

YEHUDÁ HÁ-LEVI: UMA LEITURA CONTEXTUALISTA

YEHUDÁ HÁ-LEVI: A CONTEXT READING

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

Mestre em Filosofia

Doutoranda em Ciências da Religião – PUCSP

e-mail: cavaleirodmacedo@uol.com.br

Resumo: Entre os estudiosos de filosofia medieval e religião, há divergências acerca da classificação de Yehudá Há-Levi. Por vezes considerado um filósofo neoplatônico, outras vezes como teólogo, ou ainda como um defensor da mais pura fé, a nosso ver, Yehudá Há-Levi não pode ser considerado filósofo ou um teólogo no sentido estrito do termo. A doutrina de Yehudá Há-Levi, expressa em sua obra fundamental *O Kuzari*, é uma defesa da fé, da revelação e da tradição profética entendida enquanto exclusiva da religião judaica. Há-Levi é um brilhante poeta nacionalista cujo propósito religioso revela-se integralmente somente quando situado em seu contexto histórico e inserido nos aspectos sociais e políticos específicos.

Palavras-chave: Judaísmo, Filosofia Medieval, Neoplatonismo, Yehudá Há-Levi.

Abstract: There are controversies among medieval philosophy and religion scholars concerning the classification of Yehudá Há-Levi. Sometimes considered a neoplatonic philosopher, sometimes a theologian, or even a fideist, according to our understanding Yehudá Há-Levi cannot be considered a philosopher or strictly a theologian. Yehudá Há-Levi doctrine, presented in his fundamental work, *The Kuzari*, is a defense of faith, revelation and prophetic tradition, as found exclusively in Judaism. Há-Levi is a brilliant nationalist poet, whose religious aim completely reveals itself only when he is placed in his historical context, within specific social and political aspects.

Key words: Judaism, Medieval Philosophy, Neoplatonism, Yehudá Há-Levi.

Introdução

Em uma sociedade fundamentada na religião como a sociedade medieval, o problema do conhecimento de Deus torna-se uma questão central. Seja na Filosofia, seja na Teologia, nas Ciências ou internamente à religião professada, a busca de delimitação de campos distintos de pensamento e as tentativas de compatibilização entre Fé e Razão tornam-se o eixo do pensamento especulativo medieval, obrigando os homens cultos das diferentes religiões a se posicionarem. Desde aqueles que manifestaram a superioridade indiscutível da fé até aqueles que propuseram a substituição da razão pela filosofia, temos uma imensa gama de posições intermediárias. Nesta busca de respostas, que ocupou a mente dos mais brilhantes estudiosos no decorrer da Idade Média, podemos organizar as posições que tenderam a uma compatibilização em grandes grupos. Por um lado, temos aqueles que se mantêm preferencialmente na via teológica, tentando incorporar o caminho da razão na busca religiosa; estes seguem em um caminho de demonstração das realidades transcendentais e utilizam argumentos racionais para a explicação das verdades da fé, fazendo da razão um instrumento da religião professada; e de outro lado, temos aqueles que, ao não verem incompatibilidades entre fé e razão, estendem a complementaridade para a relação entre religião e filosofia e preferem uma via que privilegia a abordagem e linguagem filosófica e alegórica para a descrição das realidades transcendentais e sua relação com o mundo e o homem.

A controvérsia entre os defensores da superioridade da Fé e os defensores da superioridade da Razão se desenvolveu paralelamente no seio das três religiões abrahâmicas (islam, judaísmo e cristianismo).

No judaísmo, da forma como chegou a nossos dias, essa discussão fica conhecida pelas suas posições mais radicais como a polêmica entre os “helenizantes”, ou aqueles que apresentam um modelo de explicação baseado nos conceitos desenvolvidos pelos filósofos gregos na Antiguidade, e os “hebraizantes”, ou aqueles que defendem que a religião por si só oferece as respostas e que através da especulação filosófica não é possível chegar a Deus. Nos grupos intermediários, temos a teologia racional, representada pela escola de Saadia, e os filósofos de expressão religiosa como Ibn Gabirol e Maimônides. Nesse campo de discussões, autores modernos divergem acerca

da classificação de Yehudá Há-Levi. Por vezes considerado um filósofo neoplatônico, em outras ocasiões classificado como teólogo e, por vezes ainda, um defensor da mais pura fé, a nosso ver, ao contrário do que se poderia pensar, Yehudá Há-Levi não pode ser considerado um filósofo ou um teólogo no sentido estrito do termo, muito menos no sentido da teologia racional que, seguindo as bases formuladas pelo *Kalam* árabe, teve grande projeção também no judaísmo durante o período medieval.

Conforme verificamos, apesar de ter escrito um livro visando o convencimento, e tentando demonstrar a superioridade da fé judaica, não é na interpretação racional das escrituras que ele irá se apoiar. Seguimos aqui a distinção apresentada por Wach, que propõe existirem entre os pensadores da Idade Média, especialmente frente à recepção do pensamento grego, três tipos de abordagens, ou, como ele aponta, três escolas, que podem ser identificadas por pensadores nas três religiões. A primeira escola, que seria caracterizada ou pelo naturalismo ou pelo racionalismo teológico, é representada no pensamento judaico por Saadia Gaon. Esta tomaria dos gregos a porção menos religiosa e mais científica, derivando pelo naturalismo, apontado por Wach em Isaac Israeli, e pela interpretação racional das escrituras. “A segunda escola, representativa do fideísmo, com sua ênfase na natureza e crescimento da fé no homem, incluiria os filósofos judeus Bahya Ibn Pakudah (1106-46) e Jehuda Há-Levi” (Wach, 1951, pp. 78-9). Esta escola privilegiaria a defesa da expressão religiosa através da experiência profética. A terceira e última escola consistiria no que ele chama do grupo dos místicos, compreendendo, no seio do judaísmo, autores como Ibn Gabirol e Isaac Luria.

Considerando especificamente o momento histórico em que Yehudá Há-Levi vive, inserido no universo judaico que se encontra em contato direto com as outras vertentes do ramo abrahâmico, coloca-se como uma necessidade a tentativa de afirmação e manutenção de sua identidade sob o domínio político islâmico ou cristão. As questões referentes à possibilidade do conhecimento de Deus e à superioridade religiosa tornam-se o pilar central da discussão intra e inter-religiosa, podendo ser notadas permeando toda a produção intelectual em suas facetas filosófica, teológica e místico-literária.

Yehudá Há-Levi e seu momento histórico

Hoje já é plenamente aceito que Há- Levi tenha nascido em Tudela, Espanha, entre 1070-75, seguindo o estabelecimento desta data por Schirmann em seu estudo sobre a vida de Há-Levi (Doron, 1985, p. 41), “e não em Toledo como vinham afirmando os autores desde Steinschneider e ainda consignam alguns manuais de história literária” (Orfali, 1997, p. 60). Mas, ainda a maior parte dos autores, como Margolis e Marx, cita Toledo como sua cidade natal (Margolis, Marx; 1958, p. 327), no que vão acompanhados por outros como Julius Guttmann, por exemplo, que afirma que ele nascera em 1085 em Toledo (Guttmann, 2003, p. 147). O poeta medieval *Yehudah ben Samuel Há-Levi*, ou *Abû l Hasân ibn Al-Levi*, como era conhecido entre os árabes, esteve em Zaragoza sob o governo dos *Banu Hud*, deslocando-se posteriormente para outras cidades de *Al-Andalus*, após breve parada em Toledo (que nesse momento já estava em mãos de Alfonso V) onde permaneceu algum tempo. Retornou a Córdoba, onde se estabeleceu por algum tempo. Tendo freqüentado os círculos intelectuais e literários da cidade, destacou-se por sua poesia. Conheceu Moshe Ibn Ezra, o qual, tornando-se seu amigo pessoal, convidou-o a ir a Granada. Lá permaneceu até 1090 quando, com a chegada dos Almorávides, fugiu novamente para Toledo. Retornou a *Al-Andalus*, tendo residido em Córdoba, Granada e Sevilha. Exerceu a medicina em Castela e em algumas outras cidades de *Al-Andalus*. Sobre as datas de suas andanças não se tem notícia certa. Sabe-se ainda, por referências expressas em suas poesias, que se casou e teve uma filha e um neto.

Com quase setenta anos, embarcou, em 1140, com destino a Alexandria; passou algum tempo no Egito, saindo alguns meses depois, novamente de navio, rumo à Palestina. A partir desse momento, seu rastro se perde. Sabe-se que morreu durante essa viagem, ainda que em circunstâncias misteriosas. De acordo com alguns autores, a data de sua morte é estipulada em 1141, provavelmente ainda no Egito: “dois meses mais tarde, no mesmo ano de 1141, morre Yehudá, não sabemos se no caminho, ou já tendo realizado seu desejo de chegar a Jerusalém” (Sáenz-Badillos, Targarona Borrás, 1988, p. 137). De acordo com outros autores, Há-Levi morreu em Jerusalém: “Jehuda Há-Levi parece ter conseguido a realização de seu desejo, e ter visitado Jerusalém, ainda que por um breve período” (Graetz, 1949, p. 342).

Para outros estudiosos ainda, a data estimada é bem posterior: “A data de sua morte, hoje pertence ao mistério, calculando-se que tenha ocorrido entre 1161 e 1170” (Orfali, 1997, p. 61). A idéia de que teria sido assassinado em Jerusalém é, sem dúvida, uma bela estória, e bastante disseminada, embora não possa ser sustentada por evidências históricas. “A lenda de um Yehudá Há-Levi entrando em Jerusalém e ali sendo morto enquanto recitava uma poesia é uma bela lenda. Não é adequada à realidade histórica, mas, será que ele próprio não teria gostado desse final?” (Doron, 1985, p. 13) Nesta época, as lendas acerca das circunstâncias de morte de personagens notáveis, especialmente figuras de expressão literária, eram extremamente comuns e ficavam praticamente incorporadas às suas biografias.

Sendo médico de profissão, ficou mais conhecido por sua extensa obra poética de temática variada, bem como por sua obra fundamental considerada, não sem reservas, no âmbito da filosofia. O *Livro da prova e fundamento da religião menosprezada* foi escrito originariamente em árabe sob o título original de *Kitâb al-huyya wal-dalîl fî nusr-al-dîn al-dalil* entre 1130 e 1140. Esta obra ficou conhecida pela tradução hebraica de Samuel Ibn Tibbon sob o nome de *Sefer Há-Kuzari*, e foi posteriormente vertida a várias línguas, recentemente publicada em português.

Yehudá Há-Levi é considerado um dos maiores poetas religiosos do judaísmo medieval, tendo sido alguns de seus poemas incorporados à liturgia *sefaradi* do *Yom Kippur*. Em parte pelos elementos estruturais que toma de empréstimo a esta corrente filosófica e que são expostos ao longo de sua obra célebre, o *Livro da prova e fundamento da religião menosprezada*, do ponto de vista filosófico é situado no âmbito do neoplatonismo – modelo afirmado por Isaac Israeli e Salomão Ibn Gabirol, que veio a se tornar dominante entre os séculos XI e XII, caindo em descrédito entre os pensadores judeus após o século treze. Guttman assim justifica esta classificação controversa: “a singular figura de Yehudá Há-Levi não pertence a nenhuma escola filosófica. Apenas o fato de que alguns traços de seu pensamento o unem à tradição neoplatônica justifica discuti-lo nesse contexto” (Guttman, 2003, p. 147). A nosso ver, esta caracterização de Yehudá Há-Levi enquanto neoplatônico parece bastante questionável, como será explicado mais adiante, especialmente pelas críticas acirradas que dirige à filosofia e sua adesão ao criacionismo mais literal.

Para compreendermos as idéias que Yehudá Há-Levi defende, faz-se necessário situá-lo no âmbito histórico e geográfico em que viveu, bem como localizá-lo frente às diferentes idéias correntes em seu entorno. Nascido na Espanha sob o domínio islâmico no século XII, Há-Levi já não presencia a efervescência cultural do chamado “Século de Ouro” do pensamento hispano-judaico, mas absorve os frutos dessa produção cultural no âmbito da ciência, literatura, filosofia, poesia e teologia. Da mesma maneira, vivendo já sob o clima da ofensiva católica da reconquista, e tendo cruzado estas fronteiras diversas vezes, conforme atesta sua biografia, observa e sofre influências tanto do mundo islâmico como do mundo cristão. A época em que Yehudá Há-Levi viveu já não apresenta o esplendor do período do Califado de Córdoba ou a relativa liberdade que os judeus gozavam em alguns dos reinos de *Taifas*, os reinos separados que se formaram em *Al-Andalus* após a queda do esplendor do Califado. A Espanha islâmica está já num processo de decadência quanto à convivência harmônica inter-religiosa, por um lado pelo clima de ameaça por parte da ofensiva cristã e, por outro, pela conseqüente presença dos Almorávides. Os Almorávides (*'al-murâbitîn*) eram uma confederação de três tribos Berberes que construiu um império no *Maghreb* e instalou seu domínio em *Al-Andalus* durante os séculos XI e XII. Os Almorávides mantinham uma estrutura baseada em comandantes militares, que eram também administradores, e se auto-intitulavam *fuqaha*. Sua teologia era baseada numa leitura estritamente *Malikita*¹ da *Shari'a* (lei Islâmica).

O momento histórico é, sem sombra de dúvidas, um momento de indefinição, tanto no sentido das disputas internas entre os muçulmanos pelo poder em *Al-Andalus* (entre diferentes facções políticas, entre árabes e berberes, e mesmo os berberes entre si) quanto na luta maior entre estes e os cristãos. E ambas as disputas estão intimamente relacionadas. Em 1085, a ofensiva cristã torna-se mais forte e Alfonso VI reconquista a cidade de Toledo. Frente ao avanço das tropas cristãs, Al-Mutamid, rei de Sevilha, pede ajuda aos Almorávides. No ano seguinte, o exército Almorávide cruza o Estreito de Gibraltar e desembarca em Algeciras. Os cristãos são derrotados na batalha de Sagrajas (*Zallaqa*), sendo seu avanço momentaneamente detido pela entrada dos Almorávides. Vale acrescentar que o ameaçador avanço cristão não se resume à Península Ibérica. Paralelamente, em 1099, é organizada a

¹ Escola jurídica cujo nome deriva de Malik Ibn Annas – morto em 795. Juntamente com a escola *Hanbalita*, representa a tendência mais conservadora na jurisprudência.

Primeira Cruzada e Godofredo de Bouillon conquista Jerusalém. A partir dessa data começa um intenso fluxo de imigração de judeus de *Al-Andalus* para a Espanha cristã. Isso se deve ao fato de que, ao mesmo tempo em que os Almorávides pretendem impor uma ordem religiosa mais rigorosa, os governantes católicos editam atos de respeito às minorias religiosas, atraindo então os judeus que já não se encontravam mais à vontade em *Al-Andalus*. Entre eles, migram também muitos *caraitas*, os quais, sendo alvo de intensa perseguição dos judeus ortodoxos, são obrigados por estes a se estabelecerem somente nas zonas de fronteira. Também conhecidos por *ananistas*, *qaraim* ou, a partir do século IX, *Bene Miqrá*, os caraitas são uma seita do judaísmo que remonta ao século VIII, e professa a estrita adesão à *Torah* (Pentateuco) como única fonte de lei religiosa. Como sabemos, esta discussão sobre a adesão ao material compilado advindo da tradição oral é herdeira legítima das antigas disputas entre saduceus e fariseus, existindo, no mínimo, desde a época do segundo Templo.

Em 1147, há nova investida dos povos berberes. Os Almohades, grupo também berbere que desafiou a autoridade dos Almorávides, vieram a substituí-los no poder a partir de 1147. Governaram por 122 anos entre os séculos XI e XIII. Tinham uma visão “puritana” da religião e foram responsáveis por uma verdadeira “cruzada” para purificar o Islam. Tomam a cidade de Sevilha, estabelecendo ali seu governo independente. Em 1160, os Almohades já dominavam todo *Al-Andalus*, que reconhece ‘Abd Al- Mumin como seu califa. Vê-se então que a situação sob o domínio dos Almorávides ainda não tinha atingido o seu pior período. “Ainda que, no início os almorávidas tenham perseguido o povo semita, esta perseguição se multiplicou muito com a chegada dos Almohades, de modo que muitos sefaradis, entre eles, Yehudá Há-Levi e seu amigo Yoseph Ibn Ezra, fugiram em busca de refúgio” (García, Soriano, Há-Levi, 2001, p. 10). Nas épocas Almorávide e Almohade os judeus foram obrigados a utilizar sinais distintivos, mesmo aqueles que se converteram ao islamismo; conforme relato de Sa’id, em sua história escrita já no século XIII, eram obrigados a utilizar gorro amarelo e um cinturão (*zunnar*) especial.

O rigor dos Almorávides e sobretudo dos Almohades reduziu o número de judeus em *Al-Andalus*. Após a ordem de conversão ou expulsão de judeus e cristãos decretada pelo primeiro califa Almohade, muitos se

converteram, como Maimônides, ao menos externamente, e acabaram por deixar *Al-Andalus*... (Viguera Molins, 1998, pp. 45-6.).

Sob o governo de muçulmanos ou de cristãos, os judeus passam a ter novamente seu futuro incerto, em estando ambos os grupos em luta entre si e também divididos por lutas internas. No mundo muçulmano de *Al-Andalus* e *Maghreb*, inicia-se uma outra verdadeira cruzada – a dos *fuqaha*² – para purificar o Islam. Internamente ao judaísmo, a disputa pelos fiéis com os *caraitas* torna-se a cada dia mais importante, uma luta pela manutenção das tradições rabínicas estabelecidas. Nesse panorama, Yehudá Há-Levi fará uso de todos os argumentos possíveis para a manutenção da fé entre os judeus, bem como da identidade religiosa, e esse mesmo panorama histórico talvez nos dê uma luz acerca da razão de sua insistência antifilosófica e anti-racional.

O *Kuzari*

Sua obra fundamental, texto escrito originariamente em árabe, segue um modelo dialógico, é inspirada na história da conversão do rei Obadiah dos *Khazares*, ou *Kuzari*, um povo de origem turca estabelecido no baixo Volga que por volta de 680 ou 740 (de acordo com os diferentes autores) converte-se ao judaísmo. Este povo desapareceu em mãos dos bizantinos aliados de Vladmir da Rússia em 969, possivelmente tendo vindo seu rei, na época José, a se instalar em Córdoba depois da queda de seu reino. Há-Levi narra a história deste rei, que teria vivido uma experiência que se inicia com sonhos repetitivos nos quais um anjo lhe aparecia e dizia: “tua intenção agrada ao Criador, mas as tuas obras não lhe são gratas” (*Cuzary*, p. 17). O rei, então, questiona as suas crenças religiosas e chama os diferentes “sábios” para que exponham as possíveis soluções para a sua inquietação. Interroga um filósofo, um teólogo cristão e um teólogo muçulmano. Não contente com as respostas que destes obtém, vê-se impelido a interrogar por último um doutor da minoria religiosa judaica, um rabino de nome *Haver* (termo hebraico que significa literalmente amigo, companheiro), o qual, por fim, convence o rei

² *Fuqaha* - plural de *Fiqh*. O termo *fiqh* significa jurisprudência islâmica. É um equivalente de direito canônico, mas supera a este no campo da aplicação.

da veracidade e superioridade de suas crenças religiosas. Esta obra, longe de ser uma pura invenção, é uma ficção literária baseada no relato transmitido por Ma'sudí sobre a conversão de Bulan, rei dos *Khazares*, um grupo turco localizado nos Urais, que supostamente ocorrera no século VII. Este rei, ao adentrar as regiões que hoje constituem o Uzbequistão e o Turcomenistão, teria entrado em contato com o budismo, judaísmo, cristianismo e maniqueísmo, modificando seu xamanismo primitivo.

Segundo alguns biógrafos, Hasday B. Shaprut teria mantido correspondência com o Khan Khuzarí em meados do século X e Yehudá Há-Levi teve acesso a estes documentos. Levando em consideração as importantes missões que 'Abd Al- Rahmân III encomendou a Hasday, a hipótese não é inverossímil". (Cruz Hernández, 2000, p. 85).

O caráter nitidamente apologético de sua obra *Há-Kuzari* indica uma disputa por influências entre as três religiões monoteístas no período, na qual, historicamente, é comprovado que o islamismo levava uma vantagem flagrante. Não se sabe ao certo seu principal objetivo, se sua obra era destinada a “converter” pessoas ao judaísmo, dado que é nesta estrutura que ela é escrita, ou, mais do que isso, visava manter os judeus no seio da sua religião de origem. Acreditamos que a resposta mais plausível tenda mais para a segunda opção, dado que, neste período histórico, com o fim da tolerância religiosa vigente anteriormente e o início do endurecimento dos *fuqaha* contra as supostas impiedades³ por um lado, e as recentes vitórias da reconquista cristã por outro, há notícias de um grande número de conversões – forçadas ou por oportunismo – principalmente ao islamismo. Com essa visão é corroborado um dos argumentos mais utilizados ao longo do texto do *Kuzari* que é o caráter de fonte primeira que caracteriza o judaísmo, expresso sob a afirmação de que ambas as religiões posteriores, Cristianismo e Islamismo, estariam, em última instância, apoiadas nas escrituras sagradas judaicas, utilizando-as para referendar seu próprio pensamento equivocado.

A outra possibilidade, também muito forte, é a luta interna. Levantada por alguns autores, fundamentados principalmente em uma carta encontrada na *Genizah* do Cairo em que o autor afirma ter sido esta sua intenção, estes interpretam o *Kuzari* como um texto que se apresentou como uma reação,

³ As perseguições políticas em *Al-Andalus*, ocultadas sob a forma de processos religiosos, tomaram tais proporções no período berbere que chegaram a afetar muçulmanos ilustres, como Ibn Rushd.

acima de tudo, frente ao terreno que estavam ganhando os *caraitas*, os quais, durante os séculos X e XI, viviam seu momento áureo de expansão na Espanha.

Em uma carta de Yehudá Há-Levi encontrada na Genizah do Cairo, seu autor afirma que escreveu sua obra “O Kuzari” para refutar os caraitas, ou seja, os teólogos especulativos liberais cujo pensamento foi exposto em seu lugar. [...] No entanto, no Kuzari, os caraitas são mencionados em muito poucas ocasiões. (Cruz Hernández, 2000, p. 80).

Nesta obra, o autor pretende defender a superioridade da religião judaica não só frente ao Cristianismo e ao Islamismo, mas também, e de maneira talvez até mais acentuada, à Filosofia, da qual o autor cita as seguintes escolas: acadêmicos, alquimistas, astrólogos, epicuristas, físicos, gnósticos e peripatéticos. Os pensadores nominalmente indicados são: Aristóteles, Empédocles, Epicuro, Galeno, Pitágoras e Platão. Segundo Guttman (2003, p.149), “ele não tenta provar a impossibilidade da metafísica como tal, mas apenas demonstrar a futilidade dos esforços metafísicos prévios e daí deduzir o caráter não científico da metafísica”. Portanto, para este autor, a classificação de sua obra enquanto filosofia neoplatônica poderia ser mantida em parte porque o autor não chega a desqualificar totalmente a lógica e o conhecimento, rechaçando assim a validade da filosofia, mas teria visado apenas subordiná-la à teologia.

Para Yehudá Há-Levi a revelação divina contida nas escrituras é a única fonte de toda verdade. “Ele rompe com o racionalismo de todos os seus predecessores judeus, e nega que, no domínio metafísico, que é o efetivo objeto da verdade religiosa, haja certeza racional”. (Guttman, 2003, p. 148) Defende que o homem é dotado de capacidades espirituais que superam o intelecto, idéia esta relacionada com a proposta de Proclo e bastante comum a todos os pensadores não totalmente racionalistas, mas para Há-Levi, a distribuição destas capacidades não é equitativa. Certos indivíduos possuem estas qualidades em maior grau do que outros. “As formas influem desde o mundo superior até o inferior e são recebidas pelos homens de acordo com sua preparação e segundo sua posição”. (Orfali, 1997, p. 62) Apresenta então, como uma constatação, uma desigualdade não apenas cultural, mas social, e até mesmo racial, no sentido de advogar abertamente a superioridade do povo

de Israel, afirmando inclusive a existência de potencialidades restritas aos judeus:

Peço-te que me deixes manifestar a grandeza do povo de Israel, e para isso basta-me como prova o fato de que Deus o escolheu como seu povo dentre todas as nações do mundo, e prestou atenção em toda a multidão de seu povo, de modo que todos, e cada um deles, alcançaram o grau da profecia, e mais, tal grau foi alcançado inclusive por suas mulheres, dentre as quais houve algumas profetisas, e isso é especialmente importante, pois, desde Adão, o primeiro homem, a atenção divina somente havia pousado sobre uns poucos homens. (*Cuzary*, I, 95, p. 50)

Por esta passagem, notamos que não se trata apenas da superioridade religiosa judaica, mas também – senão especialmente – da superioridade racial. Para Há-Levi, a questão da Profecia, apresentada como o símbolo mesmo da superioridade judaica, não é tampouco uma mera questão de fé, crenças e ritos, pois nem mesmo a conversão sincera pode habilitar os não-hebreus de nascença ao contato final com Deus. Estes, os conversos, mediante a adoção das Leis e preceitos judaicos, “podem chegar à sabedoria e à piedade, mas jamais à Profecia” (Sáenz-Badillos, 2000, p 83). Ou, nas próprias palavras de Há-Levi: “e, contudo, não será igual o estrangeiro que entrar em nossa religião ao natural, porque somente os naturais estão capacitados para a Profecia”. (*Cuzary*, I, 115, p. 66).

Vale ressaltar que para ele a Profecia é o grau mais elevado de comunhão com Deus que um ser humano pode almejar. Esta posição parece ter feito escola no interior do pensamento judaico, pois até os dias recentes alguns autores se esforçam em preservá-la. Vide por exemplo Abraham Joschua Heschel, para quem “Deus vem ao profeta antes que o profeta busque a vinda de Deus” (Heschel, 1975, p. 138). Defendendo ainda que a inspiração profética pode prosseguir no interior do judaísmo sob a forma de *bat kol*, que seria também “uma espécie de profecia” (Heschel, 1996, p. 2), ou do processo de inquirir por meio dos sonhos, *she'ilat halom*, Abraham J. Heschel apresenta que “as facetas da inspiração profética são muitas” (Heschel, 1996, p. 5), sendo que nada impediria a continuidade da atividade da profecia no seio da comunidade judaica durante o decorrer da história, especialmente durante a Idade Média. Essa apropriação moderna não parece estranha ao pensamento de Há-Levi, dado que este é, nos meios rabínicos do século XX, sem sombra de dúvida, o

autor mais lido deste período. Curiosamente, nenhum argumento ou objeção é levantado quanto à questão do caráter também profético da religião Islâmica, apesar de que esta discussão seria esperada e necessária, tendo em vista os argumentos de superioridade advogados por Há-Levi, se entendermos que seu objetivo era um embate inter-religioso. Este assunto não é sequer levantado, apenas é criticado o conteúdo interno da mensagem das religiões. Esta é uma forte razão pela qual tendemos a descartar a possibilidade de que a intenção de Há-Levi fosse a disputa por espaço com outras religiões e a conversão, e entendemos a discussão do *Kuzari* como uma contraposição aos filósofos e teólogos racionais no interior do judaísmo, bem como possivelmente aos *caraitas*.

Se alguns autores afirmam que Há-Levi se alinha com o pensamento neoplatônico, isso é reflexo de alguns posicionamentos apresentados no *Kuzari*, os quais podem ser vistos como relacionados com as doutrinas de seus correligionários neoplatônicos. Mas estas características apresentam-se mais ligadas a idéias já adaptadas ao monoteísmo por autores que o antecederam. Entre estas idéias podemos citar alguns exemplos, como o que se refere à Unidade absoluta de Deus – que poderia refletir o Uno neoplatônico –, mas esta é presente fundamentalmente enquanto atributo teológico; as questões referentes aos atributos de Deus que não podem ser delimitados nem, portanto, descritos – o que liga sua obra inclusive à de Ibn Gabirol –, mas que é uma posição já amplamente descrita anteriormente na literatura judaica; ou ainda a utilização de escalões nos quais os seres diferem pelas formas criadas por Deus, o que, apesar de corresponder à linguagem neoplatônica, é flagrante sua adaptação à descrição bíblica da criação. Por outro lado, o autor se afasta do modelo neoplatônico judaico – inaugurado por Aristóbulo e Fílon de Alexandria e desenvolvido por Israeli e Gabirol – ao não admitir intermediários entre Deus, criador das formas, e o mundo.

Apesar de apresentar traços de uma aproximação frágil com o neoplatonismo, esta fica restrita a semelhanças de linguagem e a algumas estruturas tomadas de empréstimo, sem que seu modelo se afaste em nenhum momento do criacionismo mais literal. Sua extrema desconfiança com relação aos sistemas propostos pelos gregos – particularmente quanto à origem do universo e sua ordem cosmológica que se encontram refletidos explicitamente nas tentativas de compatibilização dos modelos emanacionista e criacionista, como propuseram seus predecessores Isaac Israeli e Salomão Agnes, São Paulo, (2), 101-120, 1.sem., 2005

Ibn Gabirol – levou-o à formulação de uma via de conhecimento de Deus que pode ser chamada de anti-racionalista, pois é circunscrita ao plano puramente religioso. Ao contrário dos seus correligionários neoplatônicos que descrevem a criação através de intermediários como o Logos (Filon, Israeli) ou a Vontade (Gabirol), sendo realizada em graus, do mais próximo à fonte ao mais afastado, Yehudá Há-Levi nos apresenta um modelo indiscutivelmente criacionista praticamente puro, totalmente assentado nas escrituras. Quando nos brinda com uma passagem que pode lembrar uma interpretação alegórica do texto bíblico, tal como seus predecessores neoplatônicos soíam fazer, em seguida nos traz de volta à fé e aos dogmas da religião judaica:

Por isso, quando o texto diz (Gen1,26): Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, quer dizer, “já realizei a criação por graus, e trouxe, por ordem sapientíssima dos elementos aos minerais, às plantas, aos animais do ar e das águas, e depois aos animais terrestre, dotados com sentidos claros e notícias admiráveis”; assim pois, após este grau, vem o grau próximo à espécie divina angélica, que é o homem, semelhante em figura aos anjos de Deus e seus ministros, os mais próximos a ele em grau, não em lugar, pois Deus não tem lugar. (*Cuzary*, IV, 3, p. 204)

Essa passagem pode nos dar a impressão de que Há-Levi se aventura na interpretação alegórica, mas, na página seguinte nos adverte: “Mas a rigor, a honra e o reino manifestam-se tão somente a seus eleitos e a seu tesouro, e a seus profetas”. E prossegue:

Não creias no filósofo quando te diz que o pensamento se compõe ordenadamente até que possa alcançar todas as coisas necessárias para conseguir o temor e amor de Deus só com o entendimento, sem necessidade de nenhum meio sensível, prescindindo da comparação de palavras e da escritura, e de formas visíveis ou imaginárias. (*Cuzary*, IV, 5, p. 208).

Mais adiante no livro, após fazer uma explanação das teorias filosóficas que tentam explicar as realidades mais altas, nota que o rei dos *Khazares* parece nelas acreditar sem questionar, afirmando que estas especulações filosóficas seriam mais sutis e certas do que as demais coisas. O sábio judeu Haver se revolta porque o rei não as questiona. E nos apresenta Há-Levi, pelas palavras de Haver, o que pensa acerca das especulações filosóficas e os modelos apresentados para a criação:

Mas, de acordo com a doutrina da Lei, Deus Bendito criou o mundo, tal e como é, com seus animais, suas plantas e suas formas, sem necessidade de meios e de composição de seus compostos, de modo que, aceitando e confessando a criação, facilita-se toda dificuldade e se aplaina todo tropeço, pois se consideras que este mundo foi criado pela vontade de Deus, quando quis e como quis, não te incomodarás com a especulação de como foram engendrados os corpos, e como se ligaram a eles as almas... (*Cuzary*, V, 14, p. 263)

Por outro lado, no que se refere ao plano puramente religioso, excluimos aqui a defesa das explicações racionais estritamente teológicas, pois ele rejeita veementemente as idéias religiosas expostas por meios racionais como propunham em sua época os teólogos do *Kalam*. As escolas teológicas, que ele cita expressamente para refutá-las, são os *caraitas* e os *mutakallimin*. Ele descarta vigorosamente a validade das interpretações racionais das escrituras. Em sua época, a chamada “Escola de Saadia” era a que liderava o pensamento teológico e o modelo de exegese religiosa. Saadia Gaon, conhecido como *Al-Fayyumi*, nascido no Egito em 882, foi Gaon da Academia Rabínica de Sura no Iraque. Foi considerado o “príncipe” dos talmudistas de sua época; escritor prolífico, sobretudo em árabe, desenvolveu a linha de teologia racional. Em seu texto filosófico principal *Emunot Vedeot* (“Fé e razão” ou “Livro das Crenças e Opiniões”), defende que a Razão e a Religião não são excludentes, dedicando-se a justificar a fé através da razão. No tempo de Há-Levi, tínhamos, de acordo com as referências, duas linhas concorrentes de interpretação racional das escrituras, ambas na esteira do *Kalam*, a saber, a de Saadia e a de Samuel Ibn Hofni. Este último, morto em 1034, foi outro Gaon de Sura, sucessor do primeiro e teve também marcante influência da Tradição do *Kalam Mutazili*⁴. Suspeita-se de que uma terceira linha de interpretação – alegórico-filosófica – que iria desembocar na *Kabbalah*, já se delineasse; seguindo os passos de Fílon de Alexandria, ainda que abandonada pelos filósofos nos primeiros anos da Era cristã, renasce sob os ensinamentos de Salomão Ibn Gabirol, na forma de sua exegese bíblica. Ao menos, assim aponta Abraham Ibn Ezra, ao citar o filósofo apresentando a proposta alegórica, o que nos leva

⁴ *Mu'tazili* – Escola Teológica Islâmica defensora do livre-arbítrio. Remonta ao xiísmo (nome dado ao grupo que defendia o Califa Ali). A palavra provém do árabe *I'zala* (separação). A escola *Mu'tazili*, tal como conhecemos hoje, teve seu início na cidade de Basra (atual Iraque) no início do século oitavo. Defendia a interpretação filosófica das verdades reveladas e a incorporação da filosofia à teologia. Teve muita influência entre os xiítas do período. Foi derrotada pela escola *Ashari* que se tornou uma espécie de “ortodoxia islâmica”.

à indicação de que ele mesmo ensinava seguindo este método recuperado por Gabirol: “agora te farei descobrir por alegoria o mistério do jardim, dos rios e das túnicas. E não encontrei este mistério em nenhum dos grandes, além de em R. Salomoh Ibn Gabirol, de bendita memória, já que era um grande sábio no mistério da Alma” (Ibn Ezra, 1999, p. 163). Esta linha teria sido seguida por diversos autores judeus posteriores durante a Idade Média. “Trata-se de uma linha que foi aberta muitos séculos antes pelos exegetas judeus alexandrinos, como Aristóbulo e Fílon, mas que parece novidade na Idade Média”. (Sáenz-Badillos, 1992. p. 163) Claramente, pelas passagens anteriores citadas, Yehudá Há-Levi rejeita tanto a interpretação simbólico-alegórica das escrituras, quanto a teologia racional. Para ele, a razão é incapaz de chegar a qualquer conclusão que possa levar a algum ganho no que se refere ao conhecimento de Deus e dos mistérios da criação. A parte em que mais se detém na crítica e refutação dos filósofos está no quinto e último livro de sua obra. “As idéias filosóficas criticadas correspondem a doutrinas com claro paralelismo com as de Avicena, Avempace e Ibn Gabirol, e, fundamentalmente sobre os temas de filosofia natural e metafísica.” (Cruz Hernández, 2000, p. 81)

Quanto às demais religiões monoteístas, apesar de insuficientes para o conhecimento da verdade e destituídas da qualidade da Profecia, não são totalmente desqualificadas, já que, em sua visão, a atitude do religioso é, por si só, superior à do filósofo e à do cientista. Afirmo que seus rivais, os cristãos e muçulmanos – denominados por ele Edomitas (os da Terra de Edom) e Ismaelitas (antiga denominação reclamada pelos muçulmanos do norte da África que alegavam descendência direta de Ismael, filho de Abraão) – estão inegavelmente muito mais próximos da verdade que os filósofos. Não porque exista verdade em seus ensinamentos religiosos, pois, como ele afirma em resposta à pergunta do rei sobre as demais nações, “todas essas nações às quais fazias referência afastaram-se tanto da Lei, como próximos dela estiveram” (Cuzary, IV,13, p. 214), mas simplesmente pelo fato de professarem uma religião. Mais uma vez, notamos que é a fé que faz a distinção para Há-Levi:

Aquele que tem uma religião é, por natureza, muito diferente do filósofo, pois o que professa uma religião busca a Deus sem levar em consideração a utilidade que supõe alcançar seu conhecimento. O filósofo, por outro lado, pretende saber tão somente que há Deus e dizer sobre Ele a verdade, e isso, no mesmo sentido em que pretende, por exemplo, saber e demonstrar que a Terra está no centro da grande Esfera, e não no centro

da Esfera das estrelas, e tantas outras notícias sobre a verdade das coisas; e julga que a ignorância do conhecimento de Deus não é menos penosa do que ignorar que a Terra é extensa e plana... (*Cuzary*, IV,13, pp. 213-4)

Mas esta constatação não desqualifica o pensamento de Yehudá Há-Levi. Pode ser extraída do *Kuzari*, conforme Sáenz-Badillos, uma certa “teoria do conhecimento” que encontra paralelos com a extrema coerência expressa na poesia. Esta proposta defende a experiência sensível direta frente aos argumentos lógicos da filosofia religiosa “e considera como ponto de partida a experiência vital e direta que tiveram os homens Bíblicos da atuação divina na história, por exemplo, os fatos milagrosos que acompanharam a saída do Egito e a marcha pelo deserto, reconhecidos pelos egípcios e pelos israelitas e, portanto, totalmente seguros” (Sáenz-Badillos, 2000, p. 92). O fundamento da Verdade, que ele afirma encontrar-se na religião judaica através de sua tradição, é a ascese através da experiência sensível, defendida com argumentos históricos, cuja chave está exatamente na Profecia.

Enquanto que os séculos anteriores testemunharam o esplendor da filosofia grega, tanto entre os muçulmanos, onde podemos destacar a brilhante leitura neoplatônica de Aristóteles construída por Ibn Sîna (Avicena), quanto no judaísmo com a composição entre o neoplatonismo e autores pré-socráticos de Ibn Gabirol (Avencebrol), que se deu acompanhada do início do declínio da teologia racional do *Kalam*, este novo momento vem a significar a reação da fé. Ambas as posturas vieram a ser duramente atacadas por pensadores teológicos defensores da religião, que tentaram desqualificar a compatibilização entre Fé e Razão ou Religião e Filosofia.

No pensamento islâmico, esta tarefa foi desempenhada em grande medida por Al-Ghazzâli através de sua obra *Tahafut Al-Falasifa*. Na Filosofia, Al-Ghazzâli sustentou que a abordagem da matemática e das ciências exatas estaria correta, mas a adoção sem questionamento da metafísica, principalmente a de tendência aristotélica, era não apenas inútil, como perniciosa à religião. Yehudá Há-Levi foi visto como um equivalente judeu da fórmula de Al-Ghazzâli por diversos autores que apontaram as semelhanças a partir de Kaufmann (1877, p. 199 et seq.). Se nos ativermos às idéias gerais de defesa da religião e às críticas aos filósofos, e às demais religiões que não a professada, a obra de Yehudá Há-Levi se assemelha bastante às

controvérsias de Al-Ghazzâli. Provavelmente a influência foi direta, “como Al-Ghazzâli foi introduzido em *Al-Andalus* sendo Yehudá Há-Levi ainda jovem, e sendo Ibn Gabirol e Ibn Paquða, um anterior e outro contemporâneo deste, é muito difícil negar a influência do *Tahafut Al-Falasifa* do pensador oriental” (Cruz Hernández, 2000, p. 80). Mas, apesar das semelhanças de tom, esta comparação deve ser traçada com cuidado e critérios definidos, dado que o primeiro foi um dos maiores teólogos do Islam e um sufi, tendo deixado suas marcas profundas através das inúmeras obras que nos legou. Conforme a distinção proposta por Wach (1951, pp. 78-9), Al-Ghazzâli, embora coloque questionamentos à metafísica como via de conhecimento de Deus, pertenceria à terceira escola, representando, portanto, o pensamento místico e não o fideísmo. Há-Levi, apesar de seguir o pensamento de Al-Ghazzâli nas suas idéias gerais, representando, de certa forma, sua contraparte judaica, fica muito aquém do muçulmano especialmente no que se refere ao poderio argumentativo e, fundamentalmente, quanto ao conhecimento profundo da filosofia corrente em sua época, com a qual estava discutindo, tendo sido mais um brilhante poeta nacionalista do que propriamente um filósofo ou um teólogo de peso. De acordo com os estudiosos, Há-Levi “demonstra não ter conhecido bem a doutrina Alfarabiana” (Guerrero, 2001, p. 266). E, conforme Cruz Hernández, “possivelmente, os textos que lembram as idéias de Avicena não tenham sido tomados de suas obras, mas do *Tahâfut* ou dos *Maqâsid* de Al-Ghazzâli” (Cruz Hernández, 2000, p. 85, nota 6.).

Os ecos das idéias de Al-Ghazzâli geraram nos seus leitores um endurecimento com relação aos filósofos racionais e uma desconfiança quanto aos teólogos do *Kalam*. Em seguida, surgem as refutações à sua obra, entre elas a célebre *Tahafut Al-Tahafut* de Ibn Rushd (Averrões). Há-Levi não foi tão bem sucedido em sua empreitada. Apesar de sua popularidade nos círculos rabínicos tradicionalistas, a filosofia judaica e a interpretação alegórico-filosófica das escrituras associada ao modelo neoplatônico e neopitagórico seguem seu curso, incorporando o aristotelismo, até desembocarem na filosofia racional de Maimônides e na mística especulativa da *Kabbalah*. Logo após a publicação do *Kuzari*, Abraham Ibn Daud publica seu *Emunah Ramah* (A Fé Sublime), no qual recapitula os ensinamentos de Al-Farabi e Ibn Sina sobre a metafísica de Aristóteles, tentando demonstrar que nada há nela que contradiga a fé judaica, pelo contrário, como diz no prefácio da obra, “ela confirma e reforça”. Por outro lado, não podemos dizer o mesmo da

teologia do *Kalam*; esta sofre o golpe, perdendo seu poder de atração durante os séculos posteriores.

O Propósito de Yehudá Há-Levi

Conforme já foi indicado, torna-se impossível compreendermos a proposta religiosa de Yehudá Há-Levi sem localizá-lo em seu contexto histórico, em seus aspectos sociais e políticos. As idéias subjacentes ao conjunto de sua produção – tanto no *Kuzari*, quanto nos reflexos que podemos notar na sua obra poética – conduzem-nos a verificar que são frutos de um período de profunda instabilidade para os judeus espanhóis, ao qual Há-Levi responde primeiro com a apologia da religião judaica e os privilégios conferidos por Deus ao povo de Israel, e vai migrando paulatinamente para uma gradativa desesperança que contamina sua fé e o impele à sua derradeira viagem a Jerusalém.

Quanto às linhas gerais, concordamos com Guttman (2003, p. 153) quando afirma que “na elaboração concreta de sua doutrina, Há-Levi mostra que seu propósito imediato não foi tanto uma teoria dos princípios da religião, quanto uma explicação do status especial de Israel, para além da esfera do natural. A faculdade religiosa foi concedida somente ao povo de Israel”. A insistência no status privilegiado do povo hebreu é o pilar fundamental sobre o qual ele constrói sua teoria religiosa e, conseqüentemente, sua teoria sobre o conhecimento de Deus. “A eleição de Israel é o dogma cardinal da obra do poeta-filósofo. É uma segunda criação, tão miraculosa quanto a primeira em que Deus criou o céu e a terra” (Margolis, Marx, 1958, p. 328).

Concluimos que a doutrina professada por Yehudá Há-Levi é um reflexo direto do clima de instabilidade gerado entre os judeus pelo contexto histórico-político em que viveu. Reafirmamos também nossa opção em acreditar que o *Kuzari* não é de maneira alguma uma convocação à conversão e uma estratégia de convencimento, embora só possa ser entendido no contexto da afirmação judaica frente às duas religiões majoritárias e dominantes que ameaçavam a fé e oprimiam o povo judeu. Talvez ainda mais

Agnes, São Paulo, (2), 101-120, 1.sem., 2005

do que uma tentativa de proteção do judaísmo rabínico contra as investidas dos *caraitas*, como é entendido por boa parte dos estudiosos, o *Kuzari* seja uma obra destinada à defesa da fé, da revelação e da tradição profética, entendida enquanto exclusiva da religião judaica; da afirmação da verdade do conteúdo do relato histórico bíblico e da superioridade do povo judaico frente aos demais pela afirmação da manifestação da profecia e de sua continuidade por alguns indivíduos em todas as gerações. O *Kuzari* trava, a nosso ver, uma luta direta contra as abordagens filosóficas e as interpretações heterodoxas das escrituras, o que, nessa ocasião, equivale a dizer contra a mística especulativa, assumindo como válidas e verdadeiras apenas aquelas vias de conhecimento que se tornaram historicamente reconhecidas nas correntes majoritárias do judaísmo rabínico.

Referências:

- CRUZ HERNANDEZ, Miguel. *Historia del Pensamiento en el mundo Islámico*, v. II Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- DORON, Aviva. *Yehudá Ha-Levi, repercusión de su obra*. Barcelona: Riopiedras, 1985.
- GRAETZ, Heinrich. *History of the Jews*, v. 3. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1949.
- GUERRERO, Rafael Ramón. *Filosofías árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2001.
- GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- HÁ-LEVI, Yehudá. *El Cuzary*. Introdução e notas de GARCIA I AMAT, Nuria; SORIANO I BLASCO, Albert. Barcelona: Ediciones Indigo, 2001.
- HESCHEL, Abraham J. *The Prophets*, part II. New York: Harper Colophon Books, 1975.
- HESCHEL, Abraham J. *Prophetic Inspiration after the Prophets: Maimonides and other Medieval Authorities*. New Jersey: Ktav Publishing House, Inc. Hoboken, 1996.

- IBN EZRA, Abraham. *Comentário ao Gênesis, 3:21. Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch: Genesis (Bereshit)*. Tradução inglesa: H. Norman Strickman, Arthur M. Silver. Menorah Pub Co, 1999.
- KAUFMANN, David. *Jehuda Halevi, Versuch einer Charakteristik*. Breslau: Franck, 1877.
- MARGOLIS, Max L. MARX, Alexander. *A History of the Jewish People*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1958.
- ORFALI, Moisés. *Biblioteca de autores Lógicos Hispano Judíos (siglos XI-XV)*. Granada: Universidad de Granada, 1997.
- SÁENZ-BADILLOS, Ángel, TARGARONA BORRÁS, Judit. *Diccionario de autores judíos (Sefarad, siglos X-XV)*. Córdoba: Ediciones Al Almendro, 1988.
- SÁENZ-BADILLOS, Ángel. *El Alma Lastimada: Ibn Gabirol*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1992.
- SÁENZ-BADILLOS, Ángel. *Razón y Fé en el Judaísmo de Yehudá Ha-Levi*. In SÁENZ-BADILLOS, Ángel, TARGARONA BORRÁS, Judit, BENITO Ricardo (Orgs) *Pensamiento y Mística hispanojudía y sefardí*. Cuenca: Prensas de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.
- VIGUERA MOLINS, María Jesús. *La sociedad musulmana en Al-Andalus: su reflejo en los textos*. In, BENITO, Ricardo e SÁENZ-BADILLOS, Ángel (orgs.) *La Sociedad Medieval a través de la literatura hispanojudía*. Cuenca: Ediciones de La Universidad de Castilla-La Mancha, 1998.
- WACH, Joachim. *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian*. London: Routledge and K. Paul, 1951.