caelum / unus erat toto naturae vultus in orbe, / quem dixere chaos; rudis indigestaque moles / nec quicquam nisi pondus iners congestaque eodem / non bene iunctarum discordia semina rerum», OVIDIO, *Metamorphoseon*, I, 5-9).

<sup>44</sup> Cf. *Génese*, 1, 1.

<sup>45</sup> A procura de um sentido vivo por detrás de uma linguagem fossilizada ou «perdida» foi, com efeito, uma das tarefas que os letrados do Renascimento, tanto os latinistas, como



«Este vocábulo «no princípio» em hebraico pode significar «antes que Deus criasse e separasse do caos o céu e a terra», isto é, o mundo celeste e terrestre; a terra, isto é, o caos, estava inane e vazia (...) e era como um abismo de muitas e tenebrosas águas sobre o qual [ia] soprando o espírito divino (...) que é o sumo intelecto pleno de ideias»<sup>46</sup>.

Por conseguinte, há que entender a «criação» em termos de uma organização do mundo segundo uma determinação por ideias ou formas do intelecto divino, de uma matéria caótica original, produzida *ab aeterno* por Deus, e não tanto como posição *absoluta* da realidade extra-divina. A matéria, ao ser estabelecida como eterna companheira do Deus-ordenador, fornece-lhe a possibilidade instrumental de se exercitar como Deus, isto é, como criador. «... o caos [estava] antes da criação confuso e [foi] pela criação dividido em todo o universo»<sup>47</sup>.

Mas, então, será que só se encara Deus como criador. Ou, perguntando de outra maneira, será que Deus é Deus porque cria (quer dizer, é por ter criado que é Deus) ou, pelo contrário, porque é Deus cria? O sentido da divindade resulta bastante diferente consoante se admita uma ou outra das possibilidades. No entanto, e porque não é agora o momento próprio para tematizarmos aqui o problema, limitar-nos-emos a observar que, segundo esta concepção de Leão Hebreu, Deus surge como Deus justamente porque cria. O que permite desde logo compreender que o instrumento material indispensável ao seu acto criador — ainda que este último seja gratuito: «quando lhe agradou» é que Deus gerou as «coisas criadas» — tenha sido produzido desde toda a eternidade.

---

os helenistas, ou os especialistas em hebraico, intentaram levar a cabo, na mira de conseguir uma ressurreição plena do passado humano, veiculada pela palavra. Veja-se, sobre este assunto, G. GUSDORF, *Introduction aux Sciences Humaines*, chap. III: La Renaissance et les origines des sciences humaines: l'âge des ambiguïtés, Les Belles Lettres, Paris, 1960, pp. 58-59.

<sup>46</sup> «Questo vocabolo «in principio» in ebraico può significare «innanzi che Dio creasse e separasse dal caos il cielo e la terra», cioè il mondo terrestre e celeste; la terra, cioè il caos, era inane e vacua (...) ed era come un abisso di molte acque tenebrose, sopra il quale soffiando il spirito divino (...) che è il sommo intelletto pieno de idee», L. EBREO, *Dialoghi*, III, p. 250.

<sup>47</sup> «...il caos fusse innanzi la creazione confuso e per la creazione diviso in tutto l'universo», L. EBREO, *Dialoghi*, III, p. 251.

O amor e o ser. O amor como vínculo universal.

Após esta longa digressão em que afluíram certas questões referentes à matéria, voltamos ao ponto de partida: o amor universal.

Havíamos começado por verificar como o amor se encontrava presente na realidade, a título de componente essencial do esquema que presidia à produção e ordenação do ser. Daí que tivéssemos aberto um largo parêntesis, a fim de elucidar melhor o pensamento de Leão Hebreu acerca do sentido de criação, o que nos conduziu necessariamente a ter de abordar o estatuto da matéria e as questões por ele suscitadas.

Cabe-nos agora intentar retomar o fio condutor da meditação de que nos havíamos afastado no § 3. Com efeito, aí, antes de inflectirmos para o problema da geração e da matéria, havíamos perguntado se o amor se limitava ao mundo «inferior», ao universo do im-perfeito, onde, por certo, através do seu dinamismo intrínseco, contribuía para explicar em termos de inteligibilidade a mutabilidade do real, quanto à instância estimuladora do seu devir, no seu jogo de sucessivas organizações e re-organizações. Tínhamos, finalmente, acabado por ver que também nos corpos celestiais e eternos o amor se encontrava presente, e que era mesmo aí que ele se apresentava sob uma forma «... mais eminente e de maior excelência»<sup>48</sup>.

O amor surge-nos, por conseguinte, situado na totalidade do real e participante, nessa medida, das duas regiões em que esse real essencialmente se articula.

«... assim como o ser, a vida e o intelecto e toda outra perfeição, bondade e beleza, dependem dos [seres] espirituais e derivam dos [seres] imateriais para os materiais, de modo que todas estas excelências se encontram primeiro nos espirituais do que nos corporais, assim [também] o amor, primeira e mais essencialmente, se encontra no mundo intelectual, e disso [isto é, dessa presença] depende [o amor] no [mundo] corpóreo»<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> «... più eminente e di maggior eccellenza», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 80.

<sup>49</sup> «... sí come l'essere, la vita e l'intelletto e ogni altra perfezione, bontá e bellezza depende dagli spirituali e deriva dagl'imateriali ne' materiali, in modo que tutte queste eccellenzie prima si truovano negli spirituali che ne' corporali. Cosí l'amore prima e piú essenzialmente si truova nel mondo intellettuale, e da quello nel corporeo depende», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 155.

A relação entre estes dois mundos onde o amor está presente é, deste modo, uma relação de participação: de participação no ser, na vida, na bondade e formosura, no amor. Reduzindo todas estas «perfeições» aos seus elementos fundamentais, talvez possamos afirmar que estes são o *ser* e o *amor*. Isto é, o vínculo do ser e do amor atravessa a universalidade do real, recorrendo a um esquema hierárquico de participação como modelo para a sua concretização.

No entanto, como é que se articulam o ser e o amor nesse esquema hierárquico por que unificam o real? Qual dos dois é verdadeiramente primeiro: o ser ou o amor? Ou, dito de outro modo, como é que o ser e o amor se revelam nesse esquema de participação que eles, no fundo, instituem ao garantirem o fio unificador da realidade?

À primeira vista, o ser é o vínculo que, por excelência, se constitui no movimento descendente, «processional». A hierarquia estabelece-se através de uma gradação ontológica que decorre segundo uma ordem de empobrecimento progressivo. De acordo com um dos princípios mais característicos do neoplatonismo, o que participa é inferior ao participado<sup>50</sup>. E, à primeira vista também, o amor é o vínculo que se revela no movimento ascendente de «retorno», na medida em que, precisamente, o seu dinamismo possibilita a escalada que constitui a «reversão». Pela aspiração — como já afirmara o Pseudo-Dinis, o Areopagita bem dentro da tradição neoplatónica<sup>51</sup> — os inferiores amam os superiores. Isto é, cada ser ama, aspira, ao grau que lhe está imediatamente acima e, assim, através dessa cadeia tensional em direcção ao Mais, se estabelece o «regresso» — que, no fundo, é verdadeiramente pro-gresso, ascensão — até à origem, até à Fonte suprema, na demanda da consumação daquilo que, no fundo e sob muitos aspectos, se apresenta como uma identificação originária.

No entanto, se aprofundarmos um pouco mais a nossa meditação, talvez sejamos levados a conceber de outra forma as relações entre o ser e o amor, sem que para tal tenhamos de sair fora, ou sequer de alterar, um esquema de participação semelhante a este com que temos vindo a ser confrontados.

<sup>50</sup> Cf., por exemplo, PROCLO, *Elementos de Teologia*, prop. 24; (ed. Dodds, p. 28): «Tudo o que participa é inferior ao participado; e o participado ao imparticipado (Ἦἶν τὸ μετέχον τοῦ μετεχομένου καταδέσποτον, καὶ τὸ μετεχόμενον τοῦ ἀμεθέκτου)».

<sup>51</sup> Veja-se, por exemplo, PSEUDO-DINIS, O AREOPAGITA, *Da Hierarquia Eclesiástica*, II, 2; (168B); PG, ed. Migne, vol. III, col. 393B.

Se a essência do amor está no dar, a doação de ser é já amor. O amor não é uma «qualidade», um acidente, do ser; é o que institui, é a origem, se não mesmo a *causa* — a causa sem «motivos» — do ser. O amor é primeiro, radicalmente — isto é, na raiz — primeiro.

Toda a hierarquia, no seu duplo movimento de processão e de retorno, passa, assim, a dever ser vista à luz do amor, que lhe confere sentido. Ele está no início como origem, no meio como presidindo às relações entre os diferentes níveis do processo, e no termo como fim mediato de tudo. Por outras palavras, o amor é essencial a toda a estrutura ontológica, como o constitutivo dinâmico do seu núcleo.

Em Leão Hebreu, algo de bastante semelhante se passa. Com efeito, podemos encontrar no seu pensamento bases que permitem verificar os supostos em que assenta a concepção das relações entre o amor e o ser a que acabámos de aludir.

Assim, nomeadamente, também em relação a ele é autorizada a interpretação da essência do amor como doação.

«... os superiores amam os inferiores e desejam uni-los consigo para que sejam mais perfeitos: este desejo pressupõe, com efeito, falta, não no superior que deseja [isto é, ama] mas no inferior necessitado...»<sup>52</sup>.

Atente-se nos moldes em que a carência, que surge platonicamente ligada ao amor, aparece aqui vinculada à *estrutura* do acto amoroso. O amor implica falta, é certo, mas no caso dos superiores amarem os inferiores, ela não pertence aos primeiros, cuja essência é uma perfeição e, portanto, uma plenitude, mas sim aos segundos, que são objecto de amor e carecem de algo. O sentido do amor que aqui se manifesta, assume também, deste modo, o carácter de uma dispensação.

Aliás, Leão Hebreu não se limita a verificar e a salvaguardar a possibilidade desta dualidade de dimensões ou de direcções no amor — essencial, como vimos, para se poder afirmar, por exemplo, a vigência de amor no mundo superior dos seres espirituais e celestes. Ele pronuncia-se ainda, e inequivocamente, acerca de uma sua

<sup>52</sup> «...i superiori amano gl'inferiori e desiderano unirli con loro perché sieno piú perfeti: il quale desiderio pressuppone ben mancamento, non nel superiore desiderante ma ne l'inferiore bisognante...», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 156.

consideração valorativa. Com efeito, ante a pergunta de Sofia sobre qual a espécie de amor que, em seu entender, era o mais «verdadeiro e íntegro» («vero e intero»): se o do superior em relação ao inferior ou o do inferior em relação ao superior, Fílon responde sem rodeios:

«[É] o do superior pelo inferior e o do espiritual pelo corporal».

Para, de seguida, instado pela interlocutora a dar razão da sua resposta, acrescentar (o sublinhado é nosso):

«*Porque um é para receber, mas o outro é para dar...*»<sup>53</sup>.

Para Platão, o filósofo que tivesse ascendido pela dialéctica e depois pela contemplação ao mundo das Ideias, onde deparava com a realidade na plenitude do seu ser, via-se obrigado a regressar à cidade — de onde, afinal, havia partido e onde se havia formado — a fim de, mesmo arrostando com incompreensões e chacotas, cumprir o seu destino pedagógico e trabalhar na promoção dos outros homens<sup>54</sup> (para Aristóteles, que em muitas passagens tanto privilegia a vida prática, talvez permanecesse na beatífica visão teorética<sup>55</sup>). Isto é, o superior que é verdadeiramente tal, não se alheia ou isola do inferior; ama-o, não com um «amor» paternalista que, no fundo, não é senão uma forma de mais fazer sentir e reconhecer a sua superioridade — ou uma certa deficiência, que obriga a que, afinal, essa «superioridade» tenha de ser imposta e «cultivada» —, mas com um amor que busca a união e procura fomentar a promoção. «... os espirituais amam os corporais e materiais para suprir, com a sua perfeição, a falta que neles [há] e para uni-los consigo e torná-los excelentes»<sup>56</sup>.

### *A divindade e o amor.*

A essência do amor está, por conseguinte, no dar, num certo carácter dispensativo. Ora esta posição acarreta consigo imediata-

<sup>53</sup> «Quel del superiore a l'inferiore e del spirituale al corporale. (...). Perché l'uno è per ricevere, l'altro per dare...», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 156.

<sup>54</sup> Cf. PLATÃO, *República*, VII, 519d-520a.

<sup>55</sup> Veja-se, por exemplo, ARISTÓTELES, *Ética nicomaqueia*, X, 7, 1177b1-5. A contemplação é um fim em si e o objectivo supremo.

<sup>56</sup> «...li spirituali amano i corporali e materiale per supplire con la loro perfezione al mancamento di quelli e per unirli con essi e farli eccellenti», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 156.

mente, em Leão Hebreu, um problema: essa «extroversão» amorosa, particularmente distintiva dos «superiores» — e, logo, em sumo grau, de Deus — não é, à primeira vista, compatível com a concepção aristotélica da tranquilidade ou da autofinalidade de uma divindade que contempla a sua própria e perfeita inteligência, fechada sobre si, alheada e cortada da imperfeição circundante<sup>57</sup>.

Uma vez mais, o substrato aristotélico está presente; uma vez mais, no plano teórico, ele é a primeira formulação a surgir; uma vez mais, por uma necessidade intrínseca do seu próprio pensamento, Leão Hebreu é obrigado a superá-lo.

A caracterização da actividade própria a desenvolver pelo intelecto divino começa, com efeito, por ser apresentada em moldes francamente aristotélicos, no que respeita à *intenção* e *modo de clausura*, apesar de se introduzir uma ligeira variante relativa à forma *ideal* de presença do múltiplo na Inteligência, o que não deixa de nos recordar um pouco Plotino<sup>58</sup>.

«... o acto próprio e essencial da inteligência separada de matéria é o entender-se a si mesma e conjuntamente em si todas as coisas [aqui já se vislumbra a tal certa tonalidade plotiniana], uma vez que reluz nela, em clara visão como o sol no espelho, a essência divina, a qual contem as essências de todas as coisas e é causa de todas. Neste acto deve consistir a sua felicidade e fim último, não em mover o corpo celeste, que é coisa material e acto extrínseco à sua verdadeira essência»<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> O Primeiro Motor é dito ser vida perfeita — «é vida, como a melhor [que vivemos] por um breve momento» (διδασκαλία δ' ἐστὶν οὐκ ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν», ARISTÓTELES, *Metafísica*, Λ, 7, 1072b15; cf. também 1072b23 e ss.), é certo, mas encontra-se fechado na contemplação de si mesmo, do seu próprio pensamento (Cf. *autor e ob. cit.*, Λ, 9, 1074b33). Fundamentalmente impassível (Cf. *autor cit.*, *Do céu*, II, 12, 292a22), a substância imóvel não tem qualquer princípio comum com as outras substâncias (*autor cit.*, *Metafísica*, Λ, 1, 1069b2).

Vejam-se, também, as interessantes considerações de Maurice BLONDEL sobre o Deus «Pensamento de Pensamento» e o sentido da fecundidade do Agir absoluto, em, por exemplo: *L'Action*, vol. I, Excursus 27, P. U. F., Paris, 4.<sup>a</sup> ed., 1949, pp. 299-302.

<sup>58</sup> A Inteligência (νοῦς) «é tudo e [pensa] todos os seres» («πᾶς δὲ ὄν καὶ πάντων» PLOTINO, *Enéadas*, III, 8, 8), na medida em que todas as ideias estão reunidas nela (*autor e ob. cit.*, I, 1, 8), sendo, por conseguinte, una e múltipla (*autor e ob. cit.*, IV, 8, 3) ou um «deus múltiplo» («πολύς ὁ θεός», *autor e ob. cit.*, V, 1, 5; veja-se, também, V, 1, 4).

<sup>59</sup> «... de l'intelligenza separata da materia, l'atto proprio ed essenziale suo è l'intendere se stessa e in sé ogni cosa insieme, relucendo in lei l'essenzia divina in chiara visione come il sole nel specchio, la quale contien l'essenzie di tutte le cose ed è causa di tutte. In questo atto debbe consistere la sua felicità e il suo ultimo fine, non in muover corpo celeste, che è cosa materiale e atto estrinseco de la sua vera essenzia», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 162.

Dir-se-ia que Leão Hebreu pretende aqui conservar a impassibilidade divina — a divindade não leva a cabo actos extrínsecos, nem mesmo através de uma sua hipóstase — ao mesmo tempo que introduz nela a multiplicidade, de um modo atenuado, é certo, mas que lhe garanta uma relação ou ligação ainda que remota com o universo, nomeadamente, a fim de poder salvaguardar a verdade deste — Deus contem as essências de todas as coisas como causa exemplar delas.

No entanto, a perspectiva que parecia desenhar-se nesta passagem que acabamos de citar vai muito em breve ser corrigida pelo desenvolvimento, num ritmo cada vez mais vivo, de toda a problemática do amor. Para tal é necessário atentar na estrutura cósmica ou harmónica de todo o universo.

«... todo o universo é um indivíduo, isto é, [é] como uma pessoa...»<sup>60</sup>, de que os seres corpóreos e os espirituais, os seres eternos e os corruptíveis, são elementos constituintes. Ora acontece que

«O fim do todo é a perfeição unida de todo o universo designada pelo arquitecto divino, e [que] o fim de cada uma das partes não é só a perfeição dessa parte em si, mas que com ela [com essa perfeição parcial] se sirva rectamente a perfeição do todo, que é o fim universal, primeiro intento da divindade. (...). [De modo que cada parte]... se felicita mais pelo [acto] comum do que pelo próprio...»<sup>61</sup>.

Estas considerações determinam, assim, a necessidade de uma profunda alteração ao que inicialmente havia sido proposto como tarefa própria e digna da inteligência divina. Também ela terá de ter presente o plano geral do universo, ao qual ela, ao fim e ao cabo, sob uma forma mais directa ou menos directa, se encontra ligada. Daí que não resulte agora estranha, depois de elucidado este novo contexto, uma afirmação que contraria claramente o anteriormente dito.

<sup>60</sup> «...tutto l'universo è un individuo, cioè come una persona...», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 162.

<sup>61</sup> «Il fine del tutto è l'unita perfezione di tutto l'universo, disegnata dal divino architetto, e il fine di ciascuna delle parti non è solamente la perfezione di quella parte in sé, ma che con quella deserva rettamente a la perfezione del tutto, che è il fine universale, primo intento de la divinità. (...). ...si felicita più per il comune che per il proprio...», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 163.

«Realmente, sendo observada sempre esta lei [que visa a perfeição do todo] no universo, a inteligência felicita-se mais por mover o orbe celeste (o que embora seja um acto extrínseco e corpóreo, é um acto necessário ao ser do todo) do que pela sua inteligência [isto é, contemplação] intrínseca essencial, que é o seu acto próprio»<sup>62</sup>.

A relevância desta posição não se encontra pròpriamente no facto de se passar a admitir a eficácia directa e «extrínseca» da Inteligência na movimentação do orbe celeste, mas sim na constatação de uma fecundidade possível, e até de exigir, na vida perfeita do divino. Este aprofundamento da meditação, traduzido aqui num seu aspecto que mais remete para o domínio da «astronomia» ou da «física», vem a possibilitar, afinal, que a divindade, apesar da intimidade e densidade próprias que requer, se não limite a uma identificação com a clausura sobre si mesma, mas permaneça aberta à efusão da vida, constituindo-se, no fundo, como fonte de amor.

Este sentido fontal do amor que à divindade é atribuído, não se reduz, no entanto, à consideração de que ela, pela sua perfeição e excelência, move ao amor, como que por atracção. Também não significa apenas que ela é fonte do amor que aproxima as coisas, isto é, do amor «intermediário», que preside à com-posição e de-composição dos elementos constitutivos do múltiplo no universo. A divindade é também, e eminentemente, fonte do amor «originário», do amor criador. Isto é, daquele amor radical que faz do universo um todo, e permite, assim, que nele se verifique então a multiplicidade óptica. É a este nível que o amor nos vai efectivamente surgindo na sua dimensão ontológica.

«... nem o mundo teria ser, nem coisa alguma se encontraria nele, se não fosse o amor»<sup>63</sup>.

Isto é, as sucessivas aproximações e repulsões que, no fundo, constituem e instauram a variedade dos entes, diversificando-os, só são possíveis no horizonte de uma conexão originária que, precisa-

<sup>62</sup> «Essendo adunque questa legge sempre osservata nel universo, l'intelligenza si felicita più nel muovere l'orbe celeste (che è atto necessario a l'essere del tutto, se ben è atto estrinseco e corporeo) che ne la intrinseca intelligenza sua essenziale, che è il proprio atto» L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 163.

<sup>63</sup> «...né il mondo arebbe essere né cosa alcuna in lui si troverebbe, se non fusse l'amore», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 164.



mente, é obra do amor. É ele que estabelece o plano unitário fundante que com-porta e envolve a diversidade. «... o mundo e as suas coisas têm tanto ser quanto ele [o mundo] está todo unido e enlaçado com todas as suas coisas à maneira de membros de um indivíduo...»<sup>64</sup>.

Daí que este papel unificador e fundante do amor venha, como era de esperar, a ser mostrado na sua relação com o ser. Com efeito, a unidade do mundo, dada, geralmente, em termos de radicação no ser, provem, afinal, do amor: «e assim como não há coisa nenhuma que faça unir o universo com todas as suas diversas coisas senão o amor, segue-se que esse amor é causa do ser do mundo e de todas as suas coisas»<sup>65</sup>.

O amor é, por conseguinte, «causa do ser do mundo» na dupla medida em que, por um lado e a um nível intermediário, faculta a reunião dos elementos que irão constituir as diferentes regiões óticas do universo e permite explicar, assim a mutabilidade ou a vida dentro dessas zonas e a unificação das mesmas pela aspiração ascensional em direcção ao superior e, por outro, na medida em que, a um nível radical ou metafísico, ele constitui o próprio campo de unidade pela participação no qual os seres diversos sòmente são.

E toda esta posição ontológica do problema do amor, que estamos a analisar, vai agora receber o seu coroamento ou, melhor, vai entroncar-se no esquema neoplatónico que, no fundo, o anima. A unidade do ser, que decorre do amor, vai ser explicada em termos de uma religação à Unidade Absoluta, ao Uno. Ou seja, o amor é também o que torna possível a expressão da *unidade*, isto é, a manifestação do carácter uno de Deus.

Deus é o Uno por excelência, logo, segundo um princípio muito usado pelos Gregos, nomeadamente pelos neoplatónicos, do Uno, que por ser perfeito necessariamente é fecundo, só pode provir algo de uno, uma vez que quanto mais perfeita uma causa é, tanto mais perfeitos são os seus efeitos<sup>66</sup>; daí, dentro do respectivo

<sup>64</sup> «...tanto il mondo e le sue cose hanno essere, quanto egli è tutto unito e collegato con tutte le sue cose a modo di membra d'uno individuo...», L. EBREO, *Dialoghi*, II p. 165.

<sup>65</sup> «E siccome niuna cosa non fa unire l'universo con tutte le sue diverse cose se non l'amore, séguita che esse amore è causa de l'essere del mondo e di tutte le sua cose» L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 165.

<sup>66</sup> Relativamente a textos de Plotino que documentam estes princípios a que fizemos alusão, veja-se: perfeição e fecundidade (PLOTINO, *Enéadas*, V, 1, 6), unidade na geração (*ob. cit.*, V, 2, 1), grau de perfeição da causa e dos efeitos (*ob. cit.*, V, 3, 11).

sistema, o problema da necessidade das hipóstases e dos intermediários para colmatar o fosso entre Deus e o Mundo e atenuar a transição do Uno ao múltiplo — a concepção judeo-cristã, com um conceito mais apurado de transcendência, permite resolver o problema de outra forma, atribuindo um outro sentido à mediação.

Como é que, portanto, é conseguida essa *unidade* do expressado, do provindo, que tem de guardar essa imagem da origem?

A esta nova maneira de colocar o problema ontológico, a resposta é a mesma: a unidade do emanado ou do produzido é garantida e decorre, justamente, através do amor, que congrega e funda em união amorosa a multiplicidade dispersa.

«O sumo Deus produz com amor e governa o mundo e liga-o numa união: mas, sendo Deus uno em simplicíssima unidade, é necessário que o que procede dele seja também uno em inteira unidade; porque do uno provem o uno e da pura unidade a união perfeita. [Da mesma maneira] ainda o mundo espiritual se une com o mundo corporal mediante o amor»<sup>67</sup>.

O amor é, portanto, o verdadeiro vínculo universal de unidade, que estabelece a comunidade radical, por cuja participação a realidade múltipla é. Ele está presente no universo, possibilitando-o internamente, não apenas como uma força aglutinadora transitiva, mas como um dinamismo constitutivo que, ligado ao ser, atravessa os seres e o mundo, permite a sua comunicação e abre-os, mesmo, à relação com o superior, ao qual também os vincula.

É por isso que Sofia, já quase no termo do Diálogo II, como que conclui, dizendo:

«... o amor é um espírito vivificante que penetra todo o mundo, e é um laço que unifica todo o universo»<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> «Il sommo Dio con amore produce e governa il mondo e collegalo in una unione però che essendo Iddio uno in simplicissima unitá, bisogna che qual che proceda da lui sia ancor uno in intera unitá; perchè da uno uno proviene, e de la pura unitá perfetta unione. Ancora il mondo spirituale si unisce col mondo corporale mediante l'amore», IL. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 165.

<sup>68</sup> «...l'amore è un spirito vivificante, che penetra tutto il mondo, ed è uno legame, che unisce tutto l'universo», L. EBREO, *Dialoghi*, II, p. 165.

*Tópicos e conclusão.*

O objecto deste artigo foi o de, desde as primeiras páginas, apontar para o papel do amor no pensamento de Leão Hebreu como vínculo universal que, atravessando a realidade, unifica os seus diferentes graus.

Começámos por considerar sumàriamente, em jeito de introdução, alguns traços característicos que nos permitissem apreciar a repercussão dos *Dialoghi d'amore* entre os contemporâneos e que desde logo os identificavam como obra marcante no que respeita ao estabelecimento de uma «metafísica do amor».

Passámos, de seguida, ao exame da forma como o amor se encontrava presente no processo de ordenação e de determinação do ser. Os próprios textos aduzidos a título documental levaram-nos a ter de precisar melhor o pensamento do autor que estudávamos no respeitante ao sentido da produção do ser, o que nos obrigou a pôr o problema da criação.

Esta questão requereu, como aspecto preliminar a ter de ser resolvido, o esclarecimento do estatuto da matéria, do qual, aliás, ela em grande parte dependia. O sentido da indeterminação da matéria, o tipo da sua conexão com os elementos formais, bem como o modo da sua relação com a divindade, nomeadamente no que toca ao problema da origem e eternidade, foram as principais perspectivas a que tivemos de atender.

Após esta longa digressão, retornámos ao ponto de partida e, simultâneamente, à linha mestra que ia desenhando e norteando o rumo da nossa meditação: a mostraçãõ do papel do amor universal. Foi a altura, então, de considerar a articulaçãõ entre o ser e o amor, tal como surgia no pensamento do nosso autor, adaptada ao esquema neoplatónico de conceber e explicar a realidade como ritmada por um movimento, simultâneamente, uno e bipartido, de processãõ e de retorno. A descoberta do núcleo do amor como doaçãõ ou dispensaçãõ, sinal de fecundidade e plenitude, revelou-nos o seu carácter originário e criativo.

Restava-nos, finalmente, abordar a funçãõ pròpriamente metafísica do amor. Ela manifestou-se-nos, essencialmente, na constituiçãõ, por seu intermédio, do campo unitário e radical em que todos os seres, por participaçãõ, se encontram mergulhados, esta-

belecendo, assim, o fundo a partir do qual e sobre o qual se erguem as subsequentes determinações múltiplas nas quais e pelas quais a diversidade se afirma e revela. A vinculação desta doutrina, em termos de integração explicativa, a uma consideração do estatuto da divindade como Uno produtor e provedor do universo foi igualmente objecto da nossa atenção.

Afiguram-se-nos serem estes os tópicos mais significativos da nossa abordagem do pensamento de Leão Hebreu relativamente ao tema delimitado, pensamento onde — nunca é demais acentuar — as mais diversas correntes da reflexão helénica, latina, árabe e hebraica, convergem, dialogam e, finalmente, buscam conciliação.

JOSÉ BARATA-MOURA

## Résumé

Le présent article, «Léon l'Hébreu et le sens de l'amour universel», se propose de souligner le rôle joué par l'amour, chez Jehudah Abrahanel, comme lien universel qui, traversant le réel, accomplit l'unification de ses différentes régions.

Le plan ontologique sur lequel la question se pose et se déroule nous a obligé à examiner de plus près les rapports entre l'être et l'amour. Cette démarche nous a conduit à l'étude de la production de l'être dans l'intention d'y déceler le noyau de l'amour, d'où sa signification profonde émane: le don, moment premier et créateur, indice de fécondité et de plénitude. Nous avons dû auparavant préciser la pensée de l'auteur pour savoir en effet s'il s'agissait d'un processus de génération ou vraiment d'une création. L'examen du sens de la matière est apparu alors comme indispensable.

Dans le cadre des schémas néoplatoniciens de la procession et du retour et de la participation, l'amour s'est révélé comme le sujet d'un important rôle métaphysique: celui d'établir le champ unitaire et radical sur lequel tous les êtres reposent, c'est-à-dire le fond sur lequel se dressent les différentes déterminations par lesquelles le multiple s'affirme et se révèle.

Léon l'Hébreu — Jehudah Abrahanel —, né à Lisbonne entre 1460 et 1465, et 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.

JOSÉ BARATA-MOURA