

Raimundo Lúlio e seus contemporâneos judeus

Geschrieben von: Administrator
Mittwoch, 15. Oktober 2008 um 10:52

There are no translations available.

“Quia nolunt dimittere credere pro credere, sed credere

per intelligere [*](#)”:

Raimundo Lúlio e seus contemporâneos judeus *

Harvey Hames

Departamento de História

Universidade Ben Gurion, Israel.

* Conferência no Seminário Internacional sobre Raimundo Lúlio e o Diálogo Inter-religioso, em 15/09/2001, no Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, Brasil

Em vários trechos da sua grande obra, Raimundo Lúlio conta o que aconteceu a um certo frade dominicano durante uma missão de conversão. O frade vai a Túnis, onde debate com o Sultão al-Mustansir. [1] Esse frade muito competente pôde provar ao Sultão a falsidade do Islã; no entanto, não conseguiu demonstrar os alicerces da fé cristã, dizendo que “a fé dos cristãos não pode ser provada”. O frade entregou ao Sultão uma lista em árabe de doutrinas cristãs, dizendo-lhe que deveria lê-las e acreditar nelas. O Sultão irritou-se com o frade porque ele havia destruído sua crença nos preceitos do Islã sem fornecer-lhe uma alternativa. Como resultado, o Sultão expulsou o frade e seus companheiros. Lúlio continua: “Eu mesmo vi o frade e seus companheiros. Mais tarde, esse frade aprendeu a falar hebraico e, entre uns outros, costumava polemizar, em Barcelona, com um certo judeu, que conhecia bastante o Hebraico e um rabino. Esse judeu me disse em muitas ocasiões que se ele (por exemplo, Marti) pudesse demonstrar definitivamente pela razão a verdade da fé na qual ele acreditava (por exemplo, o cristianismo), então ele (o Rabino) tornar-se-ia um cristão”. [

[2]

Já foi sugerido que o frade fosse o renomado Raimundo Marti, autor do monumental e polêmico tratado

Pugio Fidei

. O Rabino judeu em questão havia sido previamente identificado como Nahmanides; de qualquer modo, se o frade mencionado for mesmo Raimundo Marti, então o disputante judeu deve ser Solomon ibn Adret, discípulo de Nahmanides e líder da comunidade no final do século décimo terceiro e começo do décimo quarto.

[3]

Num trabalho curto escrito em 1309 que discutia a conformidade ou harmonia que deveria existir entre fé e razão, Lúlio escreveu que “não se deve querer renunciar a uma crença em favor de outra, mas (renunciar) a uma crença em prol da compreensão”. Em outras palavras, só se deve abandonar a própria fé estando totalmente convencido da verdade da outra fé. [4] Num outro trabalho, no qual a Fé disputa com o Intelecto, escrito em Montpellier em 1303, o Intelecto persuade a Fé acerca da importância de poder provar, pela necessária razão, a verdade da fé cristã. [5] Para

Lúlio, ao querer persuadir um judeu ou um muçulmano a converter-se ao cristianismo, não bastaria ridicularizar sua fé e mostrar que é totalmente falsa, e sim dever-se-ia poder provar definitivamente, até satisfazer o oponente, a verdade do cristianismo. É bastante interessante verificar que os sentimentos de Lúlio têm eco numa rejeição judaica da argumentação cristã, formulada pelo já mencionado Solomon ibn Adret. Ele escreveu:

... e alguém que busque separar uma pessoa de sua fé, convertendo-a a outra fé com a qual ela (quem está se convertendo) não tenha familiaridade, precisará, em qualquer caso, apresentar muitos argumentos sólidos e muita pesquisa até que ele possa superar, por sua própria investigação, (crenças) a que está. Isso lhe deveria ser ensinado [argumentos] e ele deveria estudá-los e interiorizá-los em seu coração [a alma] muitas e muitas vezes, testando-os com fé até descobrir se são verdadeiros, e se não são refutáveis. Porque, sem isso, estaria faltando integridade a uma pessoa para trocar seu Deus baseando-se em argumentos fracos, e nem mesmo argumentos sólidos deveriam [fazer] com que ele [se converta] até que os tenha investigado e achado que não há mais espaço para dúvida.” [\[6\]](#)

Para ibn Adret, era detestável a idéia de que alguém pudesse ser forçado a converter-se, ou que alguém se converteria sem ter pesquisado profundamente a outra fé e chegado à conclusão irrefutável de que ela era verdadeira. Embora para Lúlio a conversão dos incrédulos fosse algo desejável e em prol da qual se deveria trabalhar, e para ibn Adret, algo contra o que lutar, ambos concordavam que se alguém decidisse converter-se, deveria ser por convicção completa e não por coerção.

O incidente em Túnis, seguido pelas discussões em Barcelona entre Marti, o Rabino, ibn Adret e Lúlio, resume os diferentes enfoques acerca do tema da conversão religiosa ao fim do século treze. Marti era produto do mundo da universidade e

adotava uma metodologia escolástica para a conversão, enquanto Lúlio era um dissidente autodidata, que desenvolveu sua própria abordagem para esse tema. Para Marti, ainda que as doutrinas das outras fés pudessem ser derrubadas, as doutrinas cristãs não se podiam provar pela razão, devendo-se acreditar nelas, enquanto para Lúlio era, mais que possível, necessário, provar os alicerces do cristianismo. Se ibn Adret pôde frear Marti porque ele não podia “demonstrar definitivamente pela razão a verdade da fé em que acreditava”, não teria podido fazer o mesmo com Lúlio.

Porém, para compreender o contraste entre Marti e Lúlio, é necessário primeiro ter uma visão rápida dos desenvolvimentos intelectuais no mundo judaico e iluminar alguns dos muitos pontos de contato com o cristianismo. Como havia feito no mundo cristão o renascimento do décimo segundo século, a transmissão do conhecimento na Europa Ocidental também gerou tópicos importantes na comunidade judaica [\[7\]](#). O ampliado estudo da obra de Aristóteles, combinado com a presença gigantesca de Maimonides (cerca de 1204), mostra que os rabinos e os intelectuais estavam tratando de racionalizar sua fé, reexaminando questões existenciais centrais, tais como o relacionamento entre o Criador e a criação, Deus e o homem, e o raciocínio que sustenta o

cumprimento dos mandamentos [\[8\]](#). Ainda que a crescente influência dos trabalhos de Maimonides tenha contribuído para isso, foi o aristotelismo mais radical, especialmente na forma de averroísmo, que o próprio Maimonides rejeitava, o que causaria a maior consternação, no transcorrer do século. Os Rabinos no sul da Europa, como seus contemporâneos cristãos ao norte, estavam redescobrando a natureza e o ser, e isso os levou a ler e interpretar a Torá e seus preceitos de modos novos e provocadores [\[9\]](#)

Esses desenvolvimentos geraram uma reação “conservadora”, que era, na verdade, radical e inovadora. Preocupados com o que viam como um distanciamento entre o homem e Deus e um posicionamento filosófico que minava as preocupações e práticas diárias de muitos judeus, alguns dos expoentes dum judaísmo esotérico e místico, de raízes incertas, enxergaram nele o potencial para restabelecer o equilíbrio e restituir a vitalidade do judaísmo [\[10\]](#). Os expoentes desses ensinamentos místicos, conhecidos como Cabala,

sustentavam que seus ensinamentos teosóficos não eram inovações, mas que estavam revelando conceitos antigos que haviam sido transmitidos oralmente de mestre a discípulo. As afirmações dos cabalistas eram conservadoras quanto ao fato de que tudo havia sido revelado a Moisés no Sinai e então transmitido de geração em geração. Eles estavam só divulgando ensinamentos teosóficos que haviam ficado escondidos durante muitas gerações, mas que eram parte duma longa corrente de transmissão que remontava à divina teofania

[\[11\]](#)

. As implicações esotéricas e místicas desses ensinamentos, especialmente aqueles que tinham a ver com o Sefirot, passaram a ser consideradas importantes para redefinir os temas do relacionamento imanente entre o homem e Deus, a criação e o valor do cumprimento dos mandamentos.

Portanto, o surgimento da Cabala no século décimo terceiro foi não apenas uma reação ao crescente perigo da apostasia, mas uma alternativa viável para explicar e imbuir a vida judaica de nova vitalidade e conteúdo. O movimento cabalístico não era somente uma doutrina esotérica restrita a uma elite, mas um

sistema religioso alternativo que procurava engajar-se com toda a comunidade, fornecendo novo conteúdo aos ensinamentos judaicos. O que foi erroneamente denominado como a *controvérsia maimonideana* do décimo terceiro século foi na realidade a luta do conservadorismo contra tendências mais modernistas, ou o confronto dos cabalistas tradicionalistas tanto contra o filosofar mais generalizado como contra o mais radical. Era um conflito entre um enfoque do judaísmo

novo e essencialmente racional e as necessidades da comunidade no exílio, requerendo uma Deidade mais tangível e imanente com quem se pudesse compartilhar a dureza da realidade diária. Porém, enquanto a Cabala apresentava-se como uma reinterpretação, mais que uma inovação, a mera introdução, nesse momento, de tal teosofia no pensamento geral do judaísmo, foi inovadora. A transferência desses ensinamentos do domínio privado duma elite muito pequena e selecionada para o domínio público e a interpretação dada a eles à luz das circunstâncias sociais foram um passo radical que não passou despercebido e que teve oposição interna. De maneira similar aos desenvolvimentos no pensamento cristão durante esse século, havia aqueles que estavam preparados para aplicar os

métodos filosóficos recentemente descobertos às reclamações da verdade religiosa, em prol de esclarecê-las à luz do conhecimento contemporâneo, enquanto outros tentavam resistir a essa tendência tão perigosa como desnecessária considerando-se a verdade revelada que se encerrava em se mesma [12]

. Portanto, o século treze foi mormente uma tentativa de encontrar o equilíbrio certo entre duas ideologias supostamente em oposição, uma inovadora e olhando para frente, a outra tradicional e conservadora em aparência. Na realidade, porém, a última era tão inovadora e radical quanto a primeira [13]

.
Ainda esse judaísmo que se estava reexaminando também enfrentava sérios desafios externos. A tolerância e a aceitação da presença judaica na sociedade cristã, o que por muitos séculos havia sido determinado, em sua maior parte, pelo ensinamento de Santo Agostinho acerca dos judeus como *testimoni um veritatis*

, estavam sendo seriamente revistas. Jeremy Cohen sugeriu que a atitude perante os judeus mudou

durante o século doze, porque eles perderam sua peculiaridade como o único "outro" dentro da sociedade cristã

[\[14\]](#)

. A necessidade de relacionar-se racionalmente com os muçulmanos também mudou o status dos judeus porque seus textos pós-bíblicos, assim como os textos islâmicos, foram minuciosamente analisados. Foi o alargamento dos horizontes cristãos, associado a "novos" textos e modos de pensar sobre o mundo e seu próprio lugar nele, que fez os cristãos mais críticos em relação àqueles que não estavam *intra ecclesia*

[\[15\]](#)

. Além do mais, os desafios do raciocínio filosófico para as doutrinas cristãs fundamentais levaram os eruditos a examinar os textos judaicos pós-bíblicos visando descobrir neles suporte para a verdade do cristianismo. Conseqüentemente, os escritos polêmicos não deveriam ser analisados como um fenômeno separado ou único, mas devem ser vistos como uma parte integrada do que estava acontecendo em círculos intelectuais cristãos nesse período

[\[16\]](#)

. Como tais, eles são uma reflexão das próprias dúvidas cristãs e da necessidade de substanciar a

verdade religiosa em território alheio, mostrando que os textos judaicos afirmam a cristandade e conseguindo a conversão judaica, dando assim confirmação da verdadeira fé.

Não é surpreendente, portanto, que embora instigado em Roma, o pontapé inicial desse esforço conjunto para converter os judeus deu-se em Paris em 1240, onde o Talmud foi submetido a uma análise detalhada, declarado blasfemo e até mesmo queimado. Uma longa lista de erros e blasfêmias contidas no Talmud foi compilada por Eudes de Chateauroux, de forma bem similar à qual erros filosóficos seriam condenados. Para os teólogos de Paris, qualquer coisa que pudesse prejudicar a verdade da cristandade era suspeita e precisaria ser purificada. Portanto, se o Talmud era blasfemo, isso poderia causar dano à fé e atrapalhava os judeus a enxergar a verdade [\[17\]](#). O caminho que leva de Paris a Barcelona em 1263 e de lá ao

Pugio Fidei

de Raimundo Marti é direto, embora os teólogos cristãos percebessem que ao lado das blasfêmias, havia muito na literatura rabínica que indicava que os sábios judeus haviam enxergado a verdade do

Cristianismo. A famosa disputa em 1263 entre o apóstata judeu que virara dominicano, Frei Paulo, e o incontestável líder da comunidade judaica na Espanha, Nahmanides, é um bom exemplo da aplicação da metodologia escolástica ao trabalho de conversão, da leitura cuidadosa da literatura pós-bíblica e também de uma expressão do apaziguamento, tendo base em provas encontradas nos textos judaicos, da própria dúvida cristã.

O *Pugio Fidei* de Raimundo Marti é o exemplo mais potente dessa nova e intensa aproximação cristã aos textos judaicos, tanto para confirmar as verdades cristãs como para atingir conversão. A metodologia usada é a de um comentador escolástico, implicando numa análise detalhada e muito cuidadosa dos textos relativos ao problema específico, visando chegar a uma conclusão razoável e comedida. Na segunda parte do *Pugio*, Marti busca embasamento nas fontes judaicas para o fato de que Messias já tivesse vindo e, na terceira parte, ele trata da Trindade. Nela, Marti desejava provar que existe uma Trindade e elaborar o processo de salvação desde a criação do homem e o pecado original até a redenção por meio da encarnação de Cristo. Os

métodos utilizados são uma leitura e tradução cuidadosa dos textos relevantes, o uso de comentadores medievais judaicos, tais como Rashi e o Rabino David Kimhi (Radak), como autoridades no significado literal, além de mostrar como os textos escolhidos ilustram o princípio em discussão.

A crescente pressão sobre os judeus na Espanha fica evidente também pelas muitas solicitações das ordens mendicantes de licenças para pregar aos infiéis. O Papa Inocêncio IV, numa carta de 1245 (que inclui parte de uma das primeiras missiva do Rei-Conde Catalão-Aragonês, Jaime I), conclui: "Além disso, nós desejamos e decretamos que, quando quer que os arcebispos, bispos, ou dominicanos e franciscanos cheguem a uma cidade ou aldeia onde possam ser encontrados judeus ou muçulmanos e eles desejem pregar a palavra de Deus a esses muçulmanos ou judeus, eles devem reunir-se atendendo a seu convite e escutar pacientemente sua pregação

e, se eles não quiserem vir por sua própria e livre vontade, dando todo tipo de desculpas, nossos oficiais deverão compeli-los a participar". [\[18\]](#) Jaime I já havia dado permissão para esse tipo de pregação em 1243, ano em que ele mesmo tomou parte das conseqüências

da disputa de Barcelona. Os dominicanos, em particular, eram muito ativos nesse empreendimento. Ainda que os judeus tivessem, a princípio, de ir ao templo católico para ouvir sua pregação, em decorrência da violência decorrente essas atividades foram transferidas para o bairro judeu (*convocação*

) e limitou-se o número de pessoas a quem se permitia acompanhar os mendicantes

[\[19\]](#)

. Além do mais, a polêmica religiosa estava também nas mãos de leigos, como exemplifica a disputa de Maiorca em 1268, que envolveu um comerciante genovês e um dos estudiosos judeus locais

[20]

Portanto, a comunidade judaica, enquanto tentava superar as desavenças internas já mencionadas, também tinha que chegar a um acordo quanto à crescente atividade polêmica cristã, que mal podia ignorar. A intensa aplicação da razão à fé e a crescente abertura a novas idéias mostram que a apostasia era um perigo real que tinha de ser combatido. Neste ponto, é possível ver como as correntes intelectuais atravessam as fronteiras religiosas e influenciam e mudam sentimentos culturais.

Milhamot ha-Shem

, uma resposta judaica às reclamações cristãs, escrita no final do século XII por Jacob ben Reuven, reflete a extrema confiança no mundo cristão na razão (como aquela da

ancilla theologia

). No primeiro capítulo, o adversário cristão de

Reuven diz: “e eu trarei-lhe provas da criação para que, por meio delas, você possa compreender a grandeza do Criador...”, e ele continua provando os artigos da fé usando a razão

[\[21\]](#)

. Jacob responde com sua própria argumentação filosófica com o intuito de derrubar as afirmações cristãs. Os outros capítulos do trabalho retomam o antigo padrão de procurar em fontes autorizadas, nesse caso somente a Bíblia, provas da verdade do cristianismo. Nos últimos capítulos, Jacob toma o método cristão e aplica-o, ele mesmo, ao Evangelho de Mateus.

As respostas judaicas no século treze refletem os ventos da mudança no campo cristão, no qual as limitações do raciocínio filosófico por motivos teológicos estavam sendo continuamente expostas e contestadas. Os

trabalhos polêmicos judaicos concentram-se em refutar as interpretações cristãs dos textos bíblicos e rabínicos. Em outras palavras, o que acontece é um intercâmbio escolástico acerca do significado dos textos judaicos fundamentais que parecem implicar verdades cristãs, em vez de tentativas de provar definitivamente os artigos da fé. Neste sentido, pode-se citar o *Vik uah*

de Nahmanides, que é sua revisão literária da disputa de Barcelona

[\[22\]](#)

. Um outro bom exemplo é o *Nizzahon Vetus*

, escrito ao final do décimo terceiro século, que analisa as fontes judaicas comumente usadas pelos polemicistas cristãos, e refuta suas afirmações. O autor faz também numerosas citações do Novo Testamento para ridicularizar as crenças cristãs

[\[23\]](#)

. O mencionado Solomon ibn Adret escreveu, segundo as mesmas linhas, suas longas e

detalhadas refutações das reclamações de Raimundo Marti

[\[24\]](#)

. Os polemicistas judeus não precisavam engajar-se com os seus próprios sistemas de crenças, porque seus interlocutores cristãos estavam interessados apenas no que os textos revelavam sobre o cristianismo. Desde que pudessem fornecer leituras razoáveis e alternativas, suas identidade e crenças judaicas não corriam muito perigo de ser afetadas.

Dados os interesses intelectuais comuns, não é nada surpreendente que as contínuas controvérsias dentro do campo judaico entre os cabalistas e os racionalistas também estivessem conectadas com a polêmica judaico-cristã. Por exemplo, Meir ben Simon de Narbonne também escreve contra os cabalistas em seu trabalho polêmico *Milhemet Mitzvah*, que incorpora discussões tidas por ele com o

Bispo e outros dignitários. Ele afirma estar escrevendo “para contradizer aqueles que falam mal de Deus e dos homens sábios que andam no caminho da Torá pura e que são tementes a Deus. E eles (os cabalistas) consideram-se sábios e inventam coisas, chegando perto da heresia, e pensam conseguir provas de seus ensinamentos no *Aggadot*, que eles interpretam incorretamente”.

[\[25\]](#)

Tanto os cabalistas como os cristãos estão usando o

Aggadot - Midrash

para promover seus objetivos e ambos são igualmente perigosos para os judeus. David Kimhi, que apoiava o estudo da filosofia, escreveu uma resposta à Cristandade, sendo também muito ativo na tentativa de combater a difusão da Cabala. Mesmo dentro das fileiras dos cabalistas havia desacordo e controvérsia, o que vem à tona no comentário feito pelo enlevado cabalista Abraão Abulafia que, não

gostando dos ensinamentos sefiróticos teosóficos dos seus colegas, disse: “e portanto eu lhes digo que os cabalistas sefiróticos, pensando unificar o Nome (de Deus) e esquivar-se de todas as idéias de trindade, fizeram Deus em dez, e como os cristãos dizem que ele é três e os três são um, logo alguns dos cabalistas crêem e dizem que a Divindade são dez sefirot e que os dez são um”.

[\[26\]](#)

Solomon ibn Adret, cabalista e líder da comunidade catalã, era ativo tanto na tentativa de mitigar os males da especulação filosófica radical e os perigos que ela representava para o bem-estar da comunidade, quanto na resposta à polêmica cristã. Numa carta contra Levi ben Abraham de Villafranche, ele escreveu: “e a lei sua e de seus companheiros é pior que aquela das nações. Se os gentios

(querendo dizer cristãos) contestam e interpretam dois ou três versos de acordo com sua hermenêutica, ele e seus companheiros não deixam uma letra sequer da Torá (intacta) ... Há estrangeiro ou gentio ... que venha arruinar toda a Torá dizendo que Abraão e Sara são matéria e forma? ... e uma pessoa assim estaria devastando os fundamentos

(
kotsetz ba-neti'ot
)... e Deus sabe que é melhor, na minha opinião, ouvir isso de um cristão ou muçulmano que de um homem como ele". Na continuação da carta ele escreve: "e agora vejam, oh! vejam, o maior dos maiores, que escreveu um livro e fez dos nomes dos quatro reis os quatro elementos... e o que ele fará com os mandamentos da Torá? ... e essas pessoas são hereges em qualquer fé e sua excomunhão está gravada nos livros de todas as nações".

[\[27\]](#)

Numa carta aberta à comunidade de Montpellier, Solomon ibn Adret refere-se ao

que os cristãos teriam feito (e fizeram) às pessoas que apareciam fazendo tais observações: "... vejam como os cristãos punem seus hereges, ainda que tenham cometido uma só de tais heresias assim como esses homens expressaram em seus livros, pois se alguém se atrevesse a dizer que Abraão e Sara representam matéria e forma, eles cobririam-no de gravetos e queimariam-no até as cinzas. Todas as nações baseiam sua linhagem neles e essas pessoas dizem que eles não são nada além de símbolos!".

[\[28\]](#)

Também é importante nesse contexto que (tal como seu mestre e mentor, Nahmanides), Solomon ibn Adret afirme que nem todos os Midrashim são sagrados e que não se pode de forma alguma tomá-los pelo que aparentam ser

[\[29\]](#)

. Ele estava bem ciente de que tanto os cabalistas como os cristãos estavam usando os textos agádicos para levar adiante suas próprias causas, e ele queria que os que

tinham dúvidas voltassem aos fundamentos
judaicos

[\[30\]](#)

.

É somente nesse contexto flutuante e dinâmico que Raimundo Lúlio pode ser avaliado com precisão, visto que ao mesmo tempo em que estava ciente das correntes intelectuais do mundo cristão do norte, estava totalmente imerso no ambiente social, político e religioso da Coroa de Aragão e de seus arredores. Sua Arte apenas pode ser compreendida de fato se for vista como parte desse meio intelectual e, ainda que seu primeiro encontro com a universidade em Paris (1287-89) o tenha levado a realizar mudanças importantes na estrutura da Arte, seus preceitos e o método que a sustenta são produto do mundo mediterrâneo. Exposto com simplicidade, a combinação do racional e do místico, junto ao

desejo de debater e provar os mistérios da fé cristã, distancia Lúlio da metodologia escolástica de pessoas como Tomás de Aquino ou Raimundo Marti. O desenvolvimento de uma Arte que despreza textos autoritários sugere uma estrutura baseada em princípios que poderiam ser aceitos pelas três fés e depende do conhecimento e da utilização das tendências religiosas contemporâneas, o que fortemente coloca Lúlio no contexto da Coroa de Aragão do século décimo terceiro. A concentração de Lúlio em temas como as dignidades divinas, a estrutura interna de Deus e a relação entre Deus e a criação mostra sua percepção dos mesmos tópicos que estavam sendo contemplados e debatidos nos círculos judaicos (e muçulmanos) contemporâneos e sua compreensão dos obstáculos a superar para atingir a conversão. Lúlio sabia que os judeus e os muçulmanos estavam sendo desafiados por estímulos intelectuais similares aos dos cristãos e portanto, se apresentadas de maneira convincente, havia bases comuns o

suficiente para engajar-se no debate e provar a superioridade do Cristianismo. E foi a utilização desse conhecimento do Judaísmo e do Islamismo de então com o propósito da conversão que fez com que o desafio formulado por Lúlio fosse muito mais potente que aquele dos mendicantes.

Lúlio diferia de muitos dos seus contemporâneos envolvidos no trabalho de conversão por ser um autodidata e por sua formação vir principalmente do livro da vida, em vez dos livros dos teólogos e das universidades. Nascido por volta de 1232 em Maiorca (recentemente reconquistada dos muçulmanos por Jaime I), fazia parte da nobreza e cresceu numa importante cidade portuária com uma população de múltiplas culturas e

religiões. Judeus, cristãos e muçulmanos misturavam-se nas ruas e nos mercados, e ninguém com o agudo senso de observação de Lúlio poderia furtar-se a aprender muito sobre as crenças e os hábitos dos membros das outras fés [\[31\]](#). A conversão de Lúlio à vida religiosa, deixando a libertinagem e a mundanidade, foi o resultado de recorrentes visões do Cristo na cruz no canto de seu quarto. Sua criação de uma "nova" estrutura para o debate religioso foi novamente resultado de outra revelação divina cerca de nove anos mais tarde

[\[32\]](#)

. As visões, que ocorreram quando ele tinha mais de trinta anos, levaram-no a compreender que ele teria de dedicar sua vida a três coisas: a conversão dos

incrédulos, para a qual ele estava pronto a entregar sua vida; a fundação de monastérios onde pudessem ser ensinadas as línguas necessárias e a escrita de um livro contra os erros dos incrédulos

[\[33\]](#)

.

Esse livro era a estrutura da Arte, divinamente revelada a Lúlio, com a qual ele tinha certeza que convenceria os incrédulos quanto à verdade do Cristianismo [\[34\]](#). Essa “língua comum” era também a base para excursões a quase todos os campos medievais do conhecimento para mostrar como tudo era redutível ao princípio mais simples e geral – Deus. Em outras palavras, a Arte era

uma linguagem cujas gramática e sintaxe eram a estrutura dinâmica da criação; o verdadeiro conhecimento dela revelava a estrutura interna e eterna do divino.

Usando condições, regras e princípios gerais aceitáveis às três fés monoteístas, o Artista (quem pratica a Arte) descobriria a natureza inerente do ser supremo. De acordo com Lúlio, a religião que se mostrou verdadeiramente compatível com esta Arte divinamente inspirada era o Cristianismo. Em outras palavras, isso não significa que as outras fés estejam baseadas em falsas premissas, mas que elas não compreendem totalmente a linguagem da realidade. A disputa baseada na estrutura da Arte permitirá aos membros de cada fé explorar suas próprias doutrinas religiosas e aquelas das outras fés e, fazendo as perguntas

certas, chegar às conclusões necessárias.

Conseqüentemente, Lúlio estava tentando, de fato, criar uma estrutura por meio da qual pudesse ocorrer a disputa religiosa, e na qual os disputantes deveriam engajar-se entre si, em vez de fazê-lo com um texto autoritário [\[35\]](#)

. Concordando em disputar segundo os princípios, regras e condições da Arte, com a qual teriam poucas razões para discordar, os interlocutores estavam forçados a questionar e provar doutrinas centrais das suas fés, em vez de entregar-se

à em prática de sofisticada hermenêutica. Também lhes era pedido que examinassem suas concepções e sua compreensão da essência de Deus, da natureza divina e da relação entre Deus e a criação [\[36\]](#)

. Assim, de acordo com Lúlio, o uso correto da Arte levaria ao conhecimento e à identificação da estrutura trina e una da essência divina.

A primeira exposição da “forma e método” da Arte foi a *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (

Arte Concisa para encontrar a Verdade

), provavelmente em 1274. Antes disso, Lúlio havia escrito o *Llibre de Contemplació en Deu* (*Livro da Contemplação em Deus*), um gigantesco trabalho enciclopédico no qual examina a totalidade do ser (sensato e inteligível, humano e divino, visível e invisível). Nele a exposição lógica está misturada com clamores enlevados exaltações de êxtase de alegria e felicidade. Nesse trabalho encontram-se as sementes de todo o seu pensamento posterior, mas sem a organização e terminologia que forneceria a estrutura para a disputa

[37]

. A revelação divina no Monte Randa forneceu a Lúlio as ferramentas para organizar suas abrangentes idéias numa estrutura coerente. Essa estrutura seria continuamente redigida, refinada e melhorada ao longo dos trinta anos subseqüentes, sendo a última versão a *Ars Generalis Ultima*, escrita em 1305-8 juntamente à *Ars Brevis*, sua companheira mais curta e popular.

Como já foi mencionado, Lúlio estava

bastante ciente de que as questões referentes à natureza do divino e à relação de Deus com a criação estavam tomando as mentes dos seus contemporâneos religiosos. Ele estava certo que, se muçulmanos e judeus pudessem ser convencidos de que a essência divina deve ser internamente e eternamente trina e una e de que a encarnação era necessária, então eles teriam de admitir a verdade do Cristianismo e converter-se. Portanto, Lúlio baseou sua Arte na crença fundamental das três fés monoteístas, ou seja, que existe um Deus que é a causa de todas as coisas e que criou o mundo. A Arte gira em torno da figura A, um

círculo com uma série de letras distribuídas igualmente ao redor da circunferência, representando, na fase quaternária da Arte, os atributos divinos e, na fase ternária, junto com a figura T, os princípios da Arte que levam a Deus como sua expressão mais perfeita [\[38\]](#). Seja chamando-se

Dignitates,

Sefirot

ou

Hadras,

Lúlio propôs que toda discussão começasse a partir desses princípios mais gerais que todos crêem, em concordância e sem nenhuma contrariedade, como existentes em Deus. Dado que o mundo é criado na

imagem de Deus e citando a máxima neoplatônica “

Bonum est diffusivum sui

”

(a Bondade que necessariamente se difunde por si mesma), Lúlio sugeria que a criação é uma imagem dessas perfeitas dignidades divinas. Como Antônio Bonner pondera, a respeito de Lúlio: “cada uma das dignidades tem seu efeito no mundo de acordo com a capacidade individual da criatura para receber a imagem de Deus e com o grau da concordância da criatura com as dignidades”.

[\[39\]](#)

Conseqüentemente, tudo o que existe reflete a estrutura divina e,

demonstrando-se a estrutura do ser,
toma-se conhecimento do divino.

Usando aquilo a que Lúlio se refere como "a necessária razão" que é a forma da Arte, é possível descer do princípio mais geral, Deus, ao mais particular, ou subir do princípio mais particular ao mais geral. Assim a natureza ou a criação vira uma "*scala*", uma escada do ser, pela qual o homem pode subir da sensação ao conhecimento racional e deste à descoberta do "ser supremo em quem todos os nomes divinos coincidem ou se juntam".

[\[40\]](#)

As outras figuras da Arte, e particularmente a figura T, permitem ao intelecto examinar proposições variadas, afirmando-as ou negando-as, usando os diferentes elementos da criação como metáforas ou analogias. O que emerge é que o intelecto enxerga que a atividade dinâmica das dignidades na criação somente pode ser compreendida numa estrutura trina e una, e que o que é verdade da criação deve ser verdade de Deus. À forma amadurecida desse pensamento refere-se como a teoria dos correlativos da ação

[\[41\]](#)

▪

A última afirmação pode ser melhor explicada citando-se uma passagem da biografia bastante seletiva de Lúlio, narrada a “certos monges que eram seus amigos”, a qual exemplifica o uso da Arte por parte de Lúlio para propósitos de conversão. O diálogo aqui descrito teve lugar em Túnis em 1292, depois que Lúlio se havia recuperado de uma séria crise psicológica em Gênova que quase o levou a abandonar completamente sua missão. Chegando por fim a Túnis, Lúlio, de acordo com sua narração dos eventos, anunciou sua vontade de converter-se ao Islamismo caso os eruditos muçulmanos fossem capazes de provar conclusivamente

os alicerces da sua fé. Durante os poucos dias subseqüentes, numerosos estudiosos tentaram sua sorte, mas Lúlio pôde superá-los dizendo:

É apropriado para todos os homens sábios aceitar essa fé que atribui ao Deus eterno, no qual crêem todos os homens sábios do mundo, a maior bondade, sabedoria, virtude, verdade, glória, perfeição, etc., e todas essas coisas na maior igualdade e concordância. E mais

digna de louvor é essa fé em Deus, que estabelece a maior concordância ou acordo entre Deus, que é o mais alto e a primeira causa, e Seu efeito.

Porém, como resultado do que vocês me apresentaram, eu vejo que todos vocês, sarracenos, que pertencem à religião de Maomé, não compreendem que nas Dignidades Divinas mencionadas e em outras similares, existem atos característicos, intrínsecos e eternos, sem os quais as

dignidades seriam inúteis, e isso desde toda a eternidade. Os atos da bondade, eu os chamo bonificativos (*bonificativum*), bonificáveis (*bonificabile*) e bonificantes (*bonificar*), enquanto aqueles da grandeza são magnificativos, magnificáveis e magnificantes, e assim sucessivamente para as dignidades antes mencionadas.

Mas considerando-se, como eu já

vi, que vocês atribuem esses atos a apenas duas dignidades ou razões divinas, quer dizer, à sabedoria e a vontade [\[42\]](#), fica então claro que vocês deixam as outras dignidades supra-citadas num estado de inatividade, estabelecendo conseqüentemente desigualdade e desacordo entre elas, o que não está certo. Assim, por meio dos atos substanciais, intrínsecos e eternos das Dignidades, Razões ou Atributos, vistos de forma igual e concordante, como deveriam ser, os Cristãos provam claramente

que numa essência e natureza Divina simples e completa existe uma Trindade de indivíduos, especificamente o Pai, o Filho e o Espírito Santo

[\[43\]](#)

.

Lúlio teve sorte de escapar com vida desse embate, pois havia muçulmanos importantes que pediram sua execução.

Finalmente, ele foi embarcado, indo embora de Túnis com ordens expressas de nunca mais voltar.

Porém, o que fica imediatamente aparente dessa disputa é a vontade de Lúlio de embrenhar-se nos mistérios da fé cristã e prová-los conclusivamente. Ele começa do que é comum a todas as fés, as divinas dignidades, sendo capaz de mostrar aos muçulmanos, neste caso, que sua própria compreensão da existência das dignidades em Deus deve implicar uma estrutura trinitária. Assim, se se quer evitar mudanças na Divindade, então não há alternativa senão admitir a existência de uma tríade de

agente-paciente-ação dentro das dignidades, que é a essência divina. Esses correlativos da ação são imperativos ao explicar como a criação poderia ocorrer sem implicar uma mudança, num momento específico, à Divindade. Em outras palavras, para que a criação surja sem mudanças na Divindade, as dignidades deveriam ter estado ativas eternamente, e essa ação somente pode existir sem implicar em pluralidade se ela é trina e una.

Embora a passagem anterior seja citada num contexto relativo a sua missão com os muçulmanos, ela contém todos os elementos que fariam sua aproximação aos judeus igualmente potente. Estando ciente dos ensinamentos teosóficos a respeito do Sefirot como o aspecto revelado e criador da Divindade, aceito por muitos dos líderes da comunidade judaica com quem havia tido contato, Lúlio quis provar a eles que somente

precisavam dar mais um pequeno passo para enxergar a verdade essencial e a necessidade da Trindade. E, se a existência de uma estrutura trinitária dentro de Deus prova-se necessária, então o resto dos ensinamentos cristãos também teria de ser reconhecido como verdadeiro, seguindo-se a conversão.

Embora não fosse

direcionado especificamente para os judeus, o *Libre de Déu*

parece ser uma reflexão fiel sobre a postura de Lúlio para com eles. O trabalho foi escrito em 1300, logo depois de ter sido dada a Lúlio, por parte de seu mentor Jaime II, a licença para pregar nas sinagogas da Coroa de Aragão. Não foi escrito em forma de diálogo, mas está dividido em duas seções

principais, a primeira tratando de Deus de acordo com Sua essência, propriedades, dignidades e seus atos, e a segunda parte concernindo a Cristo e à Encarnação. Lúlio escreveu na introdução: “Este livro é muito útil para [adquirir] o conhecimento, e é possível estudá-lo num curto período... e ainda, com ele, pode-se disputar com os não crentes, demolindo os erros

e objeções que eles têm contra a fé cristã, contra os quais, usando este livro, podem-se formular (contra) objeções e provas que eles não poderão derrubar usando a razão”.

[\[44\]](#)

Lúlio começa, como em outros trabalhos, provando que deve existir um Deus

que está a máxima distância da contrariedade e do mal, sendo a mais perfeita infinita bondade, grandeza e todas as outras dignidades [\[45\]](#). Todas as dignidades devem ser iguais em essência e natureza. Caso contrário, seriam acidentes: em outras palavras, incapazes de existir em si mesmas, por si mesmas e sendo,

portanto, imperfeitas.
Assim, cada dignidade inclui e é essencialmente identificada com todas as outras dignidades. Lúlio continua, então, falando sobre os atos das dignidades, “sem os quais nenhuma das dignidades pode ser soberana. A bondade, por exemplo, sem *bonific*
ar [seu

ato], poderia ter uma natureza inativa, o que seria maléfico e, como resultado, ela [a bondade] não seria soberana”, acontecendo similarmemente para todas as outras dignidades

[\[46\]](#)

. Lúlio continua dizendo ser Deus a substância que é a natural bondade, grandeza, etc., e fornece

uma lista de dez
dignidades divinas, em vez
das nove que se costuma
encontrar nos seus
trabalhos, sendo igual,
obviamente, ao número do
Sefirot

[\[47\]](#)

.

Na passagem seguinte,

Lúlio explica como a unidade de Deus apenas pode ser una na trindade. Quando pensado no contexto da disputa com os judeus, estes deveriam, então, pensar sobre (e explicar muito cuidadosamente) sua própria concepção da unidade de Deus. Os contemporâneos cabalistas de Lúlio tinham

clareza total sobre o fato de Deus ter sabedoria ou vontade eternas; surge então esta pergunta: como podem esses atributos existir sem contradizer a unidade perfeita e simples da Divindade? Os relatos de Lúlio parecem fornecer uma explicação compreensível que permitirá a existência desses atributos sem, ao

que parece, contradizer a
unidade divina:

Deus compreende que
Sua unidade é integral, e
Ele não poderia
compreender que Sua
unidade é integral sem
ter a natureza de *unient*,
unit

e

unir

, porque sem elas Sua natureza não teria força natural, ou concordância, igualdade, virtude, glória ou bondade naturais. O divino tem, portanto, unidade, que é a natureza integral de

unient

,

unit

e

unir

, tal que um é de um,
como luz de luz; em
outras palavras, que

unit

(paciente) é de

unient

(agente) e

unir

(ato de unidade) é de

ambos os dois. E o

unir

é, pelo caminho de

geração,

o Pai e o Filho, e é o Pai

e o Filho porque nessa

geração (

engenrar

) e unificação (

unir

) o Filho é do Pai, o Pai

gerando o Filho de Si

mesmo e não de outro e
cada uma [das pessoas]
é uma propriedade
pessoal individual e
juntas são uma
propriedade comum da
qual procede uma
propriedade pessoal
individual denominada
espiração passiva (
espiracio
) pelo [ato] da unificação

(
unir
) e a expiração (
expirar
) , em que
unir
e
expirar
são o Pai e o Filho
através da expiração
comum e, portanto, o
expirar

e o

unir

são um, de acordo com a
propriedade comum, e
são diferentes na
propriedade individual

[\[48\]](#)

▪

Conseqüentemente, a

própria unidade de Deus depende dessa trindade, sem a qual seria impossível atribuir a Deus quaisquer atributos sem contradizer essa unidade. Portanto, quando mis adiante no trabalho Lúlio pergunta “de que quantidade é Deus?”, ele pode responder: “Deus é uma

substância sem
acidentes. E, sendo a
quantidade um acidente,
Deus não pode ser um
número baseado na
quantidade e, além do
mais, porque Deus é
infinito e substância
eterna, não existe lugar
Nele para quantidade,
seja de acordo com
extensão, virtude ou

tempo. E porque Deus não é consistente com quantidade, Deus o Pai, sem quantidade, produz e gera Deus o Filho eternamente e infinitamente, e o Pai e o Filho, sem quantidade, respiram (*espiren*) o Espírito Santo pelo [atos de] *infin*
ir e

eternar

”

[\[49\]](#)

. Em outras palavras, se para que Deus seja uma unidade Ele deve ser uma trindade de operação eterna, então as pessoas da Trindade não são quantidade na divindade porque elas são a estrutura e

unidade essencial de Deus.

Pode-se quase imaginar
o diálogo entre Lúlio e
seu opositor judeu como
sendo mais ou menos
assim:

Raimundo: “... Agora eu demonstrei conclusivamente a necessária existência de uma Trindade nas dignidades divinas, as quais são a essência integral de Deus e, portanto, a verdade da fé cristã.”

Solomon: “Ah, mas o que você mostrou é que Deus não é um ser perfeito simples, que existe uma pluralidade de pessoas nas dignidades (sefirot). Nós cremos que Deus é um ser eterno e

simples com Suas dignidades (sefirot)”. .

Raimundo: “Escute com atenção, a trindade não é uma pluralidade porque é a própria essência

da unicidade e simplicidade de Deus. Sem esse relacionamento trinitário, Deus não poderia ser um em perfeita simplicidade e essa relação eterna e interna é o que nós cristãos

chamamos a
Trindade: Pai, Filho
e Espírito Santo”.

Solomon: “Hmm,
dê-me um
momento para
pensar sobre

isso...”

Lúlio pode então
explicar a natureza
da criação de uma
maneira que tende
bastante ao

enfoque
cabalístico: “Deus
tem um modo e
uma ordem
particular para
criar o mundo,
com a maneira e a
ordem das Suas
dignidades, as

quais requerem
atividade (*obra*) e
ordem nas
criaturas... e
porque a atividade
e a ordem de
Deus são
grandiosas e boas,
Ele criou criaturas

boas e grandiosas,
que são boas e
grandiosas por
natureza. E, se for
assim, então Deus
criou por esta
razão e ordenou
criar o mundo na
ordem e maneira

das Suas
dignidades e da
sua operação”

[\[50\]](#)

. Em outras
palavras, a criação
em si é um
espelho da
estrutura divina e

é fluxo da
operação eterna
das dignidades (ou
sefirot) na criação.

Esse ataque muito

bem pensado
contra os
ensinamentos
judaicos
contemporâneos
não poderia ficar
sem resposta. O
que Lúlio havia
feito foi pegar os

ensinamentos
teosóficos judaicos
sobre o Sefirot
como a face
revelada e criativa
da Divindade,
mostrando como
por necessidade,
para que Deus

seja uma unidade,
deveria haver uma
relação trinitária
entre eles.

Psicologicamente,
isto foi muito
potente porque
Lúlio não estava
negando os

ensinamentos
judaicos, somente
aumentando-os e
levando-os a sua
conclusão lógica.
Isso poderia
bastar para levar o
judeu com dúvidas
em direção ao

Cristianismo.
Caberia, portanto,
a um dos
interlocutores
judaicos de Lúlio,
o já mencionado
Solomon ibn
Adret, trazer o
potencial apóstata

de volta às bases do Judaísmo. Em outras palavras, o que Solomon ibn Adret fez foi minar as conclusões de Lúlio, mostrando que não eram a única explicação

possível. Fazendo
isso, ele poderia
gerar dúvidas
quanto à verdade
das afirmações de
Lúlio, fazendo com
que os judeus
reexaminassem
tais argumentos e,

como ibn Adret
escreveu na
passagem citada
no começo deste
texto: “Isso lhe
deveria ser
ensinado
[argumentos] e ele
deveria estudá-los

e interiorizá-los em seu coração [a alma] muitas e muitas vezes, testando-os com fé até descobrir se são verdadeiros, e se não são refutáveis. Porque,

sem isso, estaria
faltando
integridade a uma
pessoa para trocar
seu Deus
baseando-se em
argumentos
fracos, e nem
mesmo

argumentos
sólidos deveriam
[fazer] com que
ele [se converta]
até que os tenha
investigado e
achado que não
há mais espaço
para dúvida.” Em

outras palavras, a conversão deveria estar baseada não num bom argumento, mas na convicção e, de acordo com ibn Adret, não se pode ter certeza da

veracidade das
afirmações de
Lúlio.

Ibn Adret baseia
sua resposta às
afirmações de

Lúlio em duas fontes bastante conhecidas da polêmica cristã contra o Judaísmo, textos que Lúlio deve ter conhecido e

poderia ter usado
como o ponto
inicial na
explicação de
suas idéias: “O
erudito cristão
pergunta a
Solomon ibn

Adret: “Nas orações, o nome de Deus é mencionado três vezes no *Shema*, o que pareceria implicar o oposto da sua afirmação.

Pois a Trindade é
indicada quando
lá se diz “O
Senhor nosso
Deus o Senhor” e
depois implica-se
na completa
unidade quando

se diz “Um”. Além
do mais, no
Midrash [Salmos
50:1] se diz “
*El Elohim
Yahweh*
falou a chamou-a
terra”. Por que

foram
mencionados
aqui esses três
nomes?

Para implicar que
Deus criou Seu
mundo com três
atributos (

midot

)”.

[\[51\]](#)

O erudito cristão
está sugerindo
que dentro de
cada Sefirah,
existem os três

atributos
correlativos, quer
dizer, a Trindade,
a qual permite
que a Divindade
esteja ativa na
criação.

Solomon ibn
Adret respondeu:

E sobre o que os
Rabinos
disseram no

Midrash, que
com esses três
atributos (*midot*)
Deus criou o
mundo, com os
atributos

EI

,

Elohim

e

Yahweh

, saiba

[\[52\]](#)

, que existem
três atributos:
julgamento,

misericórdia e
um terceiro que
é a conjunção
total (
mezugah
) do raciocínio e
da misericórdia.
E saiba que é

impossível que o
mundo fique
perfeito, e para
esse propósito
foi criado, com
somente os dois
primeiros
atributos

sozinhos. Se o mundo tivesse sido criado somente com o atributo do Julgamento em separado, não poderia ter

existido nem por
um momento, já
que no existe
nenhum homem
justo no mundo
que possa fazer
sempre o bem e
nunca pecar. E

se ele pecou, o
atributo do
Julgamento teria
agido de
imediatamente,
destruindo-o [o
mundo], suas
árvores, suas

pedras e o
mundo teria
virado um
deserto... E se o
mundo fosse
criado somente
com o atributo
da Misericórdia

total, tudo seria
igual, o bem e o
pecado, e não
haveria diferença
entre quem
acatou a lei de
Deus e quem a
transgrediu e

não haveria
julgamento
porque o atributo
da Misericórdia
perdoaria todas
as
transgressões, e
isso negaria a

razão da criação,
porque as
criaturas foram
criadas para
adorar a Deus,
escolhendo o
bem e odiando o
mal

[53]

▪
Conseqüentem
ente, é impossível
para qualquer
pessoa ter
qualquer
concepção da

verdadeira
intenção da
criação [do
mundo] até [que
compreenda
que] foi criado de
um atributo que
incorporou os

outros dois
atributos, para
estender Sua
misericórdia ao
pecador, que
talvez se
arrependa e será
sarado. E se ele

ainda não se
arrepende, a
punição
acontecerá neste
e no próximo
[mundo], e esta
é a Verdade e
está correta. E o

nome

Elohim

representa o
atributo do
Julgamento
completo. E o

nome

Yahweh

, o atributo da
Misericórdia
completa. E o
nome

EI

é o atributo da
total conjunção (
mezugah

) de ambos

[\[54\]](#)

▪

A seleção da
terminologia feita

por Solomon ibn
Adret não deve
ser vista como
acidental e deve
ser visualizada
no contexto total
da sua pergunta
e da maneira

como se trata o
texto Midrástico.
O uso da raiz
hebraica *mzg*
(conjunção) para
descrever o
relacionamento
entre os dois

atributos em
oposição e o
terceiro, é uma
adaptação por
parte de
Solomon ibn
Adret da
terminologia

Luliana, visando
refutar Lúlio.
Para Lúlio, a
idéia de
conjunció
ou
composta
é de grande

importância,
visto que ajuda a
explicar a
relação entre as
diferentes
pessoas da
Trindade e sua
obra

eterna nas
dignidades, e era
uma refutação
da sua sugestão
de que os três
nomes de Deus
concordassem
com sua

intrínseca
estrutura
trinitária das
dignidades que
Solomon ibn
Adret queria
atingir. Solomon
ibn Adret,

compreendendo
os perigos
inerentes aos
ensinamentos de
Lúlio, explicava
que os três
nomes não
representam as

operações
internas das
dignidades, o
que permite que
se realize a
criação, mas que
referem-se a três
diferentes

sefirots, sem os
quais a criação
teria sido
impossível e o
mundo não
poderia ter
existido. Ainda
que isso não

pareça refutar
diretamente a
Lúlio, trouxe
alguns judeus
duvidosos de
volta a bases
que ele
compreendia e

dentro de cujos
parâmetros ele
poderia imaginar
a unidade de
Deus sem uma
estrutura
trinitária.

Isto fica
esclarecido na
continuação da
passagem em
que Solomon
ibn Adret parece
aceitar a
estrutura

trinitária de
Lúlio. Ele
escreve:

E o que depois

será revelado a
você é o que
está escrito no
começo da
Torá, “No dia *Y
ahweh*
, nosso Deus

fez o céu e a
terra” (Gênesis
2:4), teria sido
possível
escrever o
nome [de Deus]
e, como se

sabe, ele inclui
tudo, como por
exemplo,
quando você
pronuncia [a
palavra]
“homem”

dizendo que
incluiu tudo o
que há na
definição de
homem... mas
se você tenta
mencionar

todas as partes
das quais é
composto o
homem, você
não tem
escolha senão
mencionar

todas as
diferentes
partes das
quais é
composto.
Portanto, ao
falar sobre as

particularidades
dos atributos
com os quais
foi criado o
mundo, de
acordo com
sua teoria,

seria
impossível
mencionar
somente dois e
deixar fora o
terceiro. Mas,
de acordo com

o que expliquei,
é correto e
apropriado
fazê-lo. É
possível ter os
dois atributos,
quer dizer, o

atributo da
Justiça e
aquele da
Misericórdia,
juntos sem
trazer, por
necessidade,

esta terceira
conjunção,
contendo os
outros dois por
necessidade?
Assim, algumas
vezes Ele

[Deus]
mencionará a
cada um pelo
nome, como
em “
EI
,

Yahweh

,

Elohim

falou e

chamou-a

terra”, como

expliquei, e

algumas vezes
Ele [Deus]
enumerará dois
atributos, o que
implica, por
necessidade,
na conjunção

do terceiro
pelos outros
dois, como está
escrito, “No dia
Yahweh
, nosso Deus
fez o céu e a

terra”

[55]

▪

Solomon ibn

Adret está
dizendo que se
os três nomes

EI

,

Elohim

, e

Yahweh
representam a
estrutura
trinitária interna
das dignidades
que permitem
que a criação

ocorra, como
Lúlio pretende,
então todas as
vezes que a
Bíblia falar
sobre Deus
criando e um

desses nomes
aparecer, todos
os três nomes
deveriam estar
lá. Se não
aparecem os
três nomes,

então se
destrói a teoria
dos correlativos
de Lúlio,
porque está
faltando um (ou
dois) dos

elementos
dessa atividade
eterna dentro
das dignidades,
permitindo que
ocorra a
criação. Para

Lúlio, todas as
três pessoas
são essenciais,
enquanto que,
segundo
Solomon ibn
Adret, de

acordo com
nossa
compreensão,
esses nomes
divinos
referem-se a
três diferentes

sefirots, os
quais são
importantes
para o ato da
criação e,
sendo o
terceiro nome

mencionado ou
não, ainda é
inferido que
este deriva
necessariamente
e dos outros
dois. Portanto,

os três nomes
não implicam
numa estrutura
trinitária interna
e eterna dentro
do sefirot, mas
referem-se a

três dos dez
sefirots que
equilibram o
ato da criação
e,
conseqüentem
ente, não há

Trindade, mas
uma unidade
na Divindades

[\[56\]](#)

. Assim,
fornecendo
uma explicação

alternativa
plausível, ibn
Adret esperava
gerar dúvida
suficiente
acerca das
afirmações

crístãs para
que elas não
fossem
aceitáveis nem
chegassem a
ser, com isso, a
base para a

conversão.

Quando (em
Florença, em
1486) o famoso

Conde de
Mirandola
vinculou a Arte
Iuliana e a
Cabala
abulafiana, ele
não estava

totalmente
errado. Pico fez
a conexão
entre os dois
fenômenos
pelas razões
erradas,

baseado-se
mais em
similaridades
externas, tais
como o uso de
notação das
letras e as

figuras, que no conteúdo [\[57\]](#).

Porém, como vimos, havia de fato uma íntima ligação entre a Arte e a Cabala

sefirótica. Nas
suas tentativas
de conversão
dos judeus,
Lúlio tratou de
mostrar como a
estrutura da

Divindade e o
sefirot devem
necessitar de
uma relação
trinitária interna
e, assim,
demonstrar a

verdade do
Cristianismo.
Em Paris, onde
Lúlio tentou
numerosas
vezes fazer
com que sua

Arte fosse
propagada e
ensinada, os
textos judaicos
pós-bíblicos
estavam sendo
usados de uma

maneira
diferente e com
propósitos
inovadores:
como um
baluarte para a
fé cristã. Havia

pouco interesse
nos
ensinamentos
judaicos
contemporâneos
e, portanto,
nenhum

conhecimento
da Cabala e
seu potencial
para a
conversão.
Conseqüentem
ente, as torres

de marfim da
universidade
falharam por
não apreciar os
trabalhos e o
método do
autodidata

mediterrâneo e,
pelo menos na
área da
conversão, o
enfoque dos
mendicantes,
diferentemente

da Arte de
Lúlio, manteve
o
posicionamento
da autoridade.

*
_ “Porque não
querem trocar
sua fé por outra,
mas seu crer
por um
entender”

[1] Vide E.
Longpre, “Le B.
Raymund Lulle
et Raymond
Marti O.P.”,
*Bolletti de la
Societat*

Arqueologica

Luliana

44, (1933) p.

270, reimpresso

em

Estudios

Lulianos

13, (1969) p.
199. Vide
também J. M.
Abun-Nasr,
*A History of the
Maghrib*
, (Cambridge

1975

2

) pp. 140-43.

[\[2\]](#) Vide *De
acquisitione
Terrae Sanctae*
, 3.1. pp.

127-27. “ ...

Istum fratrum et
suos socios ego
vidi. Ulterius
sciebat loqui
hebraico iste
frater et inter
alios. cum

quodam
Judaeo, valde
hebraico litterato
et magistro,
Barcinonae
frequentius
disputabat; qui
Judaeus

aliquoties mihi
dixit quod, si in
fide sua
promittebat se
intelligere quod
credebat, ipse
se faceret
christianum”.

[3]

Vide E.

Longpre, “Le B.

Raymund Lulle

et Raymond

Marti O.P.”, pp.

198-200, que

identifica o frade

como Raimundo
Marti e sugere
1268-69 como
uma data
possível;
S.W. Baron,
*A Social and
Religious*

*History of the
Jews*
, (Nova York e
Filadelfia
1983/2) vol. 9,
p. 281 e J.
Cohen, “The
Christian

Adversary of
Solomon ibn
Adret”,
*Jewish
Quarterly
Review*
71, (1980-81)
pp. 51-5. Vide

também

A. Bonner, L.,

“Apologetica de

Ramon Martí i

Ramon Llull

davant de

l'Islam i del

Judaisme”,

*El Debat
intercultural als
segles 13 i 14.
Actes de les
Jornades de
Filosofia
Catalana,
Gerona 25-27*

de abril de 1988

(Gerona 1989),
pp. 179-80.

[\[4\]](#)

*Libre de
convenientia
fidei et*

*intellectus in
obiecto, in
Raymundi Lulli
Opera omnia*
, [citado como
MOG] (editor) I.
Salzinger, 8
volumes (Mainz

1721-42), vol. 4,
XII, p. 2: 'quia
nolunt dimittere
credere pro
credere, sed
credere pro
intelligere'.

[\[5\]](#)

Disputatio fidei et intellectus

, MOG 4, VIII,

pp. 2-7. Aqui

Intelecto conta a

história acima

mencionada

acerca do

missionário
(provavelmente
Raimundo Marti)
que consegue
convencer um
dirigente político
muçulmano
acerca dos

erros do
Islamismo, mas
não é capaz de
provar as
verdades cristãs
e assim ganha o
ódio do líder
político, que

sente ter
perdido tudo
sem ter ganho
nada'.

[6]

Teshubot
ha-Rashba
(The Response)

of Solomon ibn
Adret), (editor)
C. Dimitrovski, 2
volumes,
Jerusalem
1990), vol. 1, p.
215. É
interessante

notar que no
seu

*Commentary on
the Legends in
the Talmud*

, (editor)

L.A. Feldman,
(Jerusalem

1991) p. 103,
ibn Adret parece
inferir a
afirmação
oposta,
'Qualquer coisa
recebida ou
aceita via uma

profecia não
será contradita
pela razão,
porque a razão
é inferior à
profecia', e na p.
105 diz que 'a
tradição

recebida não
deveria ser
abandonada,
ainda que o
raciocínio
filosófico prove
que está
errada'.

[7]

C. H. Haskins,
*The
Renaissance of
the Twelfth
Century*
, (Cambridge,
Mass. 1927);

R.L.Benson;
G.Constable
(editores),
*Renaissance
and Renewal in
the Twelfth
Century*
, (Cambridge,

Mass. 1979) e
G. Constable,
*The
Reformation of
the Twelfth
Century*
, (Cambridge
1996). Vide

também I.G.
Marcus, 'The
Dynamics of
Jewish
Renaissance
and Renewal in
the Twelfth
Century', em

M.A. Signer e J.
Van Engen
(editores),
*Jews and
Christians in
Twelfth-Century
Europe*
, (Notre Dame

2001) pp. 27-45.

[\[8\]](#)

Para uma
valiosa visão
geral da filosofia
judaica na Idade
Média, vide C.

Sirat,
*A History of
Jewish
Philosophy in
the Middle Ages*
, (Cambridge
1985).

[\[9\]](#)

Vide entre outros M.D. Chenu, Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological

Perspectives in
the Latin West,
(Chicago 1968).

[\[10\]](#)

Acerca da
essência da
cabala, vide G.
Scholem,

Major Trends in Jewish

Mysticism

, (Nova York
1961) e seu

Origins of the

Kabbalah

(Princeton

1987). Vide também M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven e Londres 1988) e E. Wolfson,

*Through a
Speculum that
Shines: Vision
and Imagination
in Medieval
Jewish
Mysticism*
, (Princeton

1995).

[\[11\]](#)

Vide, por exemplo,
Nahmanides,
*Commentary on
the Torah*
, (editor) C.D.

Chavel,
(Jerusalem
1959-60) vol. 1,
p. 9, ' ...[e este
tema] não será
conhecido na
sua totalidade,
senão na base

da tradição
recebida (
Ha-kabbalah
) indo até
Moisés pela
boca do
Todo-Poderoso.
..' ou 'Não se

pode conseguir
o conhecimento
da verdade total
sobre estes
temas e sobre
outros como
eles, senão da
tradição

recebida (*kabbalah*) ...e isto é receber de alguém que recebeu (*mekabel mi-pi mekabel*)

) remontando
até bem antes
de Moisés, indo
até a boca do
'Todo-Poderoso'.
Nahmanides,
*The Writings of
Nahmanides*

, (editor) C.D.
Chaves,
(Jerusalem
1963-64) vol. 1,
p. 190. Vide
também p. 170
onde ele fala
sobre os

Rabinos do
Talmud como
possuindo ‘toda
a tradição
recebida’ (
*mekubalim
ba-kol*
). Para

Nahmanides,
como para
outros
cabalistas no
século décimo
terceiro, o uso
do termo
'cabala' não

implica somente
o significado
que se lhe dá
hoje, mas
refere-se
também, como
se sugere aqui,
à corrente

tradicional de
transmissão
desde Moisés
até os dias de
hoje, e implica
também o
significado
místico. Para

alguns
exemplos disso,
vide E. Wolfson,
'By Way of
Truth: Aspects
of Nahmanides'
Kabbalistic
Hermeneutic',

AJS Review

14, (1989) p.

163.

[\[12\]](#)

De Bernard de
Clairvaux, que
fez oposição
com eruditos

como Abelardo,
indo até São
Boa-Ventura e
Pedro João
Olivi, que opôs
a filosofia
radical como
dividindo

internamente a
Igreja.

[13]

Que os próprios
cabalistas
estavam cientes
da inovação
ficou claro na

sua afirmação
acerca de que
os primeiros
cabalistas como
Abraão ben
David e Isaac, o
Cego
receberam

giluy Eliyahu
, a aparição do
Elias, que lhes
revelou
ensinamentos
escondidos. A
necessidade de
justificar os

ensinamentos
em termos de
revelação indica
certamente uma
percepção da
potencial
oposição a
alguns desses

ensinamentos.
Vide meu 'Elijah
and a Shepherd:
The Authority of
Revelation',
Studia Lulliana
34, (1994) pp.
93-102.

[14]

Sua análise
encaixa-se bem
com o que foi
escrito por
alguns sobre as
mudanças
significativas

que estavam
ocorrendo no
século doze, o
que fez
insustentável
para muitos a
compreensão
agostiniana da

posição dos
judeus na
sociedade
cristã. Vide R.I.
Moore,
*The Formation
of a Persecuting
Society: Power*

*and Deviance in
Western Europe
950-1250*
, (Oxford e
Cambridge,
Mass. 1987); A.
Funkenstein,
'Changes in the

Patterns of Christian Anti-Jewish Polemics in the 12 th Century' (hebraico),

Zion

33-4 (1968-9),

pp. 125-44,

‘Basic Types of

Christian

Anti-Jewish

Polemics in the

Later Middle

Ages',
Viator 2
, (1971) pp.
374-381 e seu
'Changes in the
Patterns of
Anti-Jewish
Polemics in the

Twelfth
Century', em B.
Lewis e F.
Niewöhner
(editores),
*Religiongespräche
im Mittelalter*
, (Wiesbaden

1991) pp.
93-114; A. Sapir
Abulafia,
*Christians and
Jews in the
Twelfth-Century
Renaissance*
, Londres e

Nova York
1995.

[\[15\]](#)

Vide Cohen,
*Living Letters of
the Law: Ideas
of the Jews in
Medieval*

Christianity
, (Berkeley
1999) pp.
147-66 e seu
'Scholarship and
Intolerance in
the Medieval
Academy: The

Study and Evaluation of Judaism in European Christendom', *American Historical Review*

91, (1986) pp.
592-613.

[\[16\]](#)

Para uma
observação
similar, vide
G.G. Stroumsa,
'Anti-Cathar

Polemics and
the
*Liber de Duobus
Principiis*
, em Lewis
(editor),
*Religionengespräch
he im Mittelalter*

, pp. 176-77.

[\[17\]](#)

Vide J. Cohen,
*The Friars and
the Jews*

, (Ithaca and
Londres 1982)
pp. 51-76. Vide

também R.
Chazan,
*Daggers of
Faith:
Thirteenth-Cent
ury Christian
Missionizing and
Jewish*

Response
, (Berkeley, Los
Angeles,
Londres 1989) e
para alguns dos
textos que
descrevem os
eventos em

Paris, H.
Maccoby,
*Judaism on
Trial:
Jewish-Christian
Disputations in
the Middle Ages*
, (Londres 1993)

pp. 153-67.

[\[18\]](#)

Vide S.

Simonsohn, The

Apostolic See

and the Jews -

Documents:

492-1404,

(Toronto 1988)

p. 184

[\[19\]](#)

Acerca do
Estatuto de
1243, vide
*Cortes de los
Antiguos Reinos*

*de Aragón y de
Valencia y
Principado de
Cataluña*
, vol. 1, (Madri
1896) pp.
217-18. Sobre
este tema vide

J. Riera i Sans, 'Les Llicències reials per a predicar a judeus i sarraïns (segles XIII-XIV)', *Calls*

2, (1987) pp.
113-19. Vide J.
Régné,
*History of the
Jews in Aragon*
, p. 69, n^o. 386
(25/10/1268).
Vide também p.

131, n°. 723
(19/4/1279). Em
1263, o Rei já
havia indicado
que os judeus
não tinham que
ir além dos
confins da

convocação
para ouvir a
pregação. Vide
J. Régné,
*History of the
Jews in Aragon:
Regesta and
Documents*

1213-1327
, (editor) Y.
Assis,
(Jerusalem
1978), p. 42, n.º.
217 (30/8/1263).
Vide também J.
Riera i Sans,

‘Les llicèncias
reais’, pp.
117-18. Pedro
III legislou
várias vezes
sobre este
tema, limitando
o número de

pe
soas
au
torizadas a
acompanhar os
frades de
catorze a
dezoito e,
eventualmente,
a somente

quatro. Vide
Régné,
*History of the
Jews*
, números 386
(25/10/1268),
735 (21/6/1279),
746 (8/10/1279).

[\[20\]](#) Vide O.
Limor, *The
Disputation of
Majorca 1286:
A Critical*

*Edition and
Introduction*
, 2 volumes,
(Ph.D.
Dissertation,
Hebrew
University)

Jerusalem 1984 [revisada e publicada como

*Die
Disputationen
zu Ceuta (1179)*

*und Mallorca
(1286): Zwei
antijüdische
Schriften aus
dem
mittelalterlichen
Genua*

, (Monumenta
Germaniae
Historica:
Quellen zur
Geistesgeschic
hte des
Mittelalters, vol.

15) Munich
1994]

[\[21\]](#) Jacob ben
Reuven, *Mil
hamot ha-Shem*
(Wars of the
Lord), (editor) Y.

Rosenthal,
(Jerusalem
1963) p. 8

[\[22\]](#)

Nahmanides,
*The Writings of
Nahmanides*
, vol. 1, p.

302-20 e uma
tradução ao
inglês em
Maccoby,
*Judaism
on Trial*
, p. 102-46

[\[23\]](#)

Vide D. Berger,
The
Jewish-Christian
Debate in the
High Middle
Ages: A Critical
Edition of the
Nizzahon Vetus,

(Philadelphia
1979)

[\[24\]](#)

Vide

Dimitrovsky,

Teshubot

ha-Rashba

, vol. 1, p.

159-221

[\[25\]](#)

G. Scholem, 'A
New Document
for the History of
the Origins of
the Kabbalah'
(hebraico), em

J. Fichman
(editor),
Sefer Bialik
, (Tel Aviv 1934)

p. 146

[\[26\]](#)

Vide

Ve-zot

li-Yehudah
, em A. Jellined,
Auswahl
Kabbalistischer
Mystik
, (Leipzig 1853),
p. 19
[\[27\]](#)

Dimitrovsky,
Teshubot
ha-Rashba
, vol. 1, pp.
381-83. Para
uma discussão
das limitações
da indagação

filosófica e da
relação entre a
revelação e a
razão, vide ibn
Adret,

*Commentary on
the Legends of
the Talmud*

, pp. 102-10

[\[28\]](#)

Vide

Dimitrovsky,

Teshubot

ha-Rashba

, vol. 2, p.

412-13

[29]

Vide The
Writings of
Nahmanides,
vol. 1, pp. 306,
308. Vide
Dimitrovsky,
Teshubot

ha-Rashba, vol.
1, p. 194 and
Commentary on
the Legends of
the Talmud, p.
48. Sobre este
tema, vide S.
Lieberman,

Shkiin: A Few Words on Some Jewish Legends, Customs and Literary Sources found in Karaite and Christian

Works,
(Jerusalem
1970/2) pp.
82-3; B.
Septimus, ‘
“Open Rebuke
and Concealed
Love”:

Nahmanides and the Andalusian Tradition', em I. Twersky (editor), Rabbi Moses Nahmanides:

Explorations in
His Religious
and Literary
Virtuosity,
(Cambridge,
Mass. 1983) pp.
12-14, 17-22; M.
Fox,

‘Nahmanides on the Status of Aggadot: Perspectives on the Disputation of Barcelona, 1263’, Journal of Jewish Studies

40, (1989) pp.

95-109;

Wolfson, 'By the
Way of Truth'

pp. 153-78,

entre outros.

[\[30\]](#)

Vide ibn Adret,

Commentary on the Legends of the Talmud, p. 27

[\[31\]](#)

Vide E. Lourie,
'Anatomy of
Ambivalence:

Muslims under the Crown of Aragon in the late Thirteenth Century', em *Crusade and Colonisation : Muslims,*

*Christians and
Jews in
Medieval
Aragon*
, (Variorum
Reprints,
Aldershot 1990)
VII, pp. 1-77; Y.

Baer,
*A History of the
Jews in
Christian Spain*
, vol. 1,
(Filadelfia
1992/2) pp.
189-242 e D.

Abulafia,
*A Mediterranean
Emporium: The
Catalan
Kingdom of
Majorca*
Cambridge
1994), pp.

75-99. Acerca
da comunidade
judaica em
Majorca, vide A.
Pons,
*Los Judíos del
Reino de
Mallorca*

*durante los
siglos XIII y XIV*
, 2 volumes
(Palma 1984) e
J.N. Hillgarth,
'Sources for the
History of the
Jews of

Majorca',
Traditio

50, (1995)

páginas. 334-41

[\[32\]](#)

O próprio Lúlio

usou

frequentemente

o adjetivo 'novo'
para descrever
o que estava
fazendo. Por
exemplo, sua
Lógica Nova
e outros
trabalhos tais

como

Tractatus Novos

de Astronomia

e

Rhetorica Nova

. Vide a

introdução de A.

Bonner à

Lógica Nova
de Raimundo
Lúlio (Palma
1998) pp.
XXI-XXIII. Lúlio
sabia que
estava
montando algo

novο, ο que
pode ter sido a
razão pela qual,
a partir de 1295
e de uma
maneira sutil na
Vita Coeatanea
(1311), ele

afirme que a
Arte era
revelação
divina. Vide A.
Bonner, 'Ramon
Llull: Autor,
Autoritat i II

×

luminat', In
Actes de l'Onze
Col

×

loqui

Internacional de

Llengua i

Literatura

*Catalanes,
Palma
(Mallorca) 8-12
de setembre de
1997*

, (Barcelona
1998) pp. 46-7

[\[33\]](#)

Lúlio ditou uma biografia muito seletiva um pouco antes de se preparar para ir ao Congresso de Viena em 1311. A

Vitra Coeatanea
foi traduzida
para o inglês
com extensas
notas e
informação
adicional por A.
Bonner,

‘Selected Works
of Ramon Llull’,
2 volumes
(Princeton
1985), vol. 1,
pp. 3-52 [citado
a seguir como
SWRL]. Para

um outro
resumo da vida
de Lúlio, vide J.
N. Hillgarth,
*Ramon Llull and
Lullism in
Fourteenth
Century France*

, Oxford 1971
[traduzido para
o catalão com
algumas
adições,
*Ramon Llull i el
naixement del
lul-lisme*

, Barcelona
1998]

[\[34\]](#)

Vide a
Vita Coetanea
, SWRL 1, pp.
22-23. A
afirmação de

Lúlio quanto à
revelação divina
é muito similar
àquela dos
cabalistas, que
também
difundiam idéias
novas e

revolucionárias,
embora as
apresentassem
como
tradicionais e
antigas,
simultaneamente
e nas

comunidades do Sul da França e na Coroa de Aragão. Vide H. Hames 'Elijah and a Shepherd: The Authority of Revelation',

Studia Lulliana

34, (1994) pp.

93-102 e

The Art of

Conversion:

Christianity and

Kabbalah in the

Thirteenth

Century

, (Leiden 2000)

pp. 31-82

[\[35\]](#)

Vide A. Bonner,

‘L’Art Iul

×

liana com a

autoritat
alternativa',
Studia Lulliana
33, (1993) pp.
15-32

[\[36\]](#)

Pelo menos nos
seus primeiros

trabalhos, Lúlio
teve a visão de
um aspecto
mais
participativo
quanto ao
debate, porque
à medida que as

partes
progredissem
em prol da
verdade (cristã),
elas
transcenderiam
tanto o
conhecimento

sensitivo como
o racional, e a
verdade seria
compreendida
através da
cognição
mística. Vide H.
Hames,

‘Conversion via
Ecstatic
Experience in
Ramon Llull's
*Llibre del gentil
e dels tres savis*
,
,
Viator

30, (1999) pp.

181-200

[\[37\]](#)

No seu trabalho
gigantesco, vide
J.E. Rubio,

*Les bases del
pensament de*

Ramon Llull
, (Valencia e
Barcelona 1997)

[\[38\]](#)

A fase
quaternária da
Arte acontece
ao redor de

1274-1289 e a
fase ternária ao
redor de
1290-1308. Vide
A. Bonner,
SWRL 1, p.
55-56.

[\[39\]](#)

Vide A. Bonner,
SWRL 1, p. 60

[\[40\]](#)

Vide C. Lohr,
'Metaphysics',
em C.B. Schmitt
et al. (editores),
The Cambridge

*History of
Renaissance
Philosophy*
(Cambridge
1988) p. 541

[\[41\]](#)

Sobre a teoria
dos correlativos,

vide J. Gaya, La
teoria Luliana de
los correlativos;
Historia de su
formación
conceptual,
(Palma 1979)

[\[42\]](#)

Essas tríades
são encontradas
tanto no
Judaísmo como
no Islamismo.
Vide
Maimonides,
Guide for the

Perplexed
, (editor e tradutor) S. Pines, (Chicago 1963) 1:68, pp. 163-66, onde a tríade (Sabedoria)

maskil muskal
haskalah
é utilizada. Vide
também W.C.
Chittick,
The Sufi Path of
Knowledge: Ibn
al-`Arabi's

Metaphysics of Imagination

, (Nova York
1989) p. 106.

Vide C. Lohr,
'Ramon Lull's
Theory of
Scientific

Demonstration',
em K. Jacobi
(editor)
Argumentationstheorie:
Scholastische
Forschungen zu
den logischen

und
semantischen
Regeln
korrekten
Folgerns
, (Leiden 1993)
pp. 732-33 e
'Christianus

arabicus cuius

nomen

Raimundus

Lullus',

Freiburger

Zeitschrift für

Philosophie und

Theologie 31

, (1984) pp.

84-86

[\[43\]](#)

Traduzido por A.

Bonner, SWRL

1, pp. 34-35

[\[44\]](#)

Libre de Déu

, Obras 2, p.

273,

‘Aquest libre es molt util a saber,

e pot esser

sabut en breu

de temps... E

encara ab eyl

pot hom
contrastar ab
infaels,
destruent a eylys
les errors e
objeccions que
fan contra le fe
catholica, als

quals pot hom
fer per aquest
libre objeccions
e probacions,
les quals eyls
per raho no
poran destruir'.

[\[45\]](#)

Libre de Déu

, pp. 275-77.

Esta prova é

muita

anselmiana

quanto a seu

caráter , já que

Lúlio está

olhando a partir
do 'ser, quanto
a que não pode
existir um Ser
maior que esse
Ser'. Vide São
Anselmo,
Proslogion

, (tradução e
introdução) J.J.
Charlesworth,
(Notre Dame e
Londres 1979)
capítulos 2-4,
pp. 116-21.

[\[46\]](#)

Libre de Déu
, pp. 278-79,
'Sens aquests
actes neguna
dignitat no pot
esser soberina,
axi con bonea,
qui sens

bonificar hauria
natura ociosa, la
qual ociositat li
seria mal, ab lo
qual no poria
esser
sobirana...'.
[47]

Libre de Déu

, p. 289, 'Deus
es aquella
substancia qui
es natural
bonea, granea,
eternitat, poder,
saviesa,

volentat, virtut,
veritat, gloria e
compliment'.

[\[48\]](#)

Libre de Déu

, p. 294, 'Deus

enten que sa

unitat es

complida, e no
poria entendre
que sa unitat fos
complida sens
natura de
unient, unit e
unir, sens los
quals sa natura

no hauria poder
natural, ni
natural
concordança, ni
egualitat, virtut,
gloria e bontat.
Ha, donchs, la
divina unitat, qui

es compleda
natura de
unient, unit, e
unir, per la qual
u es de u, axi
con lum de lum,
ço es a saber,
que l unit es del

unient, e l unir
es d amdos. E l
unir per via de
generacio es lo
pare e l fill, e es
lo pare e l fill,
car en aquell
engenrar e unir

es lo fill del
pare, engenrant
lo pare lo fill de
si mateix e no
de altre; e
cascuna
singular
proprietat

personal e
ensemps son
una propietat
communa, d on
ix singular
propietat
personal,
appeylada

passiva
espiracio per
unir e espirar; lo
qual unir e
espirar son lo
pare e lo fill per
communa
espiracio. E

enaxi lo espirar
e l unir, segons
communa
proprietat, es
un, e segons
singular
proprietat es
altre'.

[49]

Libre de Déu

, p. 302, 'Deus
es substancia
sens negun
accident. E car
quantitat es
accident, Deus

no pot esser
quant per
quantitat. E
encara, car Deu
es substancia
infinida e
eternal,
quantitat en eylla

no ha loch, ni
segons
extensitat ni
vertut, ni segons
temps. E car en
Deu no cau
quantitat, Deu
pare, sens

quantitat,
produu e
engenra Deu fill
eternalment e
infinida; e I pare
e I fill, sens
quantitat,
espiren lo sanct

espirit per infinir
e eternar’.

[\[50\]](#)

Libre de Déu

, p. 323,

‘Deus ha

manera e orde

en crear lo mon

ab la manera e
orde de ses
dignitats, qui
requeren obra e
orde en les
creatures;... E
car la obra e
orde de Deu es

gran e bo, ha
creades
creatures bones
e grans, qui son
bones e grans
per natura.
On con ayço sia
enaxi, es,

donchs, Deus
per aytal fi
creador e
ordonat a crear
lo mon per orde
e manera de
ses dignitats e
de lurs actes'.

[51]

Dimitrovski,
*Teshubot
ha-Rashba*
, volume 1, p.
214. Este
Midrash é
mencionado

também no
Pugio Fidei
, porém, mais
uma vez não
existe
correlação entre
a discussão de
Marti e a

resposta dada
por Adret,
sugerindo que
Marti não estava
ciente da linha
mais mística
adotada por
Adret na sua

resposta lá.
Marti utiliza no
seu valor
expresso as
proprietates
da
sapientia
scientia atque

intelligentia
como
representando a
Trindade. Vide
Pugio fidei
adversus
Mauros et
Judaeos

, [Leipzig 1687
(edição facsímil
Farnborough
1967)], p. 494

[\[52\]](#)

Este é um termo
lingüístico
comum usado

para apresentar a idéia cabalística. Esta terminologia não é utilizada nos outros capítulos deste tratado.

[\[53\]](#)

Talvez, mais
uma vez neste
caso, ibn Adret
esteja brincando
com a
terminologia
Iuliana
comparando

DHM (a vontade
que ama ou
odeia) da alma
na Figura S.

Vide

Ars

Demonstrativa

, SWRL 1, p.

324. A escolha do bem ao invés do mal é o tema que se repete nos sermões de Lúlio no *Llibre de virtuts e de pecats*

, (editor) F.
Domínguez
Reboiras,
NEORL 1,
(Palma 1990)
sendo uma
parte integral da
estrutura do

Livro do Gentos e dos Três Sábios

▪

[\[54\]](#)

Dimitrovski,
*Teshubot
ha-Rashba*

, volume 1, p.

218. Vide

também

Commentary on

the Legends in

the Talmud

, p. 50, em que

ibn Adret traz de

novos este
ensinamento
começando
com: 'e há nisto
um segredo...',
quer dizer, está
revelando a
Cabala. Aqui,

porém, a terminologia é diferente. Ibn Adret não fala sobre o terceiro atributo como sendo a conjunção dos

outros dois, mas como 'incluindo' os outros dois. Isto indicaria a importância da terminologia na resposta ao erudito cristão, o

que fundamenta
ainda mais a
suposição de
que seja Lúlio,
já que ibn Adret
está usando a
terminologia
anterior. Vide

também o
*Libre d'amic e
amat*
, (tradução) E.
Bonner,
*Book of the
Lover and the
Beloved*

, em A. Bonner,
*Doctor
Illuminatus*
, (Princeton
1993) versículo
42, p. 194, 'as
chaves das
portas de

entrada ao amor
estão
associadas a
carinhos,
suspiros e
lágrimas...e as
portas de
entrada são

vigiadas pela
justiça e a
misericórdia'.

[\[55\]](#)

Ms. Oxford
Bodl. 1587,
folhas 93b-94
a

▪

[\[56\]](#)

Compare isso
com a forma
como Solomon
ibn Adret trata o
mesmo tema
dos nomes

divinos no seu
*Commentary on
the Legends in
the Talmud*

, um trabalho

direcionado

para uso

próprio. 'e neste

tema há um
segredo [quer
dizer, um
ensinamento
cabalístico]; e
você já conhece
o que
receberam

nossos Rabinos,
quanto a que
em todos os
lugares donde
diz

Elohim

, refere-se ao
atributo do

Julgamento e
Yud Vav Heh
ao atributo da
Misericórdia e
eles contêm
tudo, porque é
impossível que
exista este

mundo sem
esses dois
atributos,
porém, não só
com o
Julgamento ou
só com a
Misericórdia. E,

conseqüentemente, esses dois nomes não foram mencionados na Torá em relação à criação do mundo, até que

o céu e a terra e
tudo o que eles
contêm fosse
criado, porque
diz: “No dia
Yahweh, nosso
Deus fez o céu
e a terra”, e

nossos Rabinos
explicaram que
Ele disse o
nome completo
quando o
mundo estava
completado. E
para aqueles a

quem o Senhor
concedeu
conhecimento,
compreenderão
e tratarão
intelectualmente
a verdade do
que está no

potencial do
intelecto
humano para
atingir o
conhecimento
sobre a Sua
essência e
atributos'. Vide

*Commentary on
the Legends in
the Talmud*
, p. 50.

[\[57\]](#) Pico della
Mirandola,

Apologia
in
Opera omnia
, volume 1,
(Bâle 1572) p.
180. 'Unam
quae dicitur

hohmat

ha-zeruf

id est ars

combinandi et

est modus

quidam

procedendi in

scientiis et est
simile quid sicut
apud nostros
dicitur ars
Raymundi, licet
forte diverso
modo

procendant (o
que é chamado
hohmat
ha-zeruf
(revolução ou
combinação de
letras) é uma

Arte
combinatória e
é um método
para ganhar
conhecimento,
sendo similar
ao que nos

referimos como
a
Ars Raymundi
, embora
proceda de
uma maneira
muito diferente)'

Raimundo Lúlio e seus contemporâneos judeus

Geschrieben von: Administrator
Mittwoch, 15. Oktober 2008 um 10:52

