

# CONHECIMENTO E VISÃO DE DEUS NA POESIA DE YEHUDA HA-LEVI

KNOWLEDGE AND VISION OF GOD IN THE POETRY OF YEHUDA HA-LEVI

*Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo*<sup>(\*)</sup>

## RESUMO

Yehuda Ha-Levi foi um pensador judeu medieval. Embora seja considerado por alguns estudiosos um filósofo no âmbito do neoplatonismo, sua única obra que apresenta conteúdos filosóficos é o *Kitab al Khazari/Sefer ha Kuzari*, na qual desfila sérias críticas à filosofia de seu tempo e uma defesa incondicional da religião judaica frente às suas concorrentes. De fato, Ha-Levi é mais um poeta religioso que um filósofo, mas, sem dúvida, um dos mais importantes poetas do judaísmo medieval. Neste artigo é discutida a questão do conhecimento e da visão direta de Deus na poesia de Yehuda Ha-Levi, com breves alusões também ao tratamento do tema na obra *Kitab al-Khazari*, em busca de seu significado no contexto da fé do autor.

**PALAVRAS-CHAVE:** Conhecimento de Deus. Judaísmo. Yehuda Ha-Levi.

## ABSTRACT

*Yehuda Ha-Levi was a medieval Jewish thinker. Although considered by some scholars a philosopher within the scope of Neoplatonism, his only work with philosophical contents is the Kitab al Khazari/Sefer ha Kuzari, in which he presents strong criticisms of the philosophy of his time and an unconditional defense of the Jewish religion against its rivals. In fact, Ha-Levi is more like a religious poet than a philosopher but, undoubtedly, one of the greatest poets of the medieval Judaism. In this article we discuss the question of knowledge and direct vision of God in the poetry of Yehuda Ha-Levi, with brief references to the treatment of the subject given in the work Kitab al-Khazari, searching for its meaning within the context of the author's faith.*

**KEYWORDS:** Knowledge of God. Judaism. Yehuda Ha-Levi.

---

<sup>(\*)</sup> Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2006). Professora Adjunta de Filosofia Medieval Judaica na Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP. E-mail: cavaleirodmacedo@uol.com.br

## YEHUDA HA-LEVI

Nascido em Tudela, Espanha, entre 1070-75<sup>1</sup> e morto em circunstâncias misteriosas, durante sua viagem à Palestina, foi o mais importante poeta nacionalista da Idade Média. De acordo com alguns comentadores, a data de sua morte é estipulada em 1141, provavelmente no Egito (SÁENZ-BADILLOS, TARGARONA BORRÁS, p. 137; DORON, p. 17). Conforme outros estudiosos, Ha-Levi morreu em Jerusalém, entre 1161-70<sup>2</sup>. “Yehuda Ha-Levi parece ter conseguido a realização de seu desejo, e ter visitado Jerusalém, ainda que por um breve período” (GRAETZ, 1949, p. 342).

O poeta medieval *Yehudah Ben Samuel Há-Levi*, ou *Abû al-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*. Consta de sua biografia uma breve estadia em Toledo que, nesse momento, já estava em mãos de Alfonso V, onde permaneceu por algum tempo. Retornando a Córdoba, ali se estabelece por um tempo maior. Tendo freqüentado os círculos intelectuais e literários da cidade, destacou-se por sua poesia. Conheceu Moshe Ibn Ezra, que, tornando-se seu amigo pessoal, convidou-o a ir a Granada. Lá permaneceu até 1090, até a chegada dos Almorávidas, quando fugiu novamente para Toledo. Retornando a *Al-Andalus*, residiu 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, decidiu realizar o que parecia ser seu maior desejo: a viagem à Palestina. Em 1140, embarcou com destino a Alexandria. Passou alguns meses no Egito, embarcando novamente, rumo à Palestina. “A partir desse momento, seu rastro se perde. Dois meses mais tarde, no mesmo ano de 1141, morre Yehuda, não sabemos se no caminho, ou já tendo realizado seu desejo de chegar a Jerusalém” (SÁENZ-BADILLOS, TARGARONA BORRÁS, p. 137).

<sup>1</sup> “E não em Toledo como vinham afirmando os autores desde Steinschneider e ainda consignam alguns manuais de história literária”. (ORFALI 1997, p. 60). Julius Guttmann, por exemplo, afirma que ele nascera em 1085 em Toledo. (GUTTMANN, 2003, p. 147), provavelmente seguindo também Margolis e Marx (MARGOLIS, MARX, 1958, p. 327).

<sup>2</sup> “A data de sua morte, hoje pertence ao mistério, calculando-se que tenha ocorrido entre 1161 e 1170.” (ORFALI 1997, p. 61).

Sendo médico de profissão, ficou conhecido por sua extensa obra poética de temática variada, bem como por sua obra fundamental, considerada, ainda que não sem muitas reservas, no âmbito da filosofia: o “*Livro da prova e fundamento da religião menosprezada*”, escrita entre 1130 e 1140. Esta obra foi escrita originariamente em árabe, sob o título de *Kitáb al-huyya wal-daÍl fí nusr-al-dín al-dalíl* (abreviado para *Kitab Al-Khazari*) e traduzida ao hebraico por Samuel Ibn Tibbón sob o nome de *Sefer Há-Kuzari*. Posteriormente, foi vertida a vários idiomas, recentemente traduzida para o português<sup>3</sup>.

Nesta obra, o autor expõe um sólido conhecimento das teorias filosóficas discutidas em sua época, ainda que não possamos caracterizar claramente seu pensamento frente às escolas de seu tempo. Em realidade, costuma-se situar Ha-Levi como um filósofo neoplatônico para fins estritamente de periodização, uma vez que este é o modelo afirmado na filosofia judaica por Isaac Israeli e Salomão Ibn Gabirol, e que veio a se tornar dominante entre os séculos XI e XII.

*Yehuda Ha-Levi não parte da razão, tampouco da experiência mística, mas da experiência coletiva de seu povo como o mais válido instrumento para chegar ao conhecimento de Deus, à ética e às virtudes morais. Nunca desejou menosprezar a razão, mas pensa que os problemas do coração e da alma do homem estão mais além das argumentações racionais. Ao basear-se na experiência e na tradição judaica, é evidente para ele que o judaísmo é o único caminho verdadeiro, daí que seja o menos “ecumênico”* (VARELA MORENO. In: MAESO, 2001, p. 34).

Até hoje estudado nos meios religiosos judaicos, tem sua expressão filosófica renovada justamente pela retomada de sua temática nos escritos de um dos mais importantes filósofos/teólogos do século XX, o alemão Franz Rosenzweig (1886-1929), especialmente na sua obra “A estrela da Redenção”, na qual confere uma dimensão filosófica a conceitos como criação, revelação e redenção. Rosenzweig veio, por sua vez, a influenciar filósofos mais recentes como Walter Benjamin e Emmanuel Lévinas, entre outros.

<sup>3</sup> Publicado como *O Cuzari*, de Iehudá Halevi, pela Editora Sefer em 2003. Apesar de já haver o texto em português, assim como em idiomas mais acessíveis, como a tradução espanhola de Jacob Abendana (1910), estas traduções foram realizadas a partir do texto hebraico traduzido por Ibn Tibbon. A versão hebraica, pelas próprias características do idioma na época e da função que desempenharia nos estudos judaicos, tende a apresentar um tom mais religioso. Por esta razão, preferimos citar aqui versão nossa ao português a partir da tradução inglesa de Hartwig Hirschfeld (sob o título de *Kitab al-Khazari*, 1905), a qual, apesar de tampouco ser perfeita, deriva diretamente do original árabe que utiliza conceitos filosóficos, mais apropriados aos estudos acadêmicos.

## HA-LEVI E SEU MUNDO

Na sociedade medieval, como em qualquer sociedade fundamentada na religião, o problema central gira em torno do tema da compatibilização dos saberes leigos com a verdade revelada. Desse modo, a questão do conhecimento de Deus torna-se tema do qual os autores não podem se esquivar, tanto aqueles que buscam legitimar o saber Filosófico e científico, quanto aqueles que, partindo da Teologia ou visando permanecer fiéis aos dogmas da professada, visam adquirir conhecimento a partir de fontes leigas. Assim, o eixo do pensamento especulativo medieval consiste nas diversas tentativas de compatibilização entre Fé e Razão, forçando os homens cultos das diferentes religiões a se posicionarem. A controvérsia medieval entre os defensores da superioridade Fé e os defensores da superioridade da Razão se desenvolveu paralelamente no seio das três religiões abrahâmicas (Islam, Judaísmo e Cristianismo), vindo a gerar uma série de posições intermediárias.

Quanto a esta busca da verdade, que transita pelo diálogo entre religião e filosofia, podemos organizar, em geral, as posições medievais em três grandes grupos: aqueles que se mantêm preferencialmente na via teológica, por vezes, tentando incorporar o caminho da razão na busca religiosa, mas sempre de modo secundário; os chamados peripatéticos, por privilegiarem o referencial aristotélico, muitas vezes até mesmo chegando a defender posições contrárias às sustentadas pelas religiões “do Livro”, como a eternidade do mundo; e os neoplatônicos que, em geral, ao não verem incompatibilidade entre fé e razão, estendem a complementaridade para a relação entre religião e filosofia e preferem uma via que utiliza a exegese alegórica para a explicação das Escrituras e, não raramente, são adeptos do caminho místico. Esta divisão é necessariamente arbitrária, uma vez que neoplatonismo, aristotelismo e religião estão presentes em quase todos os grandes pensadores medievais, muito mesclados entre si, em maior ou menor grau. Isso faz com que, não raramente, um pensador que apresente uma posição moderada ou certa equidistância em relação à defesa da fé e da razão, seja criticado pelos mais fideístas como herege e racionalista, enquanto é criticado por outros por misticismo ou por conferir excesso de atenção ao pensamento religioso.

Mas, a discussão mais acirrada é sobre a prioridade concedida à fé ou à razão, e assim, o segundo e terceiro grupos (a não ser aqueles dentre eles que desenvolvem uma linguagem claramente mística, desprezando os concei-

tos mais propriamente filosóficos) são mais próximos, e pode ser resumida como um embate entre aqueles que usam argumentos racionais para explicar a verdade religiosa e aqueles que usam citações religiosas para reforçar aquilo que entendem como a verdade filosófico-racional. No judaísmo, essa discussão fica conhecida como a polêmica entre os “helenizantes” - ou aqueles que apresentam um modelo de explicação baseados 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.

Yehuda Ha-Levi é considerado um dos maiores poetas religiosos do judaísmo medieval, tendo sido alguns de seus poemas incorporados à liturgia *sefaradi* do *Yom Kippur*. Conforme já foi mencionado, alguns insistem em classificá-lo, do ponto de vista filosófico, no âmbito do neoplatonismo, em parte pelos elementos estruturais que toma de empréstimo a esta corrente filosófica, que são expostos ao longo de sua obra célebre, o *Kuzari*. Mas esta caracterização de Yehuda Ha-Levi enquanto neoplatônico é extremamente questionável se levarmos em consideração as duras críticas que, naquela obra, dirige à filosofia, assim como sua estrita adesão ao criacionismo mais literal. Em virtude destes e outros pontos, existem dúvidas sobre se podemos sequer caracterizá-lo como filósofo. A rigor, “a singular figura de Yehuda Ha-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” (GUTTMANN, 2003, p. 147).

Desse modo, acreditamos que Yehuda Ha-Levi deva ser entendido como um representante da segunda vertente, a dos hebraizantes. Embora não possa ser considerado propriamente um teólogo no sentido geral do termo, e muito menos no sentido específico da teologia racional que, seguindo as bases formuladas pelo *Kalam* islâmico, teve grande projeção durante o período medieval judaico, este autor é um ardente defensor da fé e dos preceitos judaicos. Conforme podemos facilmente verificar pela leitura, sua obra fundamental tem como claros propósitos o convencimento e a tentativa de demonstrar a superioridade da fé judaica, e, para tanto, não será na interpretação racional das escrituras que ele irá se apoiar.

Conforme a classificação de Wach, entre os pensadores da Idade Média, especificamente frente à recepção do pensamento grego, podemos verificar três tipos de abordagens, ou, como ele denomina, três escolas. A primeira

caracteriza-se pelo racionalismo, e, no âmbito judaico, é representada por Saadia Gaon. Esta linha de pensamento toma dos gregos sua porção menos religiosa e mais científica, derivando pelo naturalismo, apontado por Wach também 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 Pakuda (1106-46) e Jehuda Halevi” (WACH, 1951, p. 78-9). Esta escola privilegiaria a defesa da experiência profética. A terceira e última escola consistiria no que ele chama de grupo dos místicos, compreendendo, no seio do judaísmo, autores como Ibn Gabirol e Isaac Luria.

Para compreendermos as idéias que Yehuda Ha-Levi defende, bem como o modo pela qual ele as defende, é necessário situá-lo no contexto em que viveu e localizá-lo frente às diferentes idéias correntes em seu entorno. Nascido na Espanha sob o domínio islâmico no século XII, Ha-Levi não presenciou a efervescência cultural do chamado “Século de Ouro” do pensamento judaico, mas absorveu os frutos dessa produção cultural em diversos âmbitos, como ciência, literatura, filosofia, poesia e teologia. A época em que Yehuda Ha-Levi viveu já não apresentava mais o esplendor do período do Califado ou a relativa liberdade que os judeus gozavam em alguns dos reinos de *Taifas*<sup>4</sup>, pois a Espanha islâmica estava já num processo de decadência quanto à convivência harmônica inter-religiosa. Isto se deve, por um lado, à ameaça cristã de reconquista, que já andava a passos largos, e por outro lado à presença política dos Almorávidas<sup>5</sup>, situação que posteriormente se acirraria ainda mais com a chegada dos Almôadas<sup>6</sup>. “Ainda que, no início os almorávidas tenham perseguido o povo semita, esta perseguição se multiplicou muito com a chegada dos almôadas, de modo que muitos *sefaradis*, entre eles, Yehuda Há-Levi e seu amigo Yoseph Ibn Ezra, fugiram em busca de refúgio” (GARCIA; SORIANO. In: HA-LEVI, 2001, p. 10).

<sup>4</sup> Taifas foram os pequenos reinos separados que se formaram em *Al-Andalus* após a queda do Califado de Córdoba.

<sup>5</sup> Almorávidas - do Árabe: *‘al-murábitún*. Confederação de três tribos Berberes (Lamtuna, Gudula, Massufa) do clã Sanhaja, que construíram um império no Maghreb e Al-Andalus durante os séculos XI e XII. Os Almorávidas mantinham uma estrutura baseada em comandantes militares que eram também administradores, e se auto-intitulavam *fujaha*. Sua teologia era baseada numa leitura estritamente *Malikita* (Escola jurídica cujo nome deriva de Malik Ibn Annas – morto em 795. Juntamente com a escola *Hambalita*, representa a tendência mais conservadora na jurisprudência) da *Shari’a* (lei Islâmica).

<sup>6</sup> Almôadas - Grupo também berbere que desafiou a autoridade dos Almorávidas, vindo 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.

Conforme o cronista oficial Al-Marrakusi<sup>7</sup> (AL-MARRAKUSI, *apud* VIGUERA MOLINS, 1998, nota 27), nas épocas Almorávida e Almôada, mesmo depois de conversão ao islamismo, os judeus foram obrigados a utilizar sinais distintivos, e conforme relato de Ibn Sa'îd, em sua história escrita já no século XIII, utilizavam gorro amarelo e um cinturão (*zunnar*) especial. “O rigor dos Almorávidas e, sobretudo, dos Almôadas reduziu o número de judeus em Al-Andalus. Após a ordem de conversão ou expulsão de judeus e cristãos decretada pelo primeiro califa Almôada, muitos se converteram, como Maimônides, ao menos externamente, e acabaram por deixar Al-Andalus” (VIGUERA MOLINS, 1998, p. 45-6.)

Mas, este panorama de indefinição política, e o fato de ter vivido já sob o clima da ofensiva católica da reconquista, fez com que nosso autor tivesse a oportunidade de observar *in loco* as duas realidades (cristã e islâmica), de aprender com elas e sofrer influências tanto do pensamento islâmico como do cristão. E isto lhe seria de grande valia ao escrever sua obra dedicada à defesa da superioridade da religião judaica frente à filosofia e aos outros dois monoteísmos.

As disputas internas pelo poder em *Al-Andalus* (entre árabes e berberes e entre os berberes entre si) e a luta maior entre estes e os cristãos estão intimamente relacionadas. Em 1085, a ofensiva cristã torna-se mais forte e Alfonso VI toma Toledo. Frente ao avanço das tropas cristãs, Al-Mutamid, rei de Sevilha, pede ajuda aos *Almorávidas*. No ano seguinte, 1086, o exército Almorávida cruza o Estreito de Gibraltar e desembarca em Algeciras. Os cristãos são derrotados na batalha de Sagrajas (*Zallaqa*), e a entrada dos Almorávidas detém momentaneamente seu avanço<sup>8</sup>. A partir dessa data começa uma intensa imigração de judeus de *Al-Andalus* para a Espanha cristã, uma vez que, enquanto os Almorávidas pretendiam impor uma ordem religiosa mais rigorosa, os governantes católicos editavam atos de respeito às minorias religiosas, atraindo então os judeus das províncias islâmicas. Em 1147, há nova investida dos povos berberes. Os Almôadas tomam a cidade de Sevilha, estabelecendo ali seu governo independente. Em 1160, os Almôadas já dominam todo *Al-Andalus*, que reconhece ‘Abd Al-Mumin como seu califa.

<sup>7</sup> “O Califa Abû Yûsuf fez com que portassem essas prendas distintivas porque duvidava da sinceridade de sua fé islâmica, pois costumava dizer: se estivesse convencido disso, deixaria que se misturassem com os muçulmanos”. *Abd Al-Wâhid Al-Marrâkusi, al-Mu'yib fi tajlis ajbâr al-Maghrîb, The History of the Almohades*, Amsterdam, ed. R. Dozy, 1968, *apud* VIGUERA MOLINS, 1998.

<sup>8</sup> Vale acrescentar que o ameaçador avanço cristão não se resumia, naquele momento, à Península Ibérica. Paralelamente, em 1099, é organizada a Primeira Cruzada e Godofredo de Bouillon conquista Jerusalém.

Sob o governo de muçulmanos ou de cristãos, os judeus passam a ter novamente seu futuro incerto, uma vez que estavam 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*<sup>9</sup> – para purificar o Islam. Internamente ao judaísmo, a disputa pelos fiéis com a seita minoritária dos *caraitas* torna-se mais importante a cada dia, uma luta pela manutenção das tradições rabínicas estabelecidas. Nesse panorama, Yehuda Ha-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 anti-filosófica e anti-racional.

## O CONHECIMENTO DE DEUS NA POESIA DE YEHUDA HA-LEVI

Quanto à poesia, Yehuda Ha-Levi foi um autor prolífico, tendo escrito, segundo estudiosos, mais de 600 poemas. Em geral, na poesia secular, utiliza os temas e formatos mais comuns na poesia de *Al-Andalus*, seguindo os mesmos estilos dos poetas árabes. Mas a poesia hebraica mantém para com a poesia islâmica de *Al-Andalus* uma diferença marcante: a chamada poesia sinagoga.

*Aqui temos um tipo de poesia hebréia que está claramente relacionada com a poesia árabe. Entretanto, sua existência alude a uma importante diferença entre a posição social do poeta judeu e do poeta árabe. A poesia não cumpria nenhuma função específica no ritual islâmico formal de nosso período (SCHEINDLIN, 1998, p. 65).*

No Islam, a poesia religiosa vem a se estabelecer com força, a partir dos grandes sufis do século XIII, enquanto, no mundo religioso judaico, ela sempre foi fundamental. Muito freqüentemente, os poetas judeus tinham sólida formação rabínica e se dedicavam preferencialmente à poesia religiosa. Conforme diversos autores já indicaram<sup>10</sup>, a diferenciação entre poesia secular e poesia religiosa na produção dos judeus de *Al-Andalus* não é tarefa fácil. No caso de Yehuda Ha-Levi, temos um gênero específico próprio – o dos poemas

<sup>9</sup> *Fuqaha* - de *Fiqh*. O termo *fiqh* é jurisprudência islâmica. É um equivalente de direito canônico, mas supera a este no campo da aplicação. Os *fuqaha* (plural de *Faqih*) são os juristas. Ver também nota 6.

<sup>10</sup> Esta problemática é apontada por CANO (*In: IBN GABIROL*, 1992), SCHEINDLIN (1998) e DORON (*In HA-LEVI*, 1994).



de Sion. Estes ficaram conhecidos como *As Siônidas* e transitam entre o secular e o religioso, por mesclarem o desejo pessoal do autor, as suas fantasias acerca da Terra Prometida e o material bíblico e histórico-religioso do povo judeu, num clima de adoração. Para exprimir sua saudade de Sion, o poeta utiliza nas *Siônidas* uma linguagem metafórica de amor, como se estivesse apaixonado por uma mulher ausente. Conforme Doron, ainda que não tenham sido escritos para a recitação nas sinagogas, alguns desses poemas foram incluídos nos *Siddurim* (livros de oração) das comunidades de Israel na diáspora (DORON. In: *HA-LEVI*, 1994, p. 414). Seu fervor religioso é utilizado, com muito engenho, para a expressão de sentimentos nacionalistas:

*Assim como ele deu expressão aos sentimentos nacionais de Israel em seus cânticos de Sion, ele também traduziu, se assim podemos dizer, os pensamentos nacionais do Judaísmo, de uma maneira engenhosa e espiritual. Poesia e filosofia foram empregadas por ele somente para glorificar e espiritualizar a herança de Israel. Ele propôs idéias originais quanto à relação de Deus com o mundo, do homem com seu criador, sobre a validade da especulação metafísica, de sua conexão com o judaísmo e sobre importância dessa religião em contraste com o Cristianismo e o Islam. Todos esses problemas são resolvidos por ele, não de modo seco e escolástico, mas de uma maneira vigorosa, interessante e convincente (GRAETZ, 1949, p. 326).*

Em sua poesia encontramos, portanto, eco e paralelo dos seus pensamentos e doutrinas expostos no *Kuzari*, e, por vezes, até mais detalhes sobre o seu método, se podemos assim dizer, de conhecimento das realidades supra-sensíveis. No *Kuzari*, refere-se aos filósofos como cegos:

*Somos como aquelas pessoas de visão fraca que não podem ver o brilho da luz. No entanto, imitamos aqueles de olhos penetrantes que viveram antes de nós e foram capazes de ver. Agora só uma pessoa com olhos sadios pode olhar para o sol, mostrar aos demais e observá-lo de certos lugares elevados e a certas horas do dia, quando ele desponta, uma vez que também ele que pode contemplar a luz divina tem seus momentos e lugares nos quais ele pode observá-la. Esses tempos são as horas de oração, especialmente nos dias de arrependimento e os locais são aqueles da profecia. (Kitab Al-Khazari, p. 215-16)*

O autor reafirma veementemente a incapacidade da razão para aproximar-se das verdades supra-sensíveis e deixa entrever mais claramente suas concepções acerca do conhecimento de Deus, das possibilidades de aproximação e da via proposta por ele para a realização:

Se meu amor te chama,  
No meu íntimo, meu coração Te encontra  
Ainda que meu intelecto não te alcance  
E não Te dêem forma meus sonhos  
Nem meus pesadelos especulativos<sup>11</sup>

Neste fragmento, notamos claramente a reafirmação da impossibilidade de contato racional, bem como a crítica àqueles que assim buscam o conhecimento supra-sensível, que pode ser notada através da acusação de que aqueles que usam a razão “dão forma”. A desqualificação da metafísica é mais radical do que a expressa no *Kuzari*, considerada aqui como “pesadelos especulativos”. Por sua desqualificação do conhecimento filosófico e seu não-alinhamento com as escolas judaicas de interpretação bíblica, Ha-Levi radicaliza seu fideísmo na poesia religiosa. E essa mesma fé é para ele o Conhecimento. Os filósofos, da maneira como ele os cita no *Kuzari*, seriam totalmente ignorantes, por tratarem o conhecimento de Deus como o conhecimento de qualquer outra “verdade” referente ao mundo sensível ou alcançável pelo entendimento humano por meio de demonstrações. E essa fé que ele defende é profunda e exclusivamente judaica, uma vez que ela funciona enquanto instrumento da verdade, somente se for vivida no seio do judaísmo. Adverte ainda:

*Não creias nele [o filósofo] que se considera sábio quanto ao pensamento que ele é tão avançado que é capaz de compreender todos os problemas metafísicos somente com o intelecto, sem o auxílio de qualquer coisa que possa ser expressa ou vista, como palavras, escritos ou quaisquer formas visíveis e imaginárias. (Kitab Al-Khazari, discurso IV, p. 214)*

Yehuda Ha-Levi pede, em seus poemas, para contemplar a Face de Deus. Mas, tem perfeita consciência da impossibilidade de seu pedido e indica o conhecimento pelo coração:

Quem me dera vê-Lo  
Em sonho eterno, sem despertar!  
Se a Sua face eu contemplasse em meu peito  
Não pediriam meus olhos ver mais além <sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Os trechos dos poemas a seguir são, na sua maioria, selecionados, traduzidos e adaptados a partir da tradução ao espanhol de Rosa Castillo, publicada em Yehuda Ha-Levi, *Nueva Antología poética*, Tradução, prólogo e notas de Rosa Castillo. Madrid: Poesía Hiperión, 1997. Os que são traduzidos a partir desta obra constarão referidos somente com o número e a página; aqueles provenientes de outras fontes serão propriamente indicados. Este poema é apresentado sob o número 31 nesta obra citada, p. 64.

<sup>12</sup> HA-LEVI, 1997. poema 27, p. 59.

Em outro poema, “vê” Deus em forma de nuvem – seguindo a tradição bíblica. Vale ressaltar que uma grande parte das imagens utilizadas por Yehuda Ha-Levi em sua poesia religiosa é retirada das passagens bíblicas que descrevem o encontro com Deus por parte dos Profetas e Patriarcas, bem como por alusões diretas às experiências desses mesmos personagens.

Meu coração Te contempla e creio  
 Como se frente ao Sinai estivesse  
 Eu Te busco na fronteira entre sono e vigília  
 Tua glória passa em densa nuvem.  
 Alegre, deixo meu leito  
 E bendigo teu santo e glorioso Nome<sup>13</sup>.

Em outro poema, ele diz literalmente ter “visto”. Essa afirmação é surpreendente e, no mínimo, um tanto estranha ao pensamento judaico, dado que a concepção judaica de Deus, especialmente a relativa a este período, tende a partir da absoluta separação entre Deus e a Criação e da impossibilidade da contemplação da “Face” de Deus. Mesmo os Profetas que entraram em contato com Deus, fizeram-no através de mediações angélicas. Mas, ainda assim, Ha-Levi parece utilizar a imagem e o argumento para chamar a atenção, com o fim de explicar a seguir o sentido dessas suas palavras. Começa então o poema da seguinte maneira:

Adoráveis, Senhor, são tuas moradas.  
 Não foram palavras obscuras as que me aproximaram de Ti,  
 Mas eu Te vi, Senhor

Aparentemente ele utiliza esta imagem como um chamariz que teria muito mais a função de reafirmar sua oposição à filosofia e sua opinião de que através da metafísica e seus “*discursos obscuros*” não é possível aproximar-se de Deus. Prossegue, pois, explicando ter sido esta “visão” fruto de um sonho. E mais, o sonho se refere não à face de Deus em si, mas às suas moradas que, segundo o que se depreende de sua descrição, consistem no Templo ou santuário e na comunidade de Israel, como se nota em outro trecho:

<sup>13</sup> HA-LEVI, 1997. Poema 28, p. 60.

Meus sonhos me levaram aos santuários de Deus,  
Vi as mais belas divinas oblações  
Holocaustos, sacrifícios e libações,  
Nuvens de incenso girando, densas,  
Com agrado, escutei o canto dos levitas  
Ao se unirem para dispor a liturgia

Mais claramente ainda, na seqüência do poema, Ha-Levi se explica, desfilando sua concepção da “visão de Deus” em sonhos. Salva a validade da experiência nos seus últimos versos, quando conclui:

Tudo terminou. Mas, ao despertar,  
Ainda estavas comigo, Senhor.  
Obrigada, Deus meu; quão doce é agradecer.<sup>14</sup>

Em outro poema, Ha-Levi nos brinda com outra alusão à sua busca, coroada com a “visão” de Deus:

Busquei Tua presença e Te chamei  
Mas antes que saísse à tua procura, já vinhas em minha direção  
Eu Te vi no santuário, no esplendor de Teu poder e Tua glória.  
Quem dirá que não Te vi, se os céus e tuas hostes  
Declaram que temem, ainda que não se possa ouvir sua voz?  
É, pois, verdade que Deus habita no coração do homem?

A interpretação desta “visão” pode ser encontrada precisamente no início do mencionado poema, no qual Ha-Levi aponta:

Aonde, Senhor, irei Te encontrar?  
Se Teu lugar é tão alto e oculto.  
E onde não Te encontrarei,  
Se o mundo está pleno de Tua glória!<sup>15</sup>

<sup>14</sup> HA-LEVI, 1997. Poema 41, p. 78

<sup>15</sup> HA-LEVI, 1997. Poema 30, p. 62.

As chaves para a interpretação da “visão” e do conhecimento de Deus para Yehuda Ha-Levi parecem estar aí colocadas. Pelo início deste poema, e tantas outras alusões encontradas na sua poesia à glória de Deus na Terra, pode-se compreender que o caminho que ele propõe é o da experiência sensível a partir dos reflexos de Deus no mundo criado. A idéia da Glória imanente de Deus (*Shekhinah*) – ou Sua presença no mundo criado – é, de acordo com Scholem<sup>16</sup>, uma das características do período posterior da mística judaica, classificado como *Kabbalah*, a qual iria quebrar com a absoluta transcendência e a aproximação contemplativa próprias do misticismo da *Merkabah*. A caracterização do misticismo da *Merkabah*, e o aquilo que irá diferenciá-lo da abordagem cabalística posterior é que existe “um abismo infinito entre a alma e Deus, o Rei em seu trono, que não é superado nem mesmo no auge do êxtase místico” (SCHOLEM, 1995, p. 61). A idéia de *Shekhinah* não exerceria função alguma, não havendo menção a qualquer tipo de sentimento de imanência de Deus, chegando-se à consciência de uma exagerada alteridade de Deus. Ha-Levi, pelo caminho que descreve em direção ao conhecimento de Deus, não parece se alinhar nem com a contemplação característica da *Merkabah*, nem com a possibilidade de união apresentada pela *Kabbalah*. Concordando ou não com a proposta de divisão e caracterização apresentada por Scholem, podemos notar que existe uma pesada insistência na imanência em Yehuda Ha-Levi, como pode ser notado a seguir:

O Criador que tudo fez do nada,  
 Revela-se a nosso coração,  
 Mas os olhos não o podem ver  
 Portanto, não perguntes onde Ele está  
 Pois preenche os céus e a Terra <sup>17</sup>.

A indicação de possível imanência, que se expressa na Glória de Deus que preenche os céus e a Terra, tão presente em seus poemas, consta também do *Kuzari*, mas avaliar até que ponto, no âmbito da concepção de Ha-Levi, é possível traçar um caminho para o conhecimento vivencial do supra-sensível a

<sup>16</sup> Conforme Scholem, a essência do misticismo da *Merkabah* “não é a contemplação absorpta da verdadeira natureza de Deus, mas a percepção de sua aparição no Trono descrita por Ezequiel, e o conhecimento dos mistérios do mundo do trono celestial” (SCHOLEM, 1995, p. 45).

<sup>17</sup> HA-LEVI, 1997. poema 36, p. 72.

partir da realidade sensível, é uma questão um tanto difícil. Sem a mediação da religião judaica e a Graça de Deus conferida a alguns poucos judeus em cada geração através da manifestação da inspiração profética, essa é uma tarefa impossível, se quisermos entender literalmente a obra de Ha-Levi. O modo como ele entende esta Glória não é o modo do místico, mas o do fiel que se apóia nos antigos profetas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao invés de buscar significados ocultos em suas palavras ou imputar ao autor intenções dificilmente demonstráveis em seus escritos, preferimos entender sua mensagem à luz das linhas gerais que expressa em sua obra, ou seja, da manutenção das interpretações judaicas tradicionais, para as quais a imanência é fato atingido pela oração e a presença de Deus no mundo se dá na história. Entendemos, assim, que o caminho para Deus sugerido na possibilidade da “visão” não contém, na realidade, qualquer indicação de um caminho místico de aproximação. É, pelo contrário, um estilo literário, um artifício de linguagem que, longe de ter sido inaugurado por Ha-Levi, dispõe de uma longa história nas expressões religiosas do judaísmo.

Proveniente do período do Templo, esta linguagem da visão da Face de Deus contém em si uma série de significados, inclusive no que se refere à relação entre Deus e o homem, que podem ser entendidos somente neste contexto.

*“O apogeu da experiência espiritual do visitante do Templo era a visão de Deus. Na realidade, “Ver a face de YHVH, é uma expressão que indica uma visita ao Templo” (Deut.16:16). O Salmo 11 assegura a reciprocidade da visão: YHVH, entronizado em seu Templo, dirige uma inspeção visual da humanidade e àqueles considerados dignos é garantida a visão de sua “face” (LEVENSON, 1986, p. 43).*

Talvez pareça curiosa e fora de contexto a utilização desse artifício de linguagem em uma obra poética escrita no exílio e tantos séculos depois da destruição do Templo. Mas, conforme nos explica Levenson, na literatura dos Salmos, os termos “templo” e “tenda” (*mishkan*) são por vezes colocados como sinônimos. Da mesma maneira, a Casa (*beit*) de Deus é assemelhada ao termo pavilhão (*sukkoh*), e mais: explica-nos que no salmo 74, datado da época da destruição do Templo, provavelmente cerca de 587 A. C., o termo “santuário” (*miqdash*) é utilizado também como sinônimo daqueles (LEVENSON, 1986, p. 34). Estas são exatamente as imagens utilizadas por Ha-Levi em sua poesia, e

talvez, precisamente por adotar esta linguagem, seus cânticos tenham sido tão fortemente comparados aos Salmos.

A linguagem da visão é muito comum na literatura do Templo, bem como central entre os salmistas. Estas imagens não são meras metáforas, mas consistem em elementos de uma linguagem técnica desenvolvida para representar certas realidades espirituais e as concepções judaicas da relação dos homens com Deus e de Deus com os homens. Mais uma vez, conforme explica Levenson, que discorre longamente sobre esta questão: “Neste caso, o que é mais importante é que a linguagem da visão torna-se central no vocabulário religioso, mesmo que seu referente literal desapareça. Quanto a isso, a linguagem da visão assemelha-se ao próprio Templo” (LEVENSON, 1986, p. 46).

Temos aqui, portanto, uma possível chave de interpretação da concepção de Ha-Levi acerca da viabilidade do conhecimento de Deus. Distante daquela originalidade mística que busca, para além dos parâmetros dos ritos e preceitos da religião estabelecida, um contato pessoal, uma adesão (*devekhut*) ou união mística, Ha-Levi repete as fórmulas de seus antecessores, criando composições de extrema beleza, mas dependentes dos relatos bíblico-históricos do povo de Israel (*Torah*, especialmente Deuteronômio) e dos poetas anteriores e seus cânticos (Salmos).

Podemos notar também na poesia de Ha-Levi uma forte orientação e direcionamento para a ação – que é reforçada pela viagem que o próprio autor empreendeu em direção à Terra Santa, no final de sua vida, quando já se encontrava adentrado em anos. Esta é justificada nas seguintes linhas: “Cesso de andar em servidão/ E minha senda ponho no coração do mar”, ou ainda pela razão que nos apresenta no poema abaixo:

Para sempre me rechaças, Meu Senhor?  
 Não há prazo para que se cumpram minhas visões?  
 Levanta Senhor! E que se dispersem meus adversários!  
 Retorna à minha morada, ao Templo como antanho!  
 Manifesta ante meus olhos Tua glória como no Sinai!  
 Paga a meus vizinhos o que merecem por meus males!<sup>18</sup>

No final de sua vida, o retorno à sua terra se apresenta quase como uma questão de vida ou morte religiosa. Ha-Levi não acredita sequer poder

<sup>18</sup> HA-LEVI, 1994, poema 108, p. 391.

cumprir sua missão em terras estrangeiras. Ele crê que Deus se afasta dele por estar longe de Jerusalém. Seu fervor religioso se confunde com a revolta pela situação dos judeus em terras estrangeiras e com o impulso imperioso ao retorno a Jerusalém:

Por que o Morador dos céus se mantém à distância?  
Meu dominador me oprime e meu amado se afasta  
Enquanto com ardor suplicamos o fim dos dias!

As *Siônidas* ou *Cânticos de Sion* refletem o último período da vida do poeta, e foram compostas, aparentemente, a partir do momento em que ele decide empreender sua viagem à Palestina. Embora esses Cânticos de Sion não sejam entendidos como parte da obra poética litúrgica, será precisamente neles que o ardor religioso-nacionalista de Ha-Levi se manifestará mais claramente, sendo considerada a parte mais forte, fervorosa e representativa de sua poesia.

*A importância de Jehuda Halevi como poeta reside nestes poemas que respiram um espírito nacional-religioso. Neles, suas idéias explodem das profundezas de seu coração, seu ser inteiro se eleva em êxtase, e quando ele canta sobre Sion, seu passado e sua glória futura, quando ele cobre sua cabeça em luto por seu presente de escravidão, nós encontramos o verdadeiro espírito de sua poesia, nada artificial ou dissimulado, mas tudo impregnado de fortes sentimentos. De toda a poesia neo-hebraica, os Cânticos de Sion de Jehuda Halevi, são os que melhor podem se comparar aos salmos (GRAETZ, 1949, p. 325).*

A presença da Terra Santa, Sion, em seus poemas vai se tornando cada vez mais forte, até que, nos seus poemas de viagem, ela é quase uma condição para sua vida. A título de ilustração, citamos abaixo um trecho de uma de suas *Siônidas*:

Meu coração no Oriente, e eu nos confins do Ocidente.  
Como gozar a doçura dos manjares?  
Como cumprir meus votos e promessas  
Se Sion segue sob o poder de Edom, e eu submetido aos árabes?  
Parece-me tão fácil abandonar Sefarad,  
Quão deleitoso contemplar as ruínas do Santuário destruído<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> HA-LEVI, 1994, poema 114, p. 423.



Por este trecho citado, podemos notar que a “morada de Deus” vai se aproximando cada vez mais de Israel. Não é, porém, de Israel no coração dos homens ou de uma Jerusalém celestial, mas de uma localização geográfica concreta, estendida sobre um imperativo de revolta política: “Arrasa os campos de Edom<sup>20</sup> e da Arábia!/Destrói com tua ira a casa daqueles que te assolaram” (HALEVI, 1994, p. 107). Ainda que estes apelos possam ser atribuídos à inspiração proveniente de passagens bíblicas e clamores dos Profetas e não a simples apelos pessoais do autor, não podemos também deixar de notar certo tom de vingança que se instala no poeta frente à situação dos judeus naquele momento histórico – tanto sob o domínio islâmico quanto sob o domínio cristão – e que este apelo bíblico à justiça divina vai assumindo paulatinamente um tom de ódio nacionalista nos poemas de Ha-Levi, que não se nota em outros poetas judeus medievais de Al-Andalus, mais dedicados a um contato íntimo com Deus ou com as realidades celestiais.

## REFERÊNCIAS

- GRAETZ, Heinrich. *History of the Jews*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1949. Vol. 3
- GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*, São Paulo, Perspectiva, 2003.
- HALEVI, Judah. *Kitab Al-Khazari*, translated from the Arabic with an introduction. by Hartwig Hirschfeld, London and New York: George Routledge & Sons, Ltd., 1905.
- HA-LEVI, Yehuda. *El Cuzary*, Introducción de Nuria García i Amat, Albert Soriano i Blasco, Ediciones índigo, 2001.
- HA-LEVI, Yehuda. *Poemas*, (edición Bilingüe) Introducción, Traducción y notas, Ángel Sáenz Badillos, Judit Targarona Borrás. Estudios literários, Aviva Doron. Edición Bilingüe, Madrid, Clásicos Alfaguara, 1994.
- HA-LEVI, Yehudá. *Nueva antología poética*, Tradução, prólogo e notas de Rosa Castillo, Madrid, Poesía Hiparión, 1997.
- IBN GABIROL. *Poesía Religiosa*, Traducción y estudio preliminar: María José Cano. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1992.
- LEVENSON, Jon D. “The Jerusalem Temple in Devotional and Visionary Experience”. In: Arthur Green, *Jewish Spirituality*. New York: Crossroad, 1986.

<sup>20</sup> Referência aqui aos reinos cristãos.

- MAESO, David Gonzalo. *El Legado del Judaísmo Español*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- MARGOLIS, Max L.; MARX, Alexander. *A History of the Jewish People*. The Jewish Publication Society of América, 1958.
- ORFALI, Moisés. *Biblioteca de autores lógicos Hispano Judíos (siglos XI-XV)*. Granada: Universidad de Granada, 1997.
- SÁENZ-BADILLOS, Á.; TARGARONA BORRÁS, J. *Diccionario de autores judíos* (Sefarad, siglos X-XV). Córdoba: Ediciones El Almendro, 1988.
- SCHEINDLIN, Raymond. “La situación social y el mundo de valores de los poetas hebreos”, In: SÁENZ-BADILLOS, A; IZQUIERDO BENITO, R. (orgs.) *La sociedad Medieval a través de la Literatura hispanojudía*. Cuenca: Prensas de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1998.
- SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*, São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.
- VIGUERA MOLINS, María Jesús. La sociedad musulmana en Al-Andalus: su reflejo en los textos. In: SÁENZ-BADILLOS, Á.; IZQUIERDO BENITO, R. (Orgs.). *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*. Cuenca: Prensas de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1998. p. 29-52.
- WACH, Joachim. *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian*. London, Routledge and K. Paul, 1951.

*Recebido em 23/01/2012*  
*Aprovado em 03/03/2012*