

Pontifícia Universidade Católica De São Paulo

PUC-SP

Alberto Diwan

**O Deus de Maimônides e as Provas de Sua Existência, Unicidade e
Incorporeidade no *Guia Dos Perplexos*.**

Mestrado em Filosofia

São Paulo

2023

Alberto Diwan

**O Deus de Maimônides e as Provas de Sua Existência, Unicidade e
Incorporeidade no *Guia Dos Perplexos*.**

Mestrado em Filosofia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Luiz Marcos da Silva Filho.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Luiz Marcos Silva Filho.

Prof. Dr. Bruno Conte.

Prof. Dr. Arthur Klik de Lima.

SÃO PAULO

2023

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 - processo número 88887.630877/2021-00.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001 – processo número 88887.630877/2021-00.

Alberto Diwan

O Deus de Maimônides e as Provas de Sua Existência, Unicidade e Incorporeidade no *Guia Dos Perplexos*.

RESUMO

A dissertação tem por finalidade investigar a teologia e filosofia de Maimônides relacionadas à Divindade, apresentadas no *Guia dos Perplexos*, especificamente na Parte I e Parte II da obra. Em especial, busca-se examinar como Maimônides intentou conciliar sua tradição religiosa à filosofia de cunho racionalista, fortemente inspirada em Aristóteles. Após estudar o Deus de Maimônides e as maneiras pelas quais o autor pretendeu harmonizar fé e razão, o trabalho se concentrará nas provas da existência, incorporeidade e unicidade divinas. Nessa parte, abordaremos as críticas que Maimônides tece contra os teólogos muçulmanos (*kalamitas*) e as provas por eles apresentadas, discorreremos sobre o conceito de demonstração adotado por Maimônides e exploraremos as vinte e seis proposições dos peripatéticos e os quatro argumentos desenvolvidos no *Guia dos Perplexos*.

Palavras-Chave: Maimônides. Filosofia medieval judaica. Aristotelismo. Kalam. Demonstrações. Deus.

Alberto Diwan

**The God of Maimonides and the Proofs of His Existence, Unity and
Incorporeality in the *Guide for the Perplexed*.**

ABSTRACT

This work aims to investigate the theology and philosophy of Maimonides related to the Divinity, presented in the *Guide for the Perplexed*, specifically in Part I and Part II of the book. In particular, it seeks to examine how Maimonides sought to reconcile his religious tradition with the philosophy of rationalist stamp, strongly inspired by Aristotle. After studying Maimonides' God and the ways in which the author tried to harmonize faith and reason, the work will focus on the issue of proofs of divine existence, incorporeality and oneness, in which we will address the criticisms that Maimonides weaves against Muslim theologians (Kalamites), we will discuss the concept of demonstration adopted by Maimonides and also explore the twenty-six propositions of the Peripatetics and the four arguments developed in the *Guide to the Perplexed*.

: Maimonides. Medieval Jewish philosophy. Aristotelianism. Kalam. Demonstrations. God.

Alberto Diwan

אלוהי הרמב"ם והוכחות הקיום, חוסר גוף וייחוד במורה נבוכים

תקציר

עבודה זו נועדה לחקור את התיאולוגיה והפילוסופיה הקשורים, המוצגת במורה נבוכים, במיוחד בחלק א' ובחלק ב' של הספר. בפרט, העבודה מבקשת לבחון כיצד ביקש הרמב"ם ליישב את מסורתו הדתית עם הפילוסופיה הרציונליסטית, בהשראתו של אריסטו. לאחר לימוד אלוהים של הרמב"ם והדרכים שבהן ניסה ליישב את האמונה וההיגיון, תתמקד העבודה בשאלת הוכחות הקיום האלוהי, חוסר גוף וייחוד, שבהן נתייחס לביקורות שהרמב"ם טווה נגד תיאולוגים מוסלמים קלמיתים נדון במושג ההוכחה שאומץ על ידי הרמב"ם ונחקר את עשרים ושש הטענות של הפריפטטים ואת ארבעת הטענות שפותחו במורה נבוכים.

מילות מפתח: הרמב"ם. פילוסופיה יהודית של ימי הביניים. אריסטוטליות. קאלאם. הפגנות. אלוהים.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. O DEUS DE MAIMÔNIDES	15
1.1 Linguagem Bíblica: Antropomorfismo e Interpretação Literal	15
1.2 Atributos Divinos e Via Negativa	20
1.3 Deus na Condição de O Intelecto, O Inteligente e O Inteligível, A Primeira Causa e o Agente, a Forma e a Finalidade Do Universo	29
2. EXISTÊNCIA, INCORPOREIDADE E UNICIDADE: A CRÍTICA AO KALAM E O CONCEITO DE DEMONSTRAÇÃO EM MAIMÔNIDES.	34
2.1 As doze proposições dos kalamitas	34
2.2 Os cinco métodos dos kalamitas para provar a unicidade de Deus	45
2.3 Os três métodos dos kalamitas para provar a incorporeidade de Deus	47
2.4 Síntese das críticas e o conceito de demonstração para Maimônides	49
3. EXISTÊNCIA, INCORPOREIDADE E UNICIDADE DE DEUS: VINTE E SEIS PROPOSIÇÕES DOS PERIPATÉTICOS E QUATRO ARGUMENTOS FILOSÓFICOS	59
3.1 As vinte e seis proposições dos peripatéticos	60
3.2 Notas introdutórias aos quatro argumentos filosóficos.....	66
3.3 A demonstração da existência incorpórea de Deus no primeiro argumento filosófico	71
3.4 A demonstração da unicidade de Deus no primeiro argumento filosófico	76
3.5 A demonstração da existência incorpórea de um único Deus no segundo argumento filosófico	77
3.6 A demonstração da existência necessária de Deus no terceiro argumento filosófico	79
3.7 A demonstração da existência incorpórea de um único Deus no terceiro argumento filosófico	83
3.8 A demonstração da existência incorpórea de um único Deus no quarto argumento filosófico	85
3.9 A demonstração complementar da incorporeidade e unicidade de Deus	87
CONCLUSÃO	90
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	92

INTRODUÇÃO

Antes de nos debruçarmos sobre o Deus de Maimônides e as provas de Sua existência, incorporeidade e unicidade desenvolvidas no *Guia dos Perplexos*, mister se faz compreender, a título de introdução, o papel desempenhado pelo *Guia* e a agenda filosófica de seu autor. Tal tarefa adquire certa complexidade quando recordamos que o filósofo Maimônides é também reconhecido como um dos mais importantes rabinos do judaísmo. Exímio talmudista, responsável por codificar e sistematizar a Lei Judaica em seu monumental *Mishne Torá*, o pensador ingressou nos anais da história da filosofia do judaísmo como o venerado *Rambam*, acrônimo de Rabi *Moshe ben Maimon*, e se consagrou como uma autoridade religiosa admirada por praticamente todas as correntes atuais do judaísmo¹. Muito embora o *Guia* tenha despertado intensa controvérsia e críticas de setores tradicionais do judaísmo, cujo infeliz ápice levou à queima de exemplares da obra no século XIII², o *Rambam* por fim foi recepcionado por seus pares judeus não como um dissidente ou herege, mas como uma das mais admiradas autoridades religiosas. Em paralelo, não se pode negar a incomensurável influência que a filosofia aristotélica exerceu sobre Maimônides³, o

¹ Maimônides não é considerado apenas uma autoridade respeitada, mas também inspira o próprio desenvolvimento contínuo da filosofia judaica. A afirmação de que toda tradição filosófica europeia consiste em uma série de “notas de rodapé à Platão” (atribuída a A.N Whitehead conforme citada na obra abaixo) pode ser aplicada ao lugar de Maimônides na tradição judaica. Para um estudo crítico sobre a adaptação e incorporação das obras de Maimônides por rabinos de diferentes posições, vide: DIAMOND, James. KELLNER, Menachem. *Reinventing Maimonides in Contemporary Jewish Thought*. Londres: The Littman Library of Jewish Civilization, 2019.

No prefácio da tradução do *Guia* para o português publicada por Yosef Flavio Horwitz, a única que reproduz a íntegra da obra, consta que entre os muitos pensadores influenciados diretamente por Maimônides estão Espinoza, em sua *Ética*; Leibniz, que escreveu observações ao *Guia*, Newton, que estudou seus escritos; Kant, na *Crítica da Razão Pura*; Tomás de Aquino, em sua *Suma Teológica*; e Emmanuel Levinas. Aprofundar-se na eventual influência maimonideana em cada um desses autores exigiria uma série de pesquisas apartadas.

Independentemente da importância que Maimônides ocupa na História da Filosofia, fato é que não se pode negar sua influência, ao lado de outros pensadores, na denominada “redescoberta do pensamento aristotélico” no período medieval, conforme essa dissertação buscará demonstrar de maneira parcial, no tocante às questões metafísicas.

² Referida polêmica é conhecida como “Controvérsia Maimonideana”, para um breve resumo sobre a origem e o desenvolvimento do debate que dividiu comunidades judaicas do século XIII, vide: HADAD, Gerald. *Maimônides*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2003.

³ A extensão e vigor de referida influência é objeto de debate entre os estudiosos do tema. Embora fortemente impactado pelo aristotelismo que se enraizou nos círculos islâmicos, parte amalgamado a elementos neoplatônicos, Maimônides (a nosso ver) se afastou do pensamento aristotélico tal como concebido na época ao enfatizar os limites do conhecimento humano e dos fundamentos da astronomia e da metafísica.

que se refletirá em grande parte do *Guia*. Não obstante, ao incorporar Aristóteles em seu projeto filosófico, Maimônides não rompe com a tradição judaica; mas, pelo contrário, consagra-se como um de seus principais expoentes.

Apesar disso, a produção filosófica de Maimônides está inserida nesse encontro e tensão entre aristotelismo e judaísmo, razão e revelação, fé e filosofia⁴. Segundo Franz Rosenthal⁵, os árabes não usaram os originais de Platão, e tampouco usaram diretamente a maior parte das obras de Aristóteles, pois se serviram de compêndios e manuais do período grego tardio, afirmação que podemos aplicar também a Maimônides.

Ocorre que, em uma propedêutica análise geral, trazendo o enfoque para o objeto desta pesquisa, o Deus de Aristóteles difere do Deus da Bíblia Hebraica em diversos aspectos, o que colocará o autor em uma significativa encruzilhada teológica. Como harmonizar a ideia de Primeiro Motor com o conceito de Criador? Aristóteles deve ser lido com lentes judaicas ou o judaísmo é que deve ser interpretado por uma perspectiva aristotélica? A própria justificativa para a elaboração do *Guia* aborda tal debate: Maimônides escreve para o leitor perplexo, caracterizado pelo intelectual judeu que estudou filosofia, mas se sente incapaz de entender a relação entre a fé e a Lei religiosa⁶. Maimônides *Guiará* o perplexo que se encontra “aflito com os significados literais da Torá”, que supostamente estão em contradição com a filosofia. O autor, portanto, encara de frente o problema e os primeiros capítulos do *Guia* são suficientes para esclarecer seu posicionamento a respeito do dilema.

Não deixa de ser notável que Maimônides trata dos fundamentos do judaísmo e aborda sua cosmologia metafísica no *Mishne Torá*, em seu primeiro livro *Sefer ha-Madá* (Livro do Conhecimento). Décadas antes de publicar seu *magnum opus* filosófico, Maimônides já apresenta, de maneira sucinta, a ideia de Deus como Ser Necessário⁷ e o Primeiro Motor, bem como aborda as esferas celestes e os quatro elementos, entre outros temas centrais. De uma maneira geral, não se pode

⁴ LEONE, Alexandre. *Tensões e Encontros no Pensamento de Maimônides Entre o Aristotelismo Medieval e a Tradição Rabínica, em Na Senda da Razão: Filosofia e Ciência no Medievo Judaico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016

⁵ ROSENTHAL, Franz. *Das Fortleben der Antike im Islam*. Zürich-Stuttgart, 1965. Versão inglesa: *The Classical Heritage in Islam*. Londres; New York: Routledge, reprint 1994.

⁶ MAIMONIDES. *Guia dos Perplexos* (“*GUIA*”). Introdução.

⁷ Essa apresentação será detalhada no terceiro capítulo desta dissertação. Ao nos referirmos à “ideia” de Deus, estamos transcrevendo a tradução empregada por Horwitz da palavra הדעות (*deot*), no capítulo 18 da parte III do *Guia*. Entretanto, acreditamos que tal termo carece de um significado técnico neoplatônico, de maneira que a tradução inglesa de Friedlander para “*chief points*” parece expressar melhor o que Maimônides quer dizer com *deot*.

considerar que Maimônides ofereceu uma concepção original de Deus, muito embora a ideia de Ser Necessário aqui delineada adquira certa distinção, na medida em que, para Maimônides, a existência de Deus independe da existência de demais seres: Ele é transcendente por não compartilhar Sua essência com outros seres, em oposição à imanência proposta pela mística judaica. No que diz respeito à ideia de Primeiro Motor, Maimônides realiza uma síntese entre o conceito e a concepção de Uno neoplatônico, para além de qualquer multiplicidade e acima da existência de todos os seres. No entanto, em linhas gerais, as ideias expostas no *Sefer ha-Madá* estão em consonância com o pensamento teológico medieval e são espelhadas nas obras de Al-Farabi, Avicena e Averróis⁸. Maimônides respeita a tradição neoplatônica, tal como recebida pelo aristotelismo árabe nos séculos anteriores, posto que ela guarda melhor adequação com a sua ideia de unidade abstrata. Conforme será reiterado em suas outras obras, Deus admite apenas uma essência absolutamente simples, que repele definições positivas. Deus não é composto, nem mutável, nem um corpo, nem uma força em um corpo.

Por que Maimônides apresenta essas ideias no *Sefer há'Madá* e não no *Guia*? Porque o *Guia* não visa apresentar ou introduzir tais conceitos, mas sim harmonizá-los com as fontes judaicas e filosóficas disponíveis. Maimônides pressupõe que o leitor do *Guia* não é um ignorante, mas um sábio perplexo, alguém angustiado pelo atrito gerado entre as implicações teológicas do *Sefer há'Madá* e a própria Bíblia Hebraica:

Este tratado tem o objetivo de despertar o ser humano religioso, humilde em sua alma, que apreende em sua alma a verdade da nossa Torá, que é íntegro em suas crenças e em suas virtudes, que estudou as ciências dos filósofos e que conhece seus diversos temas, e que a razão humana o atraiu e o fez entrar em seu domínio, mas ele se encontra impedido por causa do sentido literal da Torá [...].⁹

Nesse contexto, Maimônides buscará, através do *Guia*, apresentar os fundamentos e justificativas que legitimam as ideias introduzidas no *Sefer Há'Madá*, com o objetivo de convencer o leitor de que não há qualquer incompatibilidade entre o Deus dos filósofos e o *corpus* judaico. Além disso, Maimônides aprofundará e desenvolverá no *Guia*, com maior rigor filosófico e profundidade, as explicações

⁸ Conforme será apresentado no Capítulo III desta dissertação.

⁹ MAIMONIDES. *Guia dos Perplexos – Obra Completa*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Editora Sefer, 2018, pp. 28. Introdução.

introduzidas e sintetizadas no *Mishne Torá*, bem como os princípios de fé delineados no *Comentário à Mishná*¹⁰. Tal tarefa intelectual é dotada de evidente substrato religioso, na medida em que, conforme veremos, o conhecimento viabiliza uma comunhão com o divino, caracterizando o amor intelectual a Deus¹¹.

Na famosa parábola do palácio, na qual Maimônides descreve o curso de estudo que se deve seguir para abordar a divindade, o *Guia* afirma claramente que as primeiras etapas se traduzem na compreensão da lógica, da matemática e das ciências naturais, culminando na da metafísica¹², aqui redigida em sua perspectiva aristotélica. De fato, todo repertório conceitual de Maimônides – as noções de forma e matéria, de formas separadas, de causalidade, de emanção, e assim por diante – está fundamentado na ciência e na filosofia aristotélicas, e toda a empreitada do *Guia dos Perplexos* é inconcebível sem Aristóteles¹³. Nesse contexto, Maimônides argumenta que o estudo do *Maase Bereshit* (relato do princípio) equivale à física aristotélica; e o *Maase Mekrava* (relato da carruagem) corresponde à metafísica aristotélica. Mas como conciliar o Deus Criador da bíblia com o Deus filosófico de Aristóteles? Maimônides dedica extensos capítulos de sua obra para tentar responder a essa indagação, tema que será abordado no Capítulo 1 da presente dissertação. Seguindo os passos de Al-Farabi, Maimônides distinguirá entre kalam de filosofia, desenvolvendo suas críticas no final da Parte I do *Guia* (Capítulo 2 desta dissertação) para então adentrar na Parte II com a exposição das proposições dos peripatéticos e os quatro argumentos, detalhadamente abordados no Capítulo 3 desta pesquisa.

¹⁰ Os três primeiros princípios: Deus existe, é Um e é incorpóreo:

היסוד הראשון- להאמין מציאות הבורא יתבר; היסוד השני - יחוד הש"י; היסוד השלישי שלילת הגשמות ממנו

¹¹ Nesse sentido:

“Mas como descobrir a maneira de amá-Lo e temê-Lo? Quando o homem refletir sobre Suas obras e Suas grandes e maravilhosas criaturas, e contemplar através delas Sua maravilhosa, incomparável e infinita sabedoria, ele espontaneamente se encherá de amor, louvor e exaltação e se tornará possuidor de um grande anseio por conhecer o Grandioso Nome”. Tradução livre do original:

וְהַיֵּאֵר הָיָא הַדְרֵךְ לְאַהֲבָתוֹ וְיִרְאַתוֹ. בְּשִׁעָה שִׁיִּתְבּוֹנֵן הָאָדָם בְּמַעֲשָׂיו וּבְרִוּאָיו הַנִּפְלְאִים הַגְּדוּלִּים וְיִרְאַה מֵהֵן חֲכָמָתוֹ שֶׁאֵין לָהּ עֶרְךָ וְלֹא קֵץ מִיַּד הוּא אוֹהֵב וּמְשַׁבֵּחַ וּמְפָאֵר וּמְתַאֲנֶה תַּאֲנֶה גְדוּלָּה לִידַע הַשֵּׁם הַגְּדוּל

Maimônides. *Mishne Torá. Sefer Madá. Hilchot Yessodei Torá. 2:2*. Disponível em <https://www.sefaria.org/texts/Halakhah/Mishneh%20Torah>, acessado em 20/10/2021.

¹² *GUIA*. Parte III, Capítulo 51.

¹³ Isso não significa que Maimônides se inspira exclusivamente em Aristóteles, posto que o próprio conceito de emanção é estranho ao filósofo grego. O *Guia* apresenta uma cosmovisão neoplatônica em alguns aspectos, em especial quando desenvolve suas interpretações sobre a profecia. A teoria plotiniana das emanções a partir do Uno é uma doutrina de origem grega que bem se adaptou à necessidade de conciliar os supostos teológicos com a filosofia platônica, aristotélica e a plotiniana.

As obras de Platão e de Aristóteles constituem o núcleo central da filosofia árabe, sendo certo que muitos autores, excetuando-se Averróis, almejavam unir os dois importantes filósofos gregos e mitigar suas diferenças. Al-Kindi, considerado o primeiro expoente da filosofia árabe medieval, criticara os que acusavam Aristóteles de ser um promotor de doutrinas contrárias à fé. Maimônides segue o mesmo caminho e defende a autoridade e veracidade das Escrituras por meio da razão grega, partindo de um amálgama de conceitos retirados do aristotelismo e do neoplatonismo, que servirá para explicar a existência de um único Deus incorpóreo.

O *Guia dos Perplexos* (دلالة الحائرين), publicado originalmente em 1190 em árabe-hebraico (árabe clássico com caracteres hebraicos) como *Dalalat al-haïrin* (דלאלת אלחאירין), foi traduzido para o hebraico e ingressou na História da filosofia judaica a partir desta versão traduzida como *Moreh Nevuchim* (מורה נבוכים). Em 2018, a Editora Sefer publicou, pela primeira vez, a tradução integral do *Guia dos Perplexos* em português, em volume único elaborado por Yosef Flavio Horwitz¹⁴. Graças à essa recente iniciativa, a pesquisa poderá cotejar a tradução original hebraica de 1204 (*Moreh Nevuchim*) de Tibbon¹⁵ com o material publicado no vernáculo, complementando-o com traduções do *Guia* e em inglês datada originalmente de 1904

¹⁴ MAIMONIDES. *Guia dos Perplexos – Obra Completa*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. Editora Sefer. São Paulo. 2018. Horwitz explica que utilizou as traduções de Michael Schwartz; do rabino Iossef Kapach; e a tradução ao francês de Salomon Munk, ao inglês de Michael Friedlander, ao espanhol de David Gonzalo Maeso. Além disso, consultou também a tradução original ao hebraico de ibn Tivon, e as traduções ao português das partes traduzidas por Uri Lam. Com relação às notas de rodapé inseridas no texto, Horwitz atribui papel didático de “facilitar a leitura”, afirma não pretender comentar ou interpretar o livro – muito embora informe que foram extraídas das obras do professor Schwartz e do Rabino Kapach, de maneira que temos que nos perguntar se a intenção desses autores também teria sido realmente apenas facilitar a leitura, sem interpretar ou comentar a obra. Horwitz confessa que a transliteração foi feita “sem usar o formato acadêmico que não é conhecido pela maioria das pessoas”, o que caracterizou desafio adicional à presente dissertação. Consta na apresentação do tradutor que ele “se aproximou do caminho do Rambam por meio do Rabino Dr. Smadja, conforme transmitido a ele diretamente pela tradição dos rabinos da Tunísia”. Além disso, a tradução também conta com Carta de Anuência em hebraico firmada pelo rabino Ratzon Arussi, integrante do Conselho Rabínico do Estado de Israel. Tais fatos, que devem levar em consideração, ainda, a linha editorial da própria Sefer, nos levam a concluir que a tradução está norteadas pelos ditames do judaísmo religioso ortodoxo.

¹⁵ Samuel Tibbon pertenceu a uma família de tradutores e realizou a primeira tradução do *Guia dos Perplexos* para o hebraico em 1204, intitulado a obra como *Moreh Nevuchim*. Apesar de ter produzido suas próprias obras filosóficas, a reputação de Tibbon está calcada em suas traduções. Há relatos de que Samuel Tibbon consultou Maimônides diversas vezes para esclarecer algumas passagens do *Guia*. As cartas respondidas por Maimônides em árabe também foram traduzidas por Tibbon, documentos nos quais o autor do *Guia* teria elogiado a habilidade do tradutor e seu domínio do árabe. Maimônides teria, ainda, estabelecido algumas regras gerais para a tradução ao hebraico.

(“*The Guide of the Perplexed*”¹⁶), produzidas diretamente do árabe-judaico original. A Parte II do *Guia*, que aqui coincide com o Capítulo 3, também utilizará, em diversas ocasiões, a tradução do *Guia* para o português elaborada por Uri Lam¹⁷. Em síntese, os trechos transcritos na presente dissertação serão extraídos, principalmente, da recente tradução de Horwitz, podendo ser complementados ou até retificados pelas traduções de Lam (português), Friedlander (inglês) e Tibbon (hebraico).

¹⁶ MAIMONIDES. *The Guide for the Perplexed*. Translated by Michael Friedlander. London: Routledge, 1942. Esta é a primeira tradução completa para o inglês, que contou com a colaboração do reverendo H. Gollancz, datada de 1881. Foi originalmente publicada em uma edição de três volumes com notas de rodapé. Em 1904 foi revisada e republicada em uma edição de um volume, sem notas de rodapé. Considera-se que Friedländer tinha um domínio sólido da árabe-hebraico e permaneceu particularmente fiel ao texto literal da obra de Maimônides.

¹⁷ MAIMÔNIDES. *O Guia dos Perplexos, Parte 2*. Tradutor Uri Lam. São Paulo: Landy Editora, 2003. Ao contrário de Yosef Flavio Horwitz, Uri Lam é egresso do Hebrew Union College, recebeu uma formação religiosa de linha progressista e é filiado ao Conselho Rabínico Reformista da América Latina. A tradução provém de sua dissertação de mestrado em filosofia na PUC-Campinas.

1. O DEUS DE MAIMÔNIDES

1.1 Linguagem Bíblica: Antropomorfismo e Interpretação Literal

Neste capítulo, analisaremos como Maimônides intenta harmonizar fé e razão, buscando neutralizar as tensões advindas do encontro entre religião e filosofia. O primeiro desafio do filósofo remete à linguagem bíblica. Como admitir que Deus é uma essência simples, una e incorpórea quando as próprias Escrituras parecem indicar o contrário, recheando, ou até mesmo contaminando Deus de atributos e antropomorfismos? Maimônides tece duras críticas contra a interpretação literal desses termos bíblicos e dedica a maior parte da Parte I do *Guia* para esclarecer verbos e substantivos empregados a Deus. A fim de mostrar que os antropomorfismos bíblicos não implicam em corporeidade da Divindade, Maimônides procura em cada instância demonstrar que a expressão sob exame é um homônimo perfeito denotando coisas totalmente distintas umas das outras e, sempre que tal demonstração seja impossível, ele assume que a expressão utilizada é um termo híbrido, ou seja, é empregada em uma instância figurativamente e em outra homonimamente.

Maimônides explica a homonímia (*shituf hashem*) como a utilização de um termo idêntico para dois seres radicalmente diferentes em qualquer relação ou vínculo entre si. Se existe algum aspecto comum entre as duas coisas, embora este não implique em comunidade da essência, estaremos diante de termos anfibológicos (*sipuk*)¹⁸.

Maimônides considera homônimos os conceitos de unidade divina e de unidade dos seres contingentes, uma vez que, no caso de Deus, o Ser necessário, sua unidade é sua essência. Não existe aqui um conceito geral de unidade, assim como não há um conceito geral de existência. Maimônides caminha com Avicena e diverge de Averróis ao defender que, nos seres contingentes, a unidade é um acidente da quiddidade. Conforme será abordado, para todos a unidade divina permanece como expressão de sua transcendência.

¹⁸ MAIMÔNIDES, M. Milot Há-Higaion em Há-Otzar: Há-Otzar Sefarim Há-Yehudi Versão 16, DBS, Jerusalem, 2011. Maimônides exemplifica, como termo homônimo, a palavra hebraica *ain* (olho), usada tanto para nomear o órgão da visão quanto uma fonte ("olho") de água. De outro lado, a palavra "homem" é um termo anfibológico, na medida que pode descrever a forma humana insculpida na madeira ou determinada pessoa real.

Maimônides parece evitar explicação de antropomorfismos como expressões figurativas, talvez com o intuito de evitar a existência de uma certa relação e comparação entre o Criador e Suas criaturas. Maimônides, portanto, não se contentou com a regra vaga e geral já apresentada por pensadores judeus anteriores de que “A lei fala na linguagem do homem”, mas procurou definir cuidadosamente o significado de cada termo quando aplicado a Deus¹⁹. Eis o primeiro objetivo explicitado por Maimônides no início da Introdução ao *Guia*:

O primeiro objetivo deste tratado é explicar o significado de certos termos que aparecem no Livro dos Profetas. Destes, alguns são homônimos e os ignorantes compreenderam apenas por um dos seus significados. Há também os termos metafóricos, que foram entendidos em seu significado literal. Há também os termos anfibológicos, os quais pode-se imaginar às vezes que são um termo unívoco e às vezes que são homônimos²⁰.

Não examinaremos a exposição do autor sobre cada termo e sua reflexão sobre a linguagem, mas buscaremos correlacionar essa espécie de “filologia” com o conceito de Deus defendido por Maimônides²¹. É incontestavelmente emblemático que logo no primeiro capítulo o *Guia* explica o significado dos termos *tselem* (imagem) e *demut* (semelhança), em alusão ao versículo bíblico “façamos o homem à nossa imagem e semelhança”²². Maimônides esclarece que isso se refere ao Intelecto Divino, que se junta ao ser humano, mas não significa que Deus tenha um corpo ou possua uma figura qualquer. Dito de outro modo, o primeiro capítulo da obra enfrenta uma das principais e primeiras fontes bíblicas que, interpretada de forma literal, poderia

¹⁹ Filósofos judeus antes de Maimônides enunciaram e demonstraram a unicidade e a incorporeidade do Ser Divino, bem como aplicaram o princípio de que “a Lei fala na linguagem do homem”; mas nosso autor adotou um método novo e totalmente original. Os comentadores, ao tratar de antropomorfismos, geralmente se contentavam com a afirmação de que o termo em consideração não deve ser tomado em seu sentido literal. Saadiah HaGaon em *Emunot ve-de’ot*, Bahya em seu *Hobot ha-lebabot* e Yehudah ha-Levi no *Cuzari*, insistem na necessidade e na adequação de tais interpretações literais. Maimônides, no entanto, não se contentou com a regra vaga e geral “A Lei fala na linguagem do homem”, mas procurou definir cuidadosamente o significado de cada termo quando aplicado a Deus.

²⁰ MAIMONIDES. *Guia dos Perplexos – Obra Completa*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Editora Sefer, 2018, pp. 28. Introdução.

²¹ Maimônides considera que os *termos* em si são homônimos, metafóricos anfibológicos ou unívocos, respondendo à questão sugerida logo no início das *Categorias*, embora sem mencionar a obra de forma explícita. Tibbon traduz o trecho do início da introdução como לבאר עיני שמות (“explicar a questão dos nomes”). É interessante que o tradutor poderia ter utilizado o termo hebraico דברים (*devarim*) que também significaria nomes ou, mais precisamente, *palavras*. No entanto, דברים também poderia significar ‘coisas’, o que poderia suscitar uma ambiguidade indesejável aqui. De outro lado, שמות (*shemot*) não admite qualquer outro significado que não seja nome.

²² Gênesis 1:26. As traduções dos versículos bíblicos são extraídas da *Bíblia Hebraica* de David Gorodovits e Jairo Fridlin (Editora Sefer), a mesma obra utilizada por Horwitz na tradução brasileira do *Guia*.

advogar pela corporeidade divina. Dando sequência à sua explanação, Maimônides interpreta os verbos *raa*, *hibit* e *chazá* (ver, olhar e enxergar) empregados pelas Escrituras para se referir àqueles que veem Deus, como uma espécie de percepção intelectual – e não visão ocular, o que atrairia a noção de corpo, posto que Deus não pode ser apreendido pelos olhos. No capítulo subsequente, Maimônides chega a afirmar que o versículo bíblico denota uma crítica à forma dessa visão e toda corporeidade nela incluída, e não uma descrição do que realmente foi visto. A palavra *macom*²³ (lugar) indica o grau distintivo de Sua existência, e não que Deus esteja fisicamente confinado em um local. Já o termo *kissê*²⁴ (trono) indica a grandiosidade de quem se manifesta nele; o trono é testemunha da existência, grandiosidade e poder de Deus – “é nisto que devem acreditar as pessoas da verdade, e não que haja um corpo no qual Deus Se eleve²⁵”. Os verbos *alá* e *iarad*²⁶ (subir e descer) não significam que Deus sobe ou desce fisicamente, mas se refere ao grau de emanção da revelação divina (*shechiná*) relacionada à profecia. *lashav*²⁷ (sentar) significa metaforicamente uma situação estável e fixa, que não se modifica; no caso de Deus, quer dizer que “não há nada fora de Sua essência que o mudaria”, não havendo qualquer relação entre ele e outra coisa que modifica essa relação. Já o verbo *kom*²⁸ indica a execução do decreto Divino – e não que Deus exerça um ato de levantar. *Carav*, *nagá* e *nigash* (aproximar) dizem respeito à aproximação pela percepção e conhecimento: “Deus não Se aproxima ou está perto de alguma coisa, e nada está perto ou se aproxima Dele, pois com a ausência da corporeidade, o espaço está ausente e toda noção de distância é cancelada, assim como aproximação ou afastamento [...]”²⁹. Maimônides ainda defende a ideia da incorporeidade divina em face da literalidade do termo *male* (cheio)³⁰, *ram* e *nissá* (elevado)³¹, *bá* (vir)³², *iatsa* (sair)³³, *halach* (ir)³⁴, *avar* (passar)³⁵, argumentando que não se trata de um ato físico,

²³ *GUIA*. Parte I, Capítulo 8.

²⁴ *GUIA*. Parte I, Capítulo 9.

²⁵ *Idem*.

²⁶ *GUIA*. Parte I, Capítulo 10.

²⁷ *GUIA*. Parte I, Capítulo 11.

²⁸ *GUIA*. Parte I, Capítulo 12.

²⁹ *GUIA*. Parte I, Capítulo 18.

³⁰ *GUIA*. Parte I, Capítulo 19.

³¹ *GUIA*. Parte I, Capítulo 20.

³² *GUIA*. Parte I, Capítulo 22.

³³ *GUIA*. Parte I, Capítulo 23.

³⁴ *GUIA*. Parte I, Capítulo 24.

³⁵ *GUIA*. Parte I, Capítulo 21.

em sentido similar aos verbos supracitados. Sustenta que o verbo *etsev* (raiva)³⁶ e *achal* (comer)³⁷ empregados pelas Escrituras para se referir a Deus não significa que a divindade sente raiva ou se alimenta. Em todos os casos, Maimônides transcreve versículos bíblicos que apoiam sua interpretação sobre determinado termo, conferindo legitimidade religiosa ao argumento. Ao concluir sua exposição sobre a palavra *reguel* (perna), Maimônides sintetiza seu feito: “Em suma, o objetivo de toda pessoa inteligente é negar a corporeidade de Deus e compreender todas essas percepções como mentais e não sensitivas. Compreendas e reflitas sobre isso”³⁸. Mais adiante, no *Guia*, Maimônides também explicará os termos *panim* (face), *achor* (atrás), *lev* (coração), *ruach* (espírito), *nefesh* (alma), *chai* (vivo), *canaf* (asa), *ayin* (olho), *shamá* (ouvir) e ainda abordará o conceito de fala e escrita em relação a Deus³⁹. Dos setenta e seis capítulos que compõem a Parte 1 do *Guia*, trinta e oito são dedicados a explicar o significado de termos que poderiam indicar corporeidade divina⁴⁰.

Se Deus é incorpóreo, por que foi descrito com atributos que indicam corporeidade? Somente após ter explicado cada um dos termos individualmente, Maimônides responderá essa pergunta com a máxima talmúdica “a Torá utilizou a linguagem dos seres humanos”. A descrição bíblica se justifica para popularizar e democratizar a compreensão de Deus pelas massas⁴¹: “Em um primeiro momento, as

³⁶ *GUIA*. Parte I, Capítulo 29.

³⁷ *GUIA*. Parte I, Capítulo 30.

³⁸ MAIMONIDES. *Guia dos Perplexos – Obra Completa*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. Editora Sefer: São Paulo, 2018, pp. 74. Parte I, Capítulo 28.

³⁹ *GUIA*. Parte I, Capítulos 37 a 46.

⁴⁰ Deve-se registrar que as definições e agrupamentos das *Categorias* de Aristóteles foram incorporadas por grande parte da filosofia judaica medieval a partir do século XII por uma variedade de fontes. Wolfson identifica uma referência às dez categorias de Aristóteles na discussão de Maimônides sobre os atributos de Deus (vide WOLFSON. Harry Austryn. *Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller*. Nova Iorque: The Jewish Theological Seminary Of America, 1938). Tais categorias, sendo considerados acidentes, não podem ser atributos de Deus, que é o Criador de todos os acidentes. Além disso, referida atribuição introduziria a multiplicidade a Deus. Conforme veremos, mesmo a categoria de relação é rejeitada por Maimônides no que diz respeito a Deus. No anexo de sua tradução do *Guia*, Tibbon explica as dez categorias de uma forma rudimentar (IBN TIBBON, Samuel. *Perush Ha-Millot HaZarot*. Jerusalem: ed. Y. Even-Shemuel, 1987) e o próprio Maimonides as expõe brevemente no seu Tratado de Lógica.

⁴¹ Maimônides equipara o estudo prematuro da metafísica pelas massas como quem alimenta um bebê lactante com pão, carne e vinho: não é o alimento e a bebida em si que são nocivos, mas sim aquele que os consome, que é muito fraco e imaturo para digerir e se beneficiar de suas qualidades. Assim também, “as ideias verdadeiras e aludidas em enigmas estão ocultas [...] não porque o conteúdo delas seja nocivo ou porque destruam os fundamentos da religião” (Parte I, Capítulo 33). Não obstante, logo no Capítulo 35, Maimônides defende que tais temas devem ser falados abertamente e explicados a cada um conforme seu entendimento e transmitidos mesmo a crianças, mulheres e homens simples. Em outras palavras, o esforço intelectual decorrente da complexidade em raciocinar sobre assuntos metafísicos não pode ser utilizado como desculpa para vedar o conhecimento às massas. A existência, incorporeidade e unicidade divinas devem ser transmitidas a cada um conforme sua capacidade; a ignorância não pode justificar concepções antropomorfistas de Deus.

peças mais simples não conseguem conceber a existência de algo se não tiver especificamente a forma de um corpo, e tudo que é incorpóreo ou não se encontra num corpo não existe para elas”⁴². Por não possuir corpo, Deus tampouco possui movimento ou repouso locais, aqui compreendidos em sua aceção aristotélica. Sempre que uma demonstração científica decisiva contradiz o sentido literal do texto bíblico, é obrigatório interpretar o texto por meio de alegoria, o que se aplica a toda alusão à corporeidade. Tal solução é muito similar à proposta por Averróis, mas o filósofo judeu vai além quando sustenta que a interpretação alegórica é a “intenção do texto” nesses casos.

Maimônides considera tão essencial a ideia de incorporeidade e unicidade de Deus que chega a afirmar que advogar o contrário é “sem dúvida pior do que quem adora um ídolo considerando-o um intermediário capaz de beneficiar ou fazer o mal”⁴³. No cerne do *Guia* está uma compreensão de Deus totalmente diferente dos seres materiais, a tal ponto que mesmo nossa linguagem comum não é apropriada para uso com referência ao divino. Após persistir na ideia de incorporeidade por quase cinquenta capítulos, Maimônides inicia uma transição para o segundo grande tema da Parte I, os atributos divinos. No capítulo 46, o *Guia* resume bem a proposição que permeia a teologia de Maimônides:

Existe uma grande diferença entre a sabedoria da existência de uma coisa e a clarificação de sua essência e substância, pois a sabedoria da existência de uma coisa se dará por meio de seus acidentes ou de seus atos, ou mesmo por meio de relações muito remotas entre esta e outras coisas. [...]. São atribuídos a Deus – que seja exaltado de qualquer imperfeição! – metaforicamente órgãos corporais para, através deles, indicar seus atos. E esses atos são atribuídos a Ele metaforicamente para indicar alguma perfeição que não consiste no ato em si. [...]. Todas essas metáforas vêm orientar e estabelecer em nossas mentes que existe um Ser que age em tudo que há fora Dele e que percebe o que faz, [...] tudo se reduz a uma única noção que é somente a essência de Deus.⁴⁴

Não há dúvidas de que Maimônides assume um posicionamento muito claro aqui, removendo de Deus a composição entre essência e existência. Provar a existência de Deus está restrito apenas a demonstração de que Deus é, não do que

⁴² MAIMONIDES. *Guia dos Perplexos – Obra Completa*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Editora Sefer, 2018, pp. 70. Parte I, Capítulo 26.

⁴³ Idem, Capítulo 36, pp. 91.

⁴⁴ Ibid, Capítulo 46, pp. 103-104.

Deus é; busca-se comprovar que há um ser cuja existência como puro ato realize totalmente sua essência, a qual só pode ser expressa no regime de uma teologia negativa. O *Guia* transcreverá uma passagem bíblica para afirmar que a Escritura apoia sua ideia de que Deus tem uma existência radicalmente transcendente, isto é, a substância divina é totalmente diferente da substância do mundo. Maimônides argumenta que há dois tipos de existência – a dos seres contingentes, cuja existência é um acidente da quiddidade, e a do ser necessário, cuja existência e quiddidade são o mesmo. Ao contrário de Averróis, não chega a afirmar que cada quiddidade distinta implica uma existência diferente e que a existência é completamente idêntica à quiddidade.

Maimônides recapitula, por assim dizer, as explicações realizadas anteriormente, especialmente os termos de caráter antropomórfico que denotam órgãos corporais em Deus. No entanto, ao invés de apenas transcrever versículos que apoiam a interpretação não literal, o *Guia* introduz aqui a ideia de que as ações de Deus são realizadas “por meio de Sua essência, e não por meio de um instrumento”:

Como indubitavelmente as faculdades fazem parte dos órgãos, Ele, por conseguinte, não possui faculdades, ou seja, não há Nele nada além de Sua essência, pela qual Ele age, sabe e quer, pois esses atributos são faculdades das quais foi mudada a denominação, e nada além disso.⁴⁵

Nesse contexto, em Deus, Sua essência é Sua existência, posto que a essência não é uma mera possibilidade que aconteceu de existir em ato. Está claro que o *Guia* defende uma concepção de simplicidade divina segundo a qual a essência de Deus está toda inteira em cada um de seus atos, perfazendo uma descrição da simplicidade da interioridade divina. Arrimado em tais argumentos, Maimônides sustenta que apenas uma compreensão imatura e superficial das Escrituras poderia caracterizar um desafio à ideia de incorporeidade de Deus.

1.2 Atributos Divinos e Via Negativa

Com relação à essência de Deus, Maimônides ainda alega, no capítulo seguinte, que “Ele não possui nenhum atributo essencial real que se acrescenta à Sua

⁴⁵ Idem.

essência”, o que já introduz suas ideias sobre atributos divinos. No capítulo 50, o *Guia* vincula a negação dos atributos à incorporeidade e à unicidade:

Saibas que Deus absolutamente não possui atributo essencial algum de nenhuma condição, e que, do mesmo modo que inadmissível que possua corpo, assim também, é inadmissível que possua atributos essenciais. Quem acredita que Ele é um, mas que possui vários atributos, essa pessoa estará expressando com sua boca que Ele é um e acreditando em seu pensamento que Ele é múltiplo. Isto se assemelha ao que dizem os cristãos: ‘Ele é um, entretanto ele é três e os três são um.’⁴⁶

A partir desta associação da negação dos atributos divinos como consequência lógica e óbvia da unicidade e incorporeidade de Deus, Maimônides inicia sua longa exposição sobre o tema.

A discussão sobre os atributos parece estar relacionada à interpretação das *Categorias* de Aristóteles e na maneira pela qual foram incorporadas e adaptadas por Maimônides. No entanto, Maimônides desenvolve suas ideias sobre o tema apenas no *Tratado de Lógica*, obra escrita décadas antes que o *Guia dos Perplexos*, muito embora o tradutor Tibbon tenha exposto uma breve explicação das dez categorias em seu *Perush-ha-Milim ha-Zarot* anexo à tradução da obra⁴⁷. Não houve, no período medieval, uma tradução hebraica das *Categorias*, nem, aliás, dos outros trabalhos de Aristóteles sobre lógica; tudo indica que as explicações de Averróis foram consideradas suficientes.

O *Guia* equipara a prova da negação dos atributos à prova que Aristóteles realiza para demonstrar a existência do movimento e a inexistência do átomo: estamos diante de provas da existência de “coisas manifestas” e da inexistência de “coisas de pura suposição”. A negação dos atributos constitui uma “noção primeira”, algo que o ser humano saberia se houvesse permanecido em seu estado natural⁴⁸. Maimônides entende que o atributo é um acidente e não faz parte da essência; se fosse seria uma tautologia do tipo “o homem é homem”. A unidade admite apenas uma única e simples essência, razão pela qual não pode admitir uma multiplicidade de atributos.

⁴⁶ Ibid., capítulo 50, pp. 112.

⁴⁷ Tibbon redigiu uma “Explicação das Palavras Estrangeiras” (em hebraico, *Perush Ha-Milim Ha-Zarot*), um breve dicionário dos neologismos anexo à sua tradução do *Guia dos Perplexos*. Consagrando-se como uma introdução pedagógica à obra de Maimônides, este dicionário, no qual cada termo recebe uma explicação detalhada, influenciou a interpretação de diversas passagens do *Guia*.

⁴⁸ Maimônides interpreta que a punição do “pecado original” foi a privação da compreensão intelectual mais perfeita, e o Homem passou a compreender ‘opiniões prováveis’, imerso na distinção entre o bem e o mal, o que diverge da diferença entre o verdadeiro e o falso.

Maimônides descreve as cinco classes de atributos afirmativos⁴⁹. Segundo o autor, atributos positivos predicados a Deus são incompatíveis com sua unidade absolutamente simples, sem partes e imaterial. Conforme veremos, existe uma relação entre o simples e o necessário interpretada por Maimônides nas proposições dos peripatéticos, que afirmam que o ser necessário não pode ter causa e que também não pode apresentar composição em sua essência. Por ora, discorreremos brevemente sobre cada classe de atributo e sua relação com a Divindade.

O termo hebraico para designar atributos תאר (*toar*) é utilizado no *Guia* para descrever aquilo que Aristóteles concebe como uma propriedade permanente de uma substância, em oposição ao acidente מקרה (*mikre*), ou seja, uma modificação circunstancial ou acidental. Seguindo os passos de Avicena⁵⁰, Maimônides interpretará o conceito básico de atributo como uma predicação que não compartilha da essência da coisa predicada, incidindo-se sobre ela: a princípio, praticamente um acidente. Na sequência, Maimônides também concederá que um atributo possa ser conceituado também como predicação acerca da essência daquilo que é descrito, ou seja, como a explicação do nome da coisa, sua definição.

A primeira classe refere-se à definição da essência do objeto. Ao explicar por que tal classe é “descartada por todos a respeito de Deus”, Maimônides escreve que Deus não possui causas anteriores que sejam a causa de Sua existência, de modo que seja possível defini-Lo por meio delas. A inexistência de tais causas, portanto, tornaria impossível a definição da essência de Deus e, portanto, tal classe de atributos não pode ser aplicada a Deus.

A segunda classe refere-se à da definição de parte da essência do objeto. Nesse caso, a unicidade de Deus nos impede de admitir uma essência composta, impossibilitando a admissão de atributos positivos da segunda classe.

A terceira classe diz respeito ao que está fora da essência, trata-se de uma qualidade, isto é, um acidente. Se Deus pudesse ser descrito desta forma, Ele seria o substrato dos acidentes, razão suficiente para rejeitar a ideia de que Ele possui qualidade ou outras categorias, uma vez que diverge da verdadeira concepção de Sua

⁴⁹ Para um estudo detalhado sobre as classes de atributos de Maimônides expostas no *Guia*, vide: VERZA, Tadeu Mazolla. *A Doutrina dos Atributos Divinos no Guia dos Perplexos de Maimônides*. Porto Alegre: EdiPucRs., 1999. Além de rever a história conceitual dos atributos divinos, o trabalho se aprofunda sobre seu caráter ontológico, lógico, semântico e epistêmico.

⁵⁰ MCGINIIS, J e REISMAN, D. *Classical Arabic Philosophy*. Anthology of Sources, Indianapolis e Cambridge: Hackett publishing Company, 2007.

essência e implicaria em composição. Após desenvolver alguns exemplos desta classe de atributos, o *Guia* conclui sua exposição nos seguintes termos, que bem elucidam o Deus de Maimônides:

Ao considerares todos esses atributos e semelhantes a estes, entenderás que isso é inadmissível em relação a Deus, pois Ele não é passível de quantificação para que Lhe seja aferida qualquer quantidade; Ele não recebe impressões nem pode ser afetado para que Lhe sejam atribuídas afecções; Ele não possui disposições para que Lhe pertençam faculdades ou coisas semelhantes. Enfim, Deus não é dotado de alma de modo que possua disposições ou inclinações, que caiba a Ele virtudes, como clemência, modéstia ou coisas semelhantes, e tampouco o que cabe a quem é dotado de alma, como saúde e doença.⁵¹

A quarta classe de atributos é resumida como descrições de uma coisa em relação à outra, como um indivíduo, o espaço ou o tempo. Ao contrário das três primeiras classes, empregar atributos descritivos nesse sentido não implicariam em multiplicidade da essência, tampouco corresponderiam às qualidades ou quantidades (acidentes) da classe anterior. No entanto, Maimônides insiste que não podemos nos referir a Deus por estes atributos, pois não há relação entre Deus e o espaço e tempo, posto que esse último é um acidente que pertence ao ser que se movimenta, que por sua vez pertence aos corpos, e Deus não admite corporeidade. Assim, considerando que o tempo é medida de movimento e este só ocorre em coisas corpóreas, Deus não pode ser relacionado com o tempo. Seguindo raciocínio similar, considerando que o lugar é um espaço que contém – e não que está contido – não podemos atribuir qualquer relação entre Deus e o lugar.

No que diz respeito à eventual relação entre Deus e Suas criaturas, Maimônides é taxativo: “Não há absolutamente qualquer relação entre Ele e o que é criado por Ele, pois a relação sempre se encontrará necessariamente entre duas coisas contidas em uma espécie próxima”⁵². Deus é de existência necessária e o que está fora dele é de existência possível, o que impede qualquer relação; não há nada em comum entre Ele e outros, o termo “existência” para se referir a ambos é um “homônimo absoluto”. Muito embora essa classe de atributos deva ser admitida com mais “tolerância”, por não implicar mudança na essência ou multiplicidade divinas, na

⁵¹ MAIMONIDES. *Guia dos Perplexos – Obra Completa*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Editora Sefer, 2018, pp. 112. Parte I, Capítulo 50.

⁵² Idem, pp. 118.

realidade não há como atribuir mesmo uma relação, em razão da natureza ontológica (“espécie da existência”) própria de Deus e das criaturas.

Por fim, a quinta classe de atributos é a descrição das ações⁵³. Uma vez que o ato está distante da essência, é permitido atribuir a Deus, desde que saibamos que a multiplicidade de atos não implica em multiplicidade da essência. Com exceção do Tetragrama, que reflete a essência divina, os nomes de Deus são derivados de Suas ações, o que constitui uma maneira aceitável de apreender a divindade.

Por que muitos admitem a existência das primeiras classes de atributos? Mais uma vez, Maimônides responsabiliza a interpretação literal das Escrituras; quem acredita nos atributos não faz por meio da “investigação intelectual”, mas por encontrar na Torá passagens em que Deus foi descrito por meio de atributos. Assim, mesmo aqueles que acreditam na incorporeidade de Deus, não abandonaram a ideia das circunstâncias da corporeidade (atributos não essenciais, ou acidentais). Mais uma vez, Maimônides alude às *Categorias* e conclui que, uma vez que as categorias são acidentes, não podem ser atribuídas a Deus, que é o criador de todos os acidentes. Do contrário, intrudiríamos a multiplicidade em Deus, o que é inadmissível. Mesmo a categoria de relação é rejeitada no *Guia*, pois quem “realmente professa a unidade divina” diz:

Do mesmo modo que nós não dizemos que existe em Sua essência qualquer qualidade adicional com a qual Ele criou os céus e outra com a qual criou os elementos e uma terceira coisa com a qual criou as Inteligências Separadas, assim também não será dito que Ele possui uma qualidade adicional com a qual Ele tem poder e outra com a qual Ele tem vontade e uma terceira com a qual Ele tem ciência de Suas criaturas. Sua essência é única e simples e não há nada acrescentada a ela em qualquer maneira. Esta essência criou tudo o que criou, e sabe o que sabe sem adição de qualquer elemento. Nestes diferentes atributos não há diferença se são relacionados a Seus atos ou se são referentes às diferentes relações que existem entre Ele e as coisas feitas por Ele, até mesmo porque explicamos o sentido verdadeiro da relação e que são coisas meramente imaginárias.⁵⁴

Da mesma maneira que devemos negar a corporeidade e multiplicidade, devemos negar qualquer passibilidade e mudança, bem como qualquer privação ou imperfeição. Isso inclui negar que uma perfeição esteja presente Nele apenas em determinado momento, pois nesse caso Deus seria perfeito em potência; mas tudo

⁵³ O termo “descrições” segue aqui a tradução de Horwitz, que coincide com a tradução inglesa. O termo hebraico מתאר (*metoar*) denota o sentido de descrição também.

⁵⁴ *Ibid.*, capítulo 52, pp. 122.

que se move da potência ao ato necessita de uma causa em ato que a passa para o plano da atualidade. Disso decorre que todas as perfeições Se encontram Nele em ato, Deus é ato puro e absolutamente nada existe Nele em potência. Da mesma forma, é necessário negar tudo que implique qualquer modalidade de semelhança entre Deus e Suas criaturas, posto que inexistente qualquer espécie de relação entre eles, em razão da inadmissibilidade de atributos essenciais em relação a Deus.

Ao examinar o tema com mais profundidade, após defender essas negações, Maimônides escreve que “a existência é um acidente que acontece ao existente e, portanto, é algo acrescido à essência do existente”. Complementa ressaltando que isso é verdadeiro a tudo que possui uma causa à sua existência – o que não se aplica a Deus, que é de existência necessária. Aproximando-se muito de Avicena, escreve que “Sua existência é Sua verdadeira essência e Sua essência é Sua existência” e, portanto, “Ele existe, mas não pela existência, e assim vive, não pela vida; poderoso, não pelo poder; e sabe, não pela ciência, mas, ao contrário, tudo retorna a uma só ideia que não possui multiplicidade⁵⁵”. Maimônides encara as consequências lógicas desse raciocínio ao explicar que Deus é um, mas não por meio da unidade – uma vez que o acidente da unidade também é inadmissível. Dizer que Deus é um é negar que algo se assemelhe a Ele, mas isso não significa dizer que estamos aplicando a ideia de unidade à essência divina. Para Maimônides, a simplicidade absoluta do Ser necessário exclui de modo radical todo e qualquer atributo essencial. A unidade divina é de uma simplicidade absoluta, que não admite nenhum aspecto que pudesse possivelmente levar a qualquer multiplicidade, ainda que conceitual.

Sua unidade, da mesma maneira que Sua existência, é de outra ordem, pois elas não são acidentes, mas sim inseparáveis da essência divina. Estamos diante de outro conteúdo para o conceito de unidade, usado apenas para o Ser necessário, homônimo ao conceito de unidade utilizado para os seres em geral, o qual não temos acesso conceitual, em razão da impossibilidade de acessar a essência divina.

Esse raciocínio levará Maimônides a argumentar que devemos nos referir a Deus por meio de atributos negativos (*sholelim*), posto que estes não apenas são a “descrição correta e que não tem nenhuma imprecisão e nenhuma imperfeição a respeito de Deus de maneira qualquer” como também “orienta a mente ao máximo que o ser humano consegue saber a respeito de Deus”. Qual é a principal diferença

⁵⁵ Ibid., capítulo 57, pp. 132-133.

entre o atributo positivo e o atributo negativo? Segundo Maimônides, ambos os casos produzem uma certa particularização, mas o atributo positivo especifica parte da coisa que almejamos conhecer (essencial ou acidental), enquanto o negativo não descreve diretamente a essência desta coisa, mas sim diz o que ela não é. Uma vez que Deus é um Ser de existência necessária que não admite composição, nós podemos provar apenas fato de Seu Ser, mas não compreender Sua essência. É igualmente inadmissível que o atributo descreva o Ser e a essência ou Seus acidentes, pois a essência de Deus não é composta. Deus, na concepção de Maimônides, existe por uma forma de existência totalmente diferente da existência de coisas corpóreas: as coisas corpóreas podem ser dotadas atributos ou acidentes; podemos lhes atribuir qualidade, quantidade, espaço/tempo e outras formas de relação. Contudo, quando confrontados à existência transcendente, única e necessária de Deus, referida atribuição carece de sustentação. A incompreensível essência de Deus não comporta qualquer espécie de atributo e se eleva para além de toda descrição.

Maimônides explica e exemplifica em que consiste tais atributos negativos. A passagem abaixo sintetiza como o *Guia* compreende a ideia de Deus:

Está provado demonstrativamente a nós, por exemplo, que existe necessariamente algo além das essências percebidas pelos sentidos e que nós conhecemos por meio da inteligência, e então dizemos que isto “existe”, querendo dizer que a sua inexistência é inadmissível. Assim também, compreendemos, por exemplo, que este Ser não tem a existência como a dos elementos que são corpos inanimados e, portanto, dizemos que Ele “vive”, o que significa que Deus não é mortal. Assim também, compreendemos que este Ser não é de existência como os céus, que são um corpo vivo. Portanto, dizemos que Ele é incorpóreo. Assim também, compreendemos que este Ser não é de existência como o intelecto, que não é corpo e não é mortal, mas é produto de uma causa. Portanto, dizemos que Deus é Eterno, ou seja, não possui uma causa que O fez existir. Assim também, compreendemos que a existência deste Ser, que é a Sua essência, não somente que é suficiente a Si mesma mas Dele emanam várias existências, e ela não é como o calor que emana do fogo ou como a luz do Sol, mas sim, que essas existências são emanadas por uma ação Divina que lhes concede existência e harmonia em Seu governo sábio, conforme explicaremos. Por causa disso, nós atribuímos a Deus poder, ciência e vontade. A intenção desses atributos é que Ele não é impotente nem ignorante nem distraído e nem negligente. Ao dizermos que Ele não é “impotente”, o significado é que Sua existência é suficiente para fazer existir outras coisas que não sejam Ele. Ao dizermos que Ele não é ‘ignorante’, o significado é que Ele percebe, ou seja, vive, pois todo aquele que percebe, vive [...].⁵⁶

⁵⁶ Ibid., capítulo 52, pp. 132-133.

Ao admitir a existência de Deus e remover do divino as características dos seres compostos, o trecho acima infere a prova a posteriori que Deus vive, é imortal, é incorpóreo, possui existência necessária, é causa de ser – muito embora tais conclusões estejam vinculadas aos atributos negativos. Para compreender tais “negações”, adverte Maimônides, devemos conhecer ciências naturais. Por meio da pesquisa e do estudo, podemos aprimorar nossa percepção de Deus. Tal estudo nos levará a conhecer tudo que é inadmissível em relação a Deus, e não adicionaremos nada à Sua essência como se fosse perfeição divina, posto que Sua própria essência é Sua perfeição⁵⁷. Tentar aplicar nosso critério de perfeição e descrever Deus com atributos positivos não apenas induz a pessoa a não perceber Deus de forma adequada, como também “nega a real existência de Deus por meio de sua crença”, uma vez que não podemos conhecer Deus dessa forma nem mesmo parcialmente, pois Sua existência não admite referida pluralidade, é como quem concebe que “o gosto é uma quantidade”. Quem atribui um atributo positivo acredita em uma “invenção falsa”.

Não podemos predicar Deus com nada que implique corporeidade, mudança, passividade, carência ou privação. Segundo Guttman, trata-se da radicalização da ideia neoplatônica do Um acima do ser⁵⁸. A distinção aviceniana de origem neoplatônica entre ser necessário e contingente torna-se, no *Guia*, a mais radical transcendência de Deus em relação a tudo o mais. Nesse contexto, somente poderemos atribuir algo a Deus por homonímia de conceitos, pois uma perfeita atribuição jamais significará a mesma coisa quando aplicada a Deus e aos outros seres.

Realizadas tais considerações sobre os atributos, Maimônides passa a analisar os nomes de Deus, que caracterizam mais um desafio das fontes judaicas à ideia da incorporeidade divina. O *Guia* esclarece que, com exceção do nome sagrado composto pelas letras *Yod-He-Vav-He* conhecido como Tetragrama (*shem hameforash*), os outros nomes judaicos para se referir ao divino, tais como *Daián* (juiz), *Tsadic* (Justo), *Chanun* (Clemente), *Rachum* (Misericordioso) indicam atributos e induzem a falsa crença de que há multiplicidade, um acréscimo à essência divina.

⁵⁷ Para provar seu ponto, Maimônides transcreve um relato talmúdico (Talmud Babilônico; Tratado Berakhot 33B) que limita a aplicação de atributos positivos a Deus (pp. 136-137, Capítulo 59), conferindo legitimidade religiosa ao argumento filosófico.

⁵⁸ GUTTMAN, Julius. Ob. Citada.

Para confrontar tal acepção errônea, Maimônides esclarece que os atributos estão associados a uma ação divina ou indicam sua perfeição. O nome sagrado de quatro letras (*Yod-He-Vav-He*) é transmitido de mestre aos discípulos uma vez a cada sete anos, e tal ensinamento abarca o estudo da ideia por detrás da nomenclatura, e não apenas a forma correta de pronunciar. Ao se referir ao nome de quarenta e duas letras, Maimônides insiste nesse aspecto:

Não há dúvida que estas palavras indicavam necessariamente certas ideias próximas da concepção verdadeira da essência divina do modo que dissemos. Essas palavras, todas de inúmeras letras, foram designadas como um só nome por indicarem somente uma única ideia, como fazem os outros nomes particulares [...]. Saibas que o que era ensinado eram as ideias indicadas pelos nomes, e não meramente a pronúncia das letras destituída de qualquer ideia.⁵⁹

Mas se não podemos compreender essência divina, como poderíamos apreender tais ideias? Maimônides esclarece que a essência divina ou a existência simples encontra-se no Tetragrama, o nome de quarenta e duas letras expressa “um ensinamento metafísico qualquer”, embora não esclareça seu conteúdo, classificando-o como “mistérios da Torá”. Neste tópico dos nomes divinos, Maimônides interpreta a enigmática resposta de Deus “*Eheie asher Eheie*”, comumente traduzido como “Serei o que Serei⁶⁰”, como “o existente que existe, o Ser necessário”. Dessa forma, uma vez mais logra conferir credibilidade religiosa e legitimidade bíblica à ideia de que Deus é um Ser de existência necessária. Além disso, argumenta que sua tese em prol dos atributos negativos seria apoiada não somente pela razão, como também pela tradição rabínica mais original. Assim, conclui que a absoluta transcendência divina, reconhecida tanto pela razão como pela tradição, interdita que algo possa ser afirmado acerca da essência de Deus.

Em aparente contradição ao que fora anteriormente explicado, Maimônides esclarece que, em algumas situações, o termo *kavod* (glória) designa “a essência de Deus e Seu verdadeiro Ser”, embora não desenvolva mais esse assunto. Será a partir dessa reflexão que Maimônides iniciará uma discussão sobre Deus mais sofisticada do ponto de vista filosófico, em diálogo com a teologia e filosofia predominantes em sua época.

⁵⁹ Ibid, capítulo 62, pp. 145.

⁶⁰ Gênesis 26:03

1.3 Deus na Condição de O Intelecto, O Inteligente e O Inteligível, A Primeira Causa e o Agente, a Forma e a Finalidade Do Universo

O capítulo 68 do *Guia* inaugura a transição para a Parte II da obra, ao desenvolver os conceitos “o Intelecto, o Inteligente e o Inteligível” (*sechel, maskil, muscal* ou *intellectus, ens intelligens, ens intelligibile*), classificados como uma “célebre proposição dos filósofos”, em provável referência à Plotino, quem elabora a tríade entre inteligência (Noûs), intelecção (nóesis) e inteligível (noetón). De maneira didática e por meio de exemplos, Maimônides esclarece o significado da proposição, não obstante reconheça, ao final, que esta é uma “concepção muito difícil para as mentes”, e que não devemos mesclar essa concepção intelectual com a imaginação ou coisas sensíveis, uma vez que “esse tratado foi escrito apenas para quem estudou filosofia e sabe o que é claro a respeito da alma e de suas faculdades”. Em síntese, Maimônides primeiramente ressalta que o ser humano é inteligente em potência, antes de efetivamente pensar em algo. Quando ele pensa em determinada coisa, como na forma de um pedaço de madeira, torna-se inteligente em ato. A coisa inteligível (no caso, a forma do pedaço de madeira) e o intelecto humano passam a ser uma coisa só. O intelecto, por sua vez, é ele mesmo o inteligente, uma vez que abstraiu a forma e percebeu; a ação do intelecto é sua própria essência. Portanto, quando o intelecto está em ato, é na realidade a própria coisa inteligível e sua essência é a ação de ser inteligente. Daí decorre que, uma vez que Deus é ato puro e não admite potência, Ele é sempre Intelecto em ato. Conforme exposto, intelecto em ato corresponde à coisa inteligida e corresponde à própria ação de inteligir (inteligente). Em razão desse raciocínio, podemos afirmar que Deus é o Intelecto, o Inteligente e o Inteligível sempre, e esses três conceitos serão sempre numericamente um⁶¹.

Após tecer seus comentários sobre esta nomenclatura para se referir a Deus, Maimônides examina o conceito de “Primeira Causa” e logo no início de sua exposição faz uma distinção entre o termo utilizado pelos “filósofos” (Primeira Causa) e o termo empregado pelos kalamitas (Agente). Segundo o *Guia*, os teólogos kalamitas procuraram evitar o termo “causa” uma vez que, segundo eles, a coexistência entre a causa e o que foi por ela produzido implicaria na crença equivocada de que o Universo

⁶¹ Para Maimônides, a unidade do Intelecto, inteligente e Inteligível também está presente no ser humano quando possuímos intelecto em ato. A diferença é que Deus sempre é ato, enquanto o ser humano varia entre ato e potência.

é eterno. Já o conceito de Agente evita tal confusão, pois o Agente pode existir antes de seu produto. No entanto, Maimônides classifica essa preferência do termo “Agente” em detrimento de “Causa” como “ditos de quem não distingue entre o que está em potência e o que está em ato”. Na realidade, não haveria uma real diferença entre os dois conceitos e Maimônides pretende equipará-los:

Tu sabes que não faz diferença se disseres “Causa” ou “Agente” neste assunto. Pois quando considerares a “causa” em potência, esta antecederá seu efeito no tempo; e quando esta causa vem ao ato, então, o efeito desta coexiste necessariamente com sua causa em ação. Igualmente, quando entendes o agente como agente em ato, segue necessariamente que o objeto de sua ação existe, pois, antes de construir uma casa, o construtor não é um construtor em ato e sim um construtor em potência, da mesma forma que, antes de ser construída, a matéria desta casa é uma casa em potencial. E quando ele a constrói, torna-se um construtor em ato e, então, segue necessariamente que há o objeto construído. Então, não ganhamos nada ao preferir a denominação de “Agente” à de “Causa”. O nosso intento aqui é equiparar estes dois termos, e assim como chamamos Deus de “Agente” mesmo que Sua ação seja inexistente – pelo fato de não haver o que O impeça ou retenha de agir quando quiser –, assim também podemos chamá-Lo de “Causa” mesmo se o efeito inexistir⁶².

Uma vez demonstrado que a separação entre ato e potência é suficiente para nos autorizar a referência a Deus como Causa e não apenas como Agente, Maimônides reflete sobre a razão pela qual os filósofos preferiram o primeiro termo. Segundo o *Guia*, o conceito de “causa” não está associado à opinião filosófica sobre a eternidade do Universo, mas sim à intenção de propor um termo abrangente para se referir a Deus como o Agente do Universo, Sua forma e Sua finalidade, tendo por pressuposto a constatação da *Física* de Aristóteles, que classifica as causas como matéria, forma, agente e finalidade.

Maimônides argumenta que cada uma dessas quatro causas possui uma causa e estas, por sua vez, também possuem uma causa, e assim sucessivamente, até que se alcance as causas primeiras. No caso do Agente, uma certa coisa tem um Agente e este Agente, por sua vez, possui um Agente, até que se chegue ao Primeiro Agente⁶³. Dessa forma, Maimônides pretende demonstrar que Deus é a Causa de

⁶² Ibid., capítulo 69, pp. 158.

⁶³ A tradução aqui segue a versão inglesa. Yosef Flavio Horwitz substitui o termo “Primeiro Agente” por “Primeiro Motor” e, ainda, insere uma nota de rodapé que faz referência à “Aristóteles, Física 8:5-6.” Muito embora a ideia ora exposta Maimônides talvez até possa apresentar semelhanças ao Primeiro Motor aristotélico, não acreditamos que a tradução do *Guia* deveria atribuir uma nova nomenclatura ao original, induzindo o leitor a crer que o próprio Maimônides está replicando e transcrevendo Aristóteles. O termo em hebraico nesta passagem (Parte I capítulo 70) é *פועל* (*poel*) que denota “agente” e não

tudo que acontece no Universo, mesmo que o ocorrido tenha sido causado por um agente intermediário; Ele é a Causa por se constituir, nesta regressão cuja infinitude é inadmissível, o primeiro Agente. Da mesma maneira, as formas naturais que nascem e perecem são antecedidas por uma outra forma, que por sua vez é precedida por outra forma anterior, e assim até se chegar à última forma, que é necessária e é causa das formas. Esta última forma de toda existência é Deus, no qual a realidade e a existência de todas as formas do Universo se apoiam e subsistem, do mesmo modo que as coisas dotadas de forma subsistem por meio de suas formas. Neste ponto, Maimônides realiza uma interessante ressalva, ao alertar que o leitor não deve confundir esta última forma com a mencionada por Aristóteles na *Metafísica*⁶⁴, posto que a última é física. Tal diferença se faz necessária para evitar a afirmação de que “Deus é uma forma dotada de corpo, de modo que Deus seja a forma do material.” Maimônides esclarece que, quando diz que Deus é a última forma do Universo, quer dizer que, do mesmo modo que todo ser existente dotado de forma é constituído por esta forma, e quando a forma perece sua existência também perece, também assim ocorre na relação de Deus com os princípios da existência: “tudo existe pela existência própria do Criador e Ele perpetua a existência de qualquer criatura através do que é chamado de *shêfa* (emanação). Se a não existência de Deus fosse admissível, todo o Universo não existiria, suas causas seriam canceladas, como também os seus últimos efeitos, e tudo que há de intermediário pereceria”⁶⁵. Mais uma vez, fontes judaicas são trazidas para confirmar as alegações: dizemos que Deus é “*chê haolamim*” (Daniel 12:07), que significa “vida do Universo. ”

Uma vez explicado como Deus é o Agente e a forma do Universo, Maimônides desenvolve o significado de Deus como finalidade. Aqui, o *Guia* segue a mesma lógica, regredindo à finalidades anteriores até se chegar a Deus: a finalidade de se sentar no trono é estar elevado acima do solo, cuja finalidade é ser engrandecido aos olhos dos que o veem, cuja finalidade por sua vez é despertar nestes o temor e a reverência; cuja finalidade é que cumpram suas ordens, para que a existência ocorra de forma ordenada, e assim sucessivamente, até que se chegue a Deus, quer seja

מְנוּעָה (*manya*), traduzido como “motor” (confira Parte II Capítulo 1). Portanto, não se trata de um Primeiro Motor aqui, como traduz Horwitz, mas sim de um Primeiro Agente.

⁶⁴ Yosef Flavio Horwitz cita as obras “*Metafísica* 12:3; *Física* 8:5”, embora não seja claro como o tradutor vincula o conteúdo dessas passagens ao tema em questão, nem tampouco qual trecho exato da obra aristotélica Horwitz faz referência.

⁶⁵ *Ibid*, capítulo 69, pp. 159-160.

por “Sua vontade”, quer seja “pelo decreto de Sua sabedoria”, que constituem a essência divina. Nesse contexto, é afirmado que Deus é a última finalidade de tudo, ou o fim dos fins.

Maimônides conclui esta exposição ressaltando que foi nesse sentido que “os filósofos” chamaram Deus de Agente, Forma e Finalidade. Uma vez que os kalamitas enxergam Deus apenas como o Agente, a inexistência de Deus não levaria à inexistência do Universo para eles (“quando o carpinteiro morre, a arca que ele construiu não perece”), o que é classificado pelo *Guia* como um enorme erro.

Com exceção de um breve versículo da Daniel, Maimônides não traz fontes judaicas para a discussão sobre a Causa, a Forma e a Finalidade do Universo, limitando-se a expor ideias filosóficas adaptadas de Aristóteles. No entanto, o *Guia* é uma obra dedicada ao perplexo conhecedor da Torá e parece ser por esta razão que o capítulo seguinte expõe a interpretação maimonideana sobre o verbo homônimo “*rochev*” (montar), que convergirá com o Primeiro Motor aristotélico recém mencionado. Primeiro, o termo designa o ato de uma pessoa ao montar sobre um animal⁶⁶; mas depois é empregado metaforicamente no sentido de “dominar uma coisa”⁶⁷. Ao dizer que *Aravot* é o céu sobre o qual Deus reside, os sábios judeus dizem claramente que “Deus é separado da esfera, e não é uma faculdade nesta”. A expressão “Deus monta sobre o céu” é “notável e extraordinária”, pois quem monta é superior à montaria e pertence a outra espécie. Quem “monta” é também quem movimenta e direciona conforma sua vontade; está fora e é independente do que montado. Portanto, o versículo bíblico alude à ideia de que Deus “é o motor da esfera superior, a qual, em seu movimento, move tudo que está nela, e Deus é separado dela e não uma faculdade nela”.

Ademais, Maimônides também menciona a fonte judaica *Bereshit Rabá*, que ao explicar “habitação do Deus eterno” menciona que “Deus é a morada do mundo, mas o mundo não é Sua morada; o cavalo é acessório ao cavaleiro, mas o cavaleiro não é acessório ao cavalo [...]”, o que significa que a esfera é Seu instrumento e no qual Ele governa o Universo. O autor não tenta esconder sua intenção de conferir fundamentos religiosos às ideias filosóficas, harmonizando fé e razão:

⁶⁶ Ver Números 22:22.

⁶⁷ Ver Deuteronômio 32:13, Oséias 10:11 e, em relação a Deus, Deuteronômio 32:26 “(governa os céus)” e Salmos 68:4 e 63: 5 (governa sobre *Aravot*, esfera superior sobre a qual reside)

Observe como os significados maravilhosos e verdadeiros que alcançaram as investigações dos maiores entre os que se ocuparam da Filosofia, estão espalhados entre os *midrashim*. Quando um estudioso desleal os ler superficialmente, rirá destes, pois pelo sentido literal lhe parecerá que eles se desviaram da realidade da existência. A razão de tudo isso é que os nossos Sábios falaram por meio de enigmas, pois as coisas são estranhas à compreensão das pessoas simples [...].⁶⁸

Essa passagem sintetiza de maneira emblemática o projeto filosófico e teológico do *Guia dos Perplexos*. Concluída a descrição sobre o que Deus é ou, mais precisamente, sobre o que Ele não é, Maimônides enveredará pelas maneiras pelas quais podemos demonstrar Sua existência, incorporeidade e unicidade.

⁶⁸ MAIMONIDES. *Guia dos Perplexos – Obra Completa*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Editora Sefer, 2018, pp. 163. Parte I, Capítulo 70.

2. EXISTÊNCIA, INCORPOREIDADE E UNICIDADE: A CRÍTICA AO KALAM E O CONCEITO DE DEMONSTRAÇÃO EM MAIMÔNIDES.

2.1 As doze proposições dos kalamitas

Após ter exposto suas principais ideias em relação à divindade e ter lançado as bases de seu projeto filosófico que visa harmonizar fé e razão, Maimônides concluirá a Parte I do *Guia* com uma exposição crítica ao Kalam. Considerando que a questão das provas demonstrativas é detalhadamente abordada na Parte II da obra, é significativo que Maimônides tenha inserido sua análise do Kalam na Parte I. Tal fato, por si só, já diz muito sobre o juízo de valor que o autor realiza sobre os métodos kalamitas, mormente quando recordamos a advertência do próprio Maimônides de que “nada foi dito fora de seu lugar”⁶⁹. Neste capítulo, tentaremos desvendar porque a exposição do Kalam não foi considerada digna de ocupar a Parte II do *Guia* e as razões pelas quais se prestou apenas como transição entre os dois temas. Analisaremos as críticas que Maimônides tece contra os teólogos muçulmanos e buscaremos investigar qual o pano de fundo dessa abordagem, ou seja, o que justifica os ataques de Maimônides contra aqueles que, assim como ele, também advogavam que Deus existe, é Um e é incorpóreo.

O Kalam deve ser compreendido como uma ciência dogmática, de teologia racional, formada entre os muçulmanos no século VIII. Inicialmente, teve por objetivo contestar as doutrinas heterodoxas de seitas muçulmanas e, em momento posterior, buscou combater escolas filosóficas⁷⁰. O Kalam se desenvolveu como uma resposta à influência e absorção da filosofia peripatética no mundo árabe, de onde Maimônides hauriu as proposições e argumentos que estudaremos no capítulo seguinte.

Maimônides inicia suas considerações sobre o Kalam a partir de uma breve perspectiva histórica, que busca investigar a compatibilidade entre a teologia muçulmana racional de sua época e a visão de mundo judaica. Como se quisesse justificar a ausência de praticantes do judaísmo no campo da filosofia e teologia,

⁶⁹ “Neste tratado, as coisas jamais são ditas por acaso, mas tudo é dito com uma grande exatidão e muita precisão, e com o cuidado para que não falte alguma explicação sobre as questões obscuras. Nada foi dito fora de seu lugar, a não ser quando vem para esclarecer algo em outro lugar.” MAIMONIDES. *Guia dos Perplexos – Obra Completa*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Editora Sefer, 2018, pp. 38. Introdução.

⁷⁰ Vide FELDMAN, Abravanel. *Maimonides Critique of the Kalam Arguments for Creation. Maimonides Studies. Vol 1*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1992.

Maimônides logo no início esclarece que “as várias ciências que existiam em nossa nação para aprofundar esses assuntos se perderam com o passar do tempo devido ao domínio de povos ignorantes sobre nós e por esses assuntos não serem permitidos a todas as pessoas”⁷¹. Maimônides atribui tal responsabilidade à antiga proibição judaica de escrever os ensinamentos orais, o que teria causado a interrupção do estudo dos “grandes princípios” ou “segredos da Torá”. Com relação às obras judaicas tradicionais (Talmud e Midrash), Maimônides afirma que “são poucas sementes com várias cascas, de modo que as pessoas se ocuparam com as cascas e pensaram não existir conteúdo nelas”⁷². Após tecer essas justificativas, o Guia afirma que os debates sobre a unicidade de Deus nos poucos livros dos *Geonim*⁷³ e dos caraítas⁷⁴ estão baseados nos ensinamentos recebidos dos kalamitas muçulmanos⁷⁵. Em outras palavras, a verdadeira e autêntica filosofia judaica (se é que podemos adjectivá-la dessa forma) teria se perdido ao longo do tempo, e as obras dos seus correligionários que lidam com essas temáticas seriam “réplicas” oriundas de um sistema religioso diferente, qual seja, a religião muçulmana⁷⁶.

O *Guia* aprofunda essa constatação crítica ao declarar que a absorção da filosofia de determinada corrente do Kalam pelos autores judeus não foi resultado de uma verdadeira investigação ou uma sofisticada reflexão, mas parece ter sido fruto do acaso. A linha dos kalamitas mutazilitas teria sido adotada pelos conterrâneos judeus

⁷¹ MAIMONIDES. *Guia dos Perplexos – Obra Completa*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Editora Sefer, 2018, pp. 165. Parte I, Capítulo 71.

⁷² Idem.

⁷³ Nome dado aos líderes de escolas rabínicas da Babilônia dos séculos VII-X. A autoridade dos *Geonim* foi precedida pelos *Amoraim* e *Tanaim* do período talmúdico.

⁷⁴ O movimento caraíta constitui-se como uma das ramificações do judaísmo medieval, contrário ao judaísmo rabínico. Defendem unicamente a autoridade das Escrituras como fonte de revelação divina (Torá Escrita), e não reconhecem a autoridade do Talmud (Torá Oral), o que estava em forte oposição à doutrina maimonideana. Não obstante, nesse trecho o *Guia* de certa forma iguala geonim e caraítas como autênticas e legítimas expressões do que podemos classificar como ‘filosofia judaica’.

⁷⁵ Tal observação procede quando analisamos o desenvolvimento da filosofia judaica anterior a Maimônides. Saádia ben lossef de Faium, considerado por muitos autores como o pai da filosofia judaica da Idade Média, não apenas apoia suas teses fundamentais no Kalam, como também acompanha sua estrutura literária formal. Muito embora Isaac Israeli, considerado o primeiro filósofo judeu, tivesse forte inclinação neoplatônica, tal vertente filosófica só viria a se expandir entre os judeus séculos adiante. As ideias do Kalam difundiram-se rapidamente entre os contemporâneos e seguidores de Saádia, ecoando em diversos ramos da literatura teológica, o que justifica esse comentário de Maimônides.

⁷⁶ Não se pode deixar de observar que essa tentativa de sistematizar a evolução da filosofia judaica acaba por simplificar e generalizar os filósofos anteriores a Maimônides. O autor do *Guia* não foi o precursor do aristotelismo judaico – muito embora tenha sido seu principal expoente. David b. Merwan Al-Moqames, contemporâneo de Saádia, já apresenta a divisão aristotélica das ciências, muito embora tenha sofrido fortíssima influência do Kalam. Abrão Ibn Daud é, de fato, o primeiro aristotélico judeu, e defende uma harmonia integral entre judaísmo e filosofia aristotélica, não obstante deixe de fazê-lo com a mesma profundidade e musculatura intelectual que Maimônides.

de Maimônides apenas e tão somente porque surgiu antes da linha kalamita asharia, não havendo qualquer questão teológica que justificasse tal escolha⁷⁷. De outro lado, seus pares da Andaluzia teriam apoiado os ditos dos filósofos, o que compreendemos como filósofos de tradição aristotélica-neoplatônica, rejeitando os ensinamentos do Kalam.

Após essa crítica preliminar sobre a adoção do sistema kalamita pelos pensadores judeus, segue-se um estudo sobre suas origens e fundamentos teológicos. Maimônides identifica a gênese do Kalam nas proposições dos gregos e sírios antigos, que objetivaram refutar as afirmações da filosofia que ameaçavam a teologia pregada pela religião cristã. Dessa forma, o Kalam teria se desenvolvido para contrapor as ameaças trazidas pela difusão do pensamento filosófico em contraposição às doutrinas religiosas. Nesse contexto, o *Guia* realiza sua primeira crítica ao Kalam:

Em suma, todos os primeiros kalamitas entre os gregos cristianizados e os muçulmanos não basearam suas proposições no que se manifesta na realidade, mas estimavam como deveria ser a realidade para que ela pudesse servir de prova para a veracidade de sua opinião ou que pelo menos não a refutasse.⁷⁸

Para fortalecer seu argumento, Maimônides brinda o leitor com uma transcrição do filósofo Temístio, comentador de Aristóteles: “Não é a realidade que se adapta às opiniões, mas as opiniões verdadeiras que se adaptam à realidade.”⁷⁹ O *Guia* ressalta esse ponto afirmando que, após estudar os escritos dos kalamitas, resta claro que eles não consideram a realidade como ela é.

Maimônides resume o método kalamita para provar a existência, a incorporeidade e a unicidade de Deus: primeiramente, alegam que há provas demonstrativas de que o Universo foi criado. Se foi criado, por óbvio existe um Criador. Na sequência, buscam provar que o Criador é um para então provar que é incorpóreo:

⁷⁷ “Acontece que o primeiro passo dos muçulmanos neste caminho foi feito por meio de uma certa seita, os mutazilitas e nossos correligionários receberam coisas deles e trilharam seus caminhos. Algum tempo depois surgiu outra seita, denominada Asharia, e com ela surgiram novas opiniões das quais não encontrarás nada entre os nossos correligionários – não por terem preferido a primeira opinião à segunda, mas sim, por ter aparecido antes, por acaso, e eles adotaram a primeira opinião e a consideraram provada demonstrativamente.” MAIMONIDES. *Guia dos Perplexos – Obra Completa*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Editora Sefer, 2018, pp. 165. Parte I, Capítulo 70.

⁷⁸ *Idem*, pp. 166.

⁷⁹ *Ibid*, pp. 167.

“esse é o método de todo kalamita entre os muçulmanos em tudo que toca este assunto”⁸⁰. Maimônides rejeita completamente a ideia de que a prova da existência de Deus seja decorrente da prova da criação do Universo, pois acredita não ser possível provar a Criação, em total divergência com a posição do Kalam:

Ao examinar este método, minha alma sentiu uma profunda repugnância. E deveria sentir assim, pois tudo o que afirmam ser prova demonstrativa da Criação do Universo está sujeito a dúvidas, e são provas decisivas apenas aos olhos de quem não sabe distinguir entre demonstração, dialética e sofisma. Mas, para quem conhece essas artes, está claro e evidente que todas essas demonstrações são duvidosas e que foram usadas proposições que não foram demonstradas.⁸¹

O *Guia* afirma que, no máximo, conseguimos refutar as provas filosóficas acerca da eternidade do Universo, porém não podemos trazer uma prova decisiva em sentido contrário, pois este “é o lugar onde o intelecto cessa”⁸². Portanto, escreve Maimônides, o método kalamita deve ser rejeitado, uma vez que é necessário inverter sua ordem e cortar seu tronco principal – devemos desconsiderar o debate sobre a suposta criação ou suposta eternidade do Universo:

Mas a maneira verdadeira, a meu ver, é através da prova demonstrativa que não traz dúvidas ao estabelecer a existência de Deus, Sua unidade e Sua incorporeidade, por meio dos caminhos dos filósofos, baseados na eternidade do Universo. Não que eu acredite na eternidade ou que concorde com eles em relação a isso, mas, através deles, obtém-se uma prova demonstrativa e se alcança veracidade total em três coisas, a saber: que Deus existe, que Ele é um e que Ele é incorpóreo – e sem decidir se o Universo é eterno ou criado.⁸³

Maimônides resume de maneira sintética seu posicionamento a respeito do tema, partindo para as conclusões que seriam extraídas da Parte II do *Guia*. Admite a hipótese da eternidade como possível, ainda que alegue não concordar com ela, e ressalta que esse debate não deve estar associado com a existência, incorporeidade e unicidade de Deus:

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Ibid, pp. 168.

⁸² Idem. A incerteza sobre a criação do mundo e a dúvida quanto a literalidade do episódio da Criação narrado na Bíblia propulsionariam uma intensa controvérsia no seio do judaísmo após a publicação do *Guia*, criando uma forte oposição à Maimônides. De outro lado, não deixa de ser notável que Maimônides, na qualidade de árduo defensor do racionalismo e do rigor intelectual, quem importou a ideia de Intelecto Ativo na/para a filosofia judaica, admita sem rodeios sua limitação neste ponto, classificando a hipótese da criação como meramente possível, e não demonstrável.

⁸³ Ibid, pp. 169.

O Universo somente pode ser ou eterno ou criado. Se foi criado, sem dúvida possui um Criador. Isto é uma noção primeira, pois o criado não cria a si próprio, mas quem o cria é outro. E o Criador do Universo é Deus. Se o Universo é eterno, segue necessariamente deste argumento que existe um Ser que é outro do que todos os corpos do Universo, que não é um corpo e não é uma faculdade de um corpo; Ele é um, permanente e eterno, que não possui uma causa e que é imutável; este Ser é Deus. Ficou esclarecido, então, que as provas da existência de Deus, de Sua unidade e de Sua incorporeidade podem ser obtidas a partir da hipótese da eternidade do Universo. Então a prova demonstrativa estará completa, seja o Universo eterno ou criado.⁸⁴

Maimônides parte do Universo para conhecer Deus e acusa os kalamitas de negar a natureza e violar o que é percebido pelos sentidos para provar demonstrativamente Sua existência. É por esta razão que as demonstrações de Maimônides, ao contrário daquelas do Kalam, sempre começam a partir do mundo físico sensível e trabalham através dos vários princípios causais intermediários da natureza até alcançar a fonte final. Como não há uma rota alternativa para o conhecimento da divindade, o objetivo de Maimônides não é apenas ensinar o leitor a conhecer Deus através do mundo físico, mas treiná-lo para conformar suas opiniões metafísicas com o que sabemos de fato, começando com o mundo sensível da natureza; pois isso é, de acordo com nosso melhor conhecimento disponível, o que efetivamente existe. Essa também pode ser a razão de Maimônides para introduzir a doutrina da eternidade, mesmo quando não é realmente necessária para seu argumento: porque é a suposição científica mais razoável disponível. No *Guia*, as demonstrações não visam apenas o conhecimento; eles visam cultivar o respeito pelo melhor conhecimento do que existe, disciplinando o pensamento e conduzindo (ou restringindo) a especulação filosófica – postura que contrastaria os fundamentos dos kalamitas.

Após realizar essas duras críticas aos kalamitas, Maimônides inicia sua exposição sobre o referido pensamento, enumerando as doze proposições do Kalam, a seguir sintetizadas⁸⁵: (i) existe uma substância simples⁸⁶; (ii) existe o vácuo; (iii) o

⁸⁴ Ibid. O estudo sobre a posição de Maimônides a respeito da criação e/ou eternidade do Universo merece ser objeto de pesquisa apartada, de modo que a presente dissertação enfocará apenas na questão da existência de Deus e suas provas.

⁸⁵ Ibid., capítulo 73, pp. 179;

⁸⁶ Tal substância pode ser traduzida aqui como “átomo”, como faz Friedlander (“all things are composed from atoms”). É nítida a divergência da tradução de Horwitz, pois afirmar a existência da substância simples não é o mesmo que afirmar que todas as coisas são compostas de átomos. Maimônides apresentará seu posicionamento sobre a teoria atomista e exporá suas críticas, as quais deixam claro que o átomo aqui examinado deve ser compreendido em sua acepção propriamente atomista, e não

tempo é composto de instantes⁸⁷; (iv) a substância é inseparável dos vários acidentes; (v) a substância simples está sujeita aos acidentes e é inseparável destes; (vi) o acidente não dura por dois instantes; (vii) a razão das capacidades e suas privações são acidentes que precisam de um agente; (viii) não existe outra coisa além de substâncias e acidentes, e a forma física também é um acidente; (ix) os acidentes não podem portar uns aos outros; (x) o possível não pode ser considerado pela perspectiva de estar em conformidade com a realidade de tal ideia⁸⁸; (xi) o infinito é inadmissível; (xii) os sentidos induzem ao erro.

Tanto as proposições dos peripatéticos estudadas no capítulo seguinte quanto as proposições dos kalamitas aqui analisadas são amparadas por sucessivos nexos causais: a relação de causa e efeito promulgada por determinada proposição nos levará à demonstração de outra proposição. Contudo, ao contrário das proposições dos peripatéticos, ao discorrer sobre o Kalam, o *Guia* se distancia totalmente das crenças oriundas de ditas proposições e questiona a legitimidade desse método de inferências. Nesse contexto, Maimônides afirma que a segunda proposição é necessária pois se o Kalam acredita na primeira proposição (“existe uma substância simples”) é obrigado a reconhecer a segunda, ou seja, se o “universo estivesse cheio dessas partículas⁸⁹, como poderia se mover aquilo que se move?”⁹⁰. Dessa forma, os kalamitas teriam sido obrigados a admitir a existência do vácuo (segunda proposição) com o intuito de separar os átomos (primeira proposição), garantindo a possibilidade

no sentido proposto por Aristóteles, no qual um indivíduo, por ser indivisível, também seria considerado átomo. Na visão de Maimônides, o átomo do kalamita é indivisível de tão minúsculo; mas seu conjunto é suficiente para formar um corpo, cada átomo é semelhante e equivalente uns aos outros e é absolutamente impossível que exista corpo desprovido de um conjunto de átomos. Na perspectiva do *Guia*, tais átomos são diferentes da concepção de Epicuro “e outros que professavam a doutrina dos átomos”. Embora a diferença não esteja mencionada de forma explícita, posto que a visão epicurista não é desenvolvida, ao que parece Maimônides identifica tal divergência na opinião kalamita de que Deus cria perpetuamente esses átomos conforme Sua vontade e seu desaparecimento, portanto, também é admissível.

⁸⁷ Traduzido por Friedlander como “time-atoms”

⁸⁸ A tradução de Friedlander apresenta maior clareza: “O teste para a possibilidade de um objeto imaginado não consiste em sua conformidade com as leis existentes da natureza.”

⁸⁹ Denominadas “substâncias simples” ou “átomos”. Em outras palavras, se todo espaço fosse preenchido por referidos átomos, a própria ideia de movimento seria inadmissível, razão pela qual se faz necessário reconhecer que existem espaços carentes de tais átomos, aqui classificados como “vácuos”, que não possuem “absolutamente nada e são vazios de todos os corpos e privados de qualquer substância”. Por essa razão, a segunda proposição é necessária para os kalamitas, sob pena de não lograrem justificar a possibilidade de mobilidade, bem como separação e agrupamento dos átomos.

⁹⁰ MAIMONIDES. *Guia dos Perplexos – Obra Completa*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Editora Sefer, 2018, pp. 180. Parte I, Capítulo 73.

de mobilidade⁹¹. Da mesma forma, a terceira proposição também é necessária por conta da primeira proposição, pois os kalamitas não poderiam ir contra as provas demonstrativas de Aristóteles de que “espaço e tempo e movimento local se correspondem na realidade”⁹². Dessa forma, o método de demonstração a partir de inferências e o silogismo que serão indispensáveis na construção e desenvolvimento dos argumentos filosóficos da Parte II do *Guia* servem agora para revelar a deficiência do pensamento kalamita, pois aqui determinada crença acarreta consigo outras crenças daí decorrentes, não porque estas sejam essencialmente verdadeiras, mas apenas porque são necessárias em razão da primeira proposição.

Na Parte I do *Guia*, ao analisar as proposições dos kalamitas, o método de inferências resultante das primeiras três proposições levará à afirmação de que “não existe um movimento mais rápido que outro”⁹³. Se são suscitadas dúvidas com relação à essa constatação, utilizando-se exemplos reais que provam existir diferentes graus de velocidade de movimento, os kalamitas utilizarão a décima segunda proposição, desprezando a percepção dos sentidos. Maimônides adverte o leitor perplexo que a conclusão sobre os movimentos não é a mais absurda que resulta dessas três primeiras proposições: “aquilo que decorre da crença na existência do vácuo é ainda mais insensato e absurdo”⁹⁴. Maimônides segue sua crítica argumentando que os kalamitas anulam todas as provas demonstrativas da geometria e que os argumentos trazidos para verificar essas proposições representam um “desperdício da vida”⁹⁵.

Com relação à quarta proposição, Maimônides critica a ideia de que toda substância que não possui o acidente da vida possui necessariamente o acidente da morte. Mas sua principal refutação se dá com relação aos acidentes inerentes à substância simples (quinta proposição). Segundo os kalamitas, o acidente se encontra em cada átomo: uma porção de neve não é branca em sua totalidade, mas cada substância desta neve é branca e, portanto, a brancura se projeta na totalidade. Da mesma forma, cada substância se movimenta, movimentando o corpo em sua totalidade. Maimônides afirma provar que isso não é verdadeiro:

⁹¹ Não está claro, na obra de Maimônides, em que sentido e por quais meios os kalamitas absorveram elementos da filosofia atomista.

⁹² *Ibid*, pp. 181.

⁹³ *Ibid*, pp. 182.

⁹⁴ *Idem*.

⁹⁵ *Idem*.

A maioria dos metais e pedras é dotada de cores fortes e que, ao triturá-los, aquela cor desaparecia, pois, ao se triturar uma esmeralda verde-escura, ela se torna um pó branco. Daqui a prova de que este acidente existe na totalidade e não em cada uma de suas partes. Ainda mais óbvio do que isso é que as partes seccionadas do vivo não são vivas, prova que a vida está relacionada à totalidade do organismo vivo e não a cada uma de suas partículas.⁹⁶

Ao avaliar a sexta proposição, Maimônides se limita a descrever e exemplificar o que os kalamitas querem dizer quando afirmam que o acidente não dura por dois intervalos de tempo. A maioria dos kalamitas entende que, ao criar uma substância, Deus cria sucessivos e novos acidentes, que preservam a existência da substância, sem intermediação de leis naturais: para eles, não é o ser humano que tingem a roupa de vermelho, mas sim Deus que fez aparecer esta cor na roupa no momento em que a colocamos em contato com o líquido vermelho. Da mesma forma, não é o ser humano que move uma pena para escrever, pois o movimento é um acidente que Deus criou na pena. “Assim também, todo movimento da mão que, na nossa opinião, põe a pena em movimento é, na opinião deles, um acidente que Deus criou na mão que se move”⁹⁷. Com relação ao conhecimento, ao considerá-lo como acidente, o Kalam seria obrigado a sustentar que a sabedoria que adquirimos ontem se esvaneceu, e foram criados novos conhecimentos como aqueles. Da mesma forma, surgem milhares de almas a cada minuto, uma vez que o tempo é composto de instantes indivisíveis⁹⁸.

Maimônides rejeita a ideia de uma criação sucessiva e ininterrupta de acidentes por Deus, pois acredita que o Homem age de acordo com sua faculdade e que esta influencia a ação. Aqui, o ponto central do debate diz respeito ao livre arbítrio humano e ao problema da liberdade humana frente à onisciência divina. No entanto, tal ponto não é desenvolvido em pormenores neste tópico, Maimônides apenas cita a opinião adversária à sua e apresenta-se como defensor do livre-arbítrio.

⁹⁶ Ibid, pp. 184

⁹⁷ Ibid, pp. 186.

⁹⁸ Se Maimônides estava de fato apresentando de maneira imparcial e neutra a opinião majoritária do Kalam, ou se ele classificava como “Kalam” a opinião minoritária de teólogos mais radicais; ou, ainda, se as contraditórias conclusões do Kalam apresentadas no *Guia* são frutos de uma avaliação superficial e tendenciosa dessa corrente de pensamento, são hipóteses que mereceriam um maior aprofundamento e uma pesquisa apartada sobre as fontes kalamitas de Maimônides.

A sétima proposição também é alvo de críticas irônicas no *Guia*. De acordo com a doutrina do Kalam, o repouso não é a ausência de movimento⁹⁹, a morte não é a ausência da vida, mas ambos são como a norma do “calor e frio”, ou seja, são acidentes criados por Deus. O acidente não dura dois instantes, logo Deus cria sucessiva e ininterruptamente o repouso e a morte, assim como cria constantemente o movimento e a vida. Com o objetivo de demonstrar o absurdo de tal dedução, Maimônides a ironiza e retoricamente questiona:

Gostaria de saber até quando Deus cria o acidente da morte no morto! Seria enquanto se conserva a sua forma exterior? Ou enquanto resta um de seus átomos? Pois conforme o que eles supõem, Deus cria o acidente da morte em cada um dos átomos. Ora, nós encontramos dentes molares de pessoas mortas há milhares de anos. Isto seria então uma prova de que Deus não destruiu esta substância, e que, conseqüentemente, cria o acidente da morte durante todos esses milhares de anos, de modo que uma morte desaparece e Ele cria outra em seu lugar?¹⁰⁰

Ao concluir suas observações sobre esse ponto, Maimônides ressalva que há kalamitas mutazilitas que não concordam com essa visão sobre a privação das capacidades¹⁰¹. No entanto, finaliza o tópico reiterando mais uma vez sua crítica principal: “em geral, a intenção deles é supor uma realidade cuja natureza esteja de acordo com suas opiniões e crenças.”¹⁰²

Nessa passagem, nota-se o apogeu do racionalismo judaico proposto por Maimônides: a razão, apesar de limitada, deve servir de guia na busca da verdade. Devemos decolar da realidade para aterrissar em nossas opiniões, e não o contrário. O *Guia* descreve o que entende pela oitava proposição, afirmando que para os kalamitas tudo possui a mesma substância, o que inclui desde o corpo de um inseto ou planta qualquer até o corpo do céu, dos anjos e até do trono celeste – uma sarcástica observação contra a teoria atomista. Já a nona proposição se mostra contraditória com a sexta proposição para Maimônides, pois os kalamitas acreditam que o acidente existe em uma substância que não está determinada por outro

⁹⁹ Evidentemente, repouso e movimento devem ser lidos aqui em sua acepção pré-Newtoniana – a física de Maimônides é uma física aristotélica, anterior à Descartes e às concepções modernas.

¹⁰⁰ Ibid, pp. 188.

¹⁰¹ Essa ressalva de Maimônides é importante na medida que, na maioria de sua exposição sobre o Kalam, o *Guia* parece generalizar a homogeneizar a doutrina kalamita.

¹⁰² Ibid.

acidente. Como o acidente poderia servir de substrato para outra coisa, se um acidente não dura por dois instantes?

Já a décima proposição representa a posição já criticada por Maimônides de que tudo que é imaginável é admissível pela razão. Para os kalamitas, os fatos comuns são apenas hábitos e não é inadmissível que possam mudar. Maimônides acusa os kalamitas de confundirem imaginação com razão, classificando como “possível” aquilo que se pode imaginar, em detrimento da razão. Ao sintetizar a diferença entre os kalamitas e os filósofos, Maimônides descreve a resposta que cada um daria para diferenciar o ferro da manteiga, o que didaticamente ilustra suas diferenças. Para o filósofo, o corpo possui duas espécies de acidentes. As matérias diferem muito entre si, de modo que o ferro se torna diferente da manteiga, o que justifica os diferentes acidentes. A dureza e maciez são acidentes derivados da diferença de suas formas e a distinção da cor é decorrente da diversidade de sua matéria última. Já para o kalamita, tudo constitui acidente, não há diferença entre a substância do ferro e a da manteiga, todos são compostos de átomos idênticos (primeiras três proposições). Um acidente não porta outro acidente (nona proposição) e, portanto, não pode receber acidentes secundários, e tampouco pode continuar a existir (sexta proposição). Daí decorre que a substância do ferro e da manteiga são idênticas, e a relação de uma das substâncias a qualquer acidente é sempre a mesma. Além disso, os átomos são igualmente suscetíveis a receber qualquer acidente e de nada adiantaria um número maior ou menor de átomos, pois os acidentes recaem sob cada um (quinta proposição). Para Maimônides, o resultado dessas proposições dos kalamitas é que “o ser humano não está mais apto a pensar do que um besouro”¹⁰³.

O *Guia* reitera que a inteligência deve prevalecer sob a imaginação:

A ação da imaginação não é a mesma que a ação da inteligência, mas sim, oposta. Pois a inteligência analisa as coisas compostas, distingue entre as partes, as abstrai e as representa em sua realidade e por suas causas, e percebe os diferentes significados de uma coisa. Esses significados são distinguidos pela inteligência assim como a imaginação distingue entre dois seres humanos na realidade. Na inteligência distingue-se entre o que é geral e o que é individual. Qualquer prova demonstrativa é possível apenas em relação ao que é geral. Enfim, é pela inteligência que se distingue entre um atributo essencial e accidental. A imaginação não pode executar nenhuma dessas ações, pois a imaginação percebe apenas os individuais compostos em sua totalidade como percebem os sentidos, ou combina coisas separadas na realidade e as combina umas com as outras, e fazendo de tudo um corpo ou uma faculdade do corpo. Assim, por exemplo, tu poderás conceber pela

¹⁰³ Ibid., pp. 191

imaginação um ser humano com a cabeça de um cavalo e asas, e outras coisas semelhantes. Isto é chamado de invenção enganosa, pois absolutamente não existe qualquer ser que corresponda a isso. A imaginação não pode de modo algum se separar da matéria em sua percepção, mesmo que faça todos os esforços para abstrair uma forma qualquer. Portanto, não se deve considerar a imaginação.¹⁰⁴

Da mesma forma que combate a imaginação, Maimônides tenta provar, através da matemática, que algo inimaginável pode, de fato, existir¹⁰⁵, rompendo com o critério imaginativo na avaliação da realidade. Os próprios kalamitas reconhecem que existem imaginações falsas, mas mesmo assim insistem na décima proposição, inferindo que todo imaginável é admissível, o que é refutado pelo *Guia*: o fato de algo ser imaginável não significa dizer que existe; e o fato de algo ser inimaginável não significa dizer que inexistente.

Maimônides também manifesta sua discordância com a décima primeira proposição, que nega a eternidade do Universo, embora não se alongue em seus argumentos neste capítulo do *Guia*. É digno de nota que o autor do *Guia*, mesmo afirmando não concordar com Aristóteles que o Universo seja eterno, defende a legitimidade dessa posição, reiterando que tal infinitude é possível, o que revela incontestável coragem intelectual por parte de Maimônides na qualidade de autoridade religiosa.

Já a décima segunda proposição é considerada pelo *Guia* como “altamente necessária” para os kalamitas, pois através dela os teólogos podem responder às contradições suscitadas. De acordo com Maimônides, a proposição de que os sentidos induzem ao erro é utilizada para refutar seus oponentes¹⁰⁶, destacando que essa opinião era professada pelos sofistas, tal como mencionado por Galeno.

Assim como as proposições peripatéticas constituíram-se como uma base para Maimônides desenvolver seus quatro argumentos filosóficos, as proposições do Kalam são o alicerce dos métodos kalamitas para provar a existência de um único

¹⁰⁴ Ibid, pp. 192

¹⁰⁵ Maimônides exemplifica essa questão afirmando que os habitantes de duas extremidades da Terra, esfera celeste, têm sua cabeça em direção ao céu e não “caem”, como seria sugerido pela imaginação. Da mesma forma, Maimônides evoca o *Tratado das Seções Cônicas*, de Apolônio de Perga. Segundo o matemático grego, duas linhas que saem separadas por uma determinada distância se aproximarão gradativamente, mas jamais poderão ser encontrar, mesmo que continuem infinitamente seu percurso, fato impossível de acordo com a imaginação; mas que não deixa de existir na realidade.

¹⁰⁶ “Várias coisas seguem da proposição da existência do vácuo e todas são desmentidas pelos sentidos. A resposta deles a tudo isso é: ‘Isto é uma coisa que escapa aos sentidos’ – quando se trata de coisas que se pode responder assim. Em relação a outras coisas, eles responderão que se trata de um equívoco dos sentidos.” Ibid, pp. 196.

Deus incorpóreo. No tópico a seguir, buscaremos sintetizar e examinar referidos métodos, de acordo com a leitura de Maimônides, e as refutações que o filósofo apresenta no *Guia*.

2.2 Os cinco métodos dos kalamitas para provar a unicidade de Deus

Neste tópico, sintetizaremos, de forma objetiva, a exposição que Maimônides registra sobre cada método dos kalamitas para provar a unicidade de Deus e suas respectivas objeções.

Primeiro método – obstáculo mútuo: Se houvesse dois deuses, o átomo permaneceria fora dos dois, o que é inadmissível, ou abarcaria os dois ao mesmo tempo, o que é igualmente inadmissível, conforme adiante exemplificado. Se uma divindade quisesse movimentar o corpo e outra quisesse colocá-lo em repouso, o corpo não se moveria nem repousaria, ou repousaria e se moveria de uma só vez, hipóteses impossíveis. O mesmo ocorreria se uma divindade quisesse esfriar o corpo e outra quisesse esquentá-lo. Logo, deve haver um único Deus.

Refutação maimonideana: Se considerarmos que uma divindade governa a matéria inferior, sem envolver às esferas, e a segunda governa a matéria superior (esferas) sem envolver a matéria elementar, não haveria obstáculo mútuo. Não haveria que se falar em imperfeição de cada divindade nesse caso, pois “a coisa na qual sua ação não se estende é impossível a respeito dela, e não poder fazer o impossível não constitui imperfeição.”¹⁰⁷

Segundo método – diferenciação: Se houvesse dois deuses, algo se encontraria em um que não se encontraria em outro (elemento diferenciador).

Refutação maimonideana: segundo o sistema kalamita, há numerosas coisas diferentes umas das outras na Primeira Causa (atributos divinos). Para eles, a sabedoria é diferente da onipotência, que por sua vez é diferente da vontade. Portanto, não seria impossível ou contraditório que cada divindade possuísse várias propriedades, algumas particulares e outras iguais ao seu par.

Terceiro método – vontade divina: Quando Deus deseja algo, essa vontade não é um elemento adicional, mas sim uma vontade sem substrato. Tal vontade não pode

¹⁰⁷ Ibid, capítulo 75, pp. 204. Aparentemente, essa mesma objeção poderia ser apresentada em face de um dos argumentos maimonideanos de que há apenas um único Deus.

ser atribuída a dois seres; a causa única não pode produzir dois resultados por duas essências.

Refutação maimonideana: Tal método representa a explicação de uma coisa obscura por meio de algo ainda mais obscuro, pois não se pode conceber a vontade como dizem os kalamitas. Mesmo os kalamitas que conceituam a vontade dessa forma reconhecem as dificuldades encontradas, segundo o *Guia*.

Quarto método – ação única e inaplicabilidade da possibilidade: A existência de uma ação prova a existência de um único agente, e não de uma pluralidade. A possibilidade é inaplicável para a existência de Deus, que é absoluta; a possibilidade da existência de mais de um Deus deve, portanto, ser negada.

Refutação maimonideana: O erro deste método é evidente, pois embora a noção de possibilidade não possa ser aplicada à existência de Deus, ela pode ser aplicada ao nosso conhecimento de Deus, pois o possível no conhecimento difere do possível na realidade. Portanto, poderia ser que Deus não fosse uma divindade tripartida, como acreditam os cristãos, nem uma unidade indivisa.

Quinto método – necessidade: Se um único Deus pode produzir tudo que existe, o segundo seria supérfluo e desnecessário pois, se fosse necessário, cada divindade teria uma incapacidade e não seria suficiente por si só.

Refutação maimonideana: Trata-se de uma ramificação do primeiro método. Refuta-se o método argumentando que não fazer o que não está em sua natureza fazer não significa incapacidade: “não dizemos que uma pessoa é fraca porque não consegue colocar em movimento um peso de uma tonelada”¹⁰⁸. O fato de uma divindade não ser única não a tornaria impotente, pois a pluralidade seria uma condição necessária para a existência de ambos.

É digno de nota que Maimônides é um árduo defensor da teoria da unicidade de Deus, o que não o impede de criticar duramente a doutrina dos teólogos muçulmanos. Outrossim, nota-se que as críticas são tecidas tendo por base as próprias proposições dos kalamitas, e não fundamentando-se nas proposições dos peripatéticos defendidas no *Guia*. Em outras palavras, a teoria dos teólogos é utilizada para contestar sua própria teologia. Assim, a crítica do primeiro método está calcada na criação perpétua de acidentes (sexta proposição dos kalamitas) e na necessidade de um agente nas privações das capacidades (sétima proposição dos kalamitas). O

¹⁰⁸ Ibid, pp. 205.

segundo método é criticado em razão dos atributos divinos oriundos do próprio sistema do Kalam, o pilar da refutação do método da diferenciação é a concepção kalamita que elenca e distingue diferentes atributos. O terceiro método é contestado ressaltando que vários kalamitas não conceituam a vontade nesses termos, revelando mais uma vez uma contradição interna. Por fim, também no quinto método a contradição do próprio Kalam é destacada, o próprio sistema do Kalam (“*sistema deles*”) serve como testemunha contra seu método de provar a unicidade pela necessidade:

Do mesmo modo, não diríamos – segundo o sistema deles – que Deus é impotente por apenas poder produzir um corpo por meio da criação de átomos e de os reunir por meio de acidentes que Ele cria neles, pois não chamamos isso de “carência” ou “impotência”, pois tudo que difere disto é impossível, como diria o dualista: é impossível que um dos dois deuses agisse sozinho e isto não constituísse uma impotência a respeito de um dos dois, pois é uma condição da existência dos dois.¹⁰⁹

Após analisar tais métodos, Maimônides conclui que seria preferível aceitar a unicidade de Deus como um dogma religioso, oriundo de uma tradição, pois os kalamitas não apresentam provas demonstrativas suficientes para provar que existe apenas um único Deus. No entanto, o *Guia* deixa claro que repudia com ainda mais vigor os métodos kalamitas para provar a incorporeidade de Deus, classificados como “*muito mais fracos*” que os argumentos para provar a unicidade.

2.3 Os três métodos dos kalamitas para provar a incorporeidade de Deus

Os métodos para provar a incorporeidade divina decorrem dos métodos para provar a unicidade. Dessa forma, as deficiências identificadas na teologia kalamita da unidade serão ainda mais evidentes para Maimônides no estudo da incorporeidade.

Primeiro Método – Unidade pressupõe incorporeidade: Se Deus tivesse corpo, todas as substâncias (átomos) deste corpo seriam divinas ou apenas um único átomo concentraria toda divindade. Ambas as hipóteses são impossíveis: se todas as substâncias fossem divinas, Deus não seria um; se apenas uma substância concentrasse a divindade, a existência do corpo não faria sentido. Logo, Deus deve ser incorpóreo.

¹⁰⁹ Ibid, pp. 205

Refutação maimonideana: Poder-se-ia argumentar que Deus não consiste de átomos, ele é um corpo contínuo e indivisível, posto que a divisibilidade do corpo divino estaria restrita à imaginação humana, que parte de uma analogia entre o visível (corpos que existem entre nós) e o invisível (suposto corpo divino).

Segundo método – Incomparabilidade: Deus não pode ser comparável a qualquer outra criatura. Se tivesse um corpo, seria comparável a objetos corpóreos.

Refutação maimonideana: Não há provas demonstrativas de que Deus não pode se assemelhar a nenhum aspecto de suas criaturas e de que não pode ser comparável a nada. Ademais, Deus poderia ser corpóreo e a substância, a natureza e as propriedades desse corpo serem muito diferentes de todos os corpos criados, de maneira que o termo “corpo” poderia ser utilizado apenas de forma homônima para Deus.

Terceiro método – corporeidade pressupõe criação: Se Deus fosse um corpo, seria finito. Se finito fosse, teria uma certa medida e figura determinada. No entanto, daí seria necessário assumir que um agente determinou esta figura e medida, mas não se pode admitir um ser que crie o divino.

Refutação maimonideana: Quem acredita na corporeidade de Deus poderá objetar argumentando que Deus, bem como sua forma e sua figura, são de existência necessária. Portanto, Ele não precisa de um agente que prefira sua existência à Sua inexistência, pois não possui a possibilidade de não existir. Deus seria de existência necessária à Sua maneira, ou seja, com figura e dimensão, sem qualquer criador que defina suas medidas.

As refutações do *Guia* quanto a esse tópico divergem quanto às refutações sobre a unicidade de Deus, pois aqui Maimônides é obrigado a argumentar fora do sistema kalamita, não pode usar as próprias proposições contra eles mesmos. Essa postura fica clara na análise na refutação do segundo método, quando o filósofo conclui sua objeção nos seguintes termos: “Quem dera se eu soubesse refutar esse sistema doentio por meio dos métodos estranhos deles que te mostrei!”¹¹⁰. Dessa forma, Maimônides reconhece tacitamente que, pelo menos, os métodos dos kalamitas para provar a incorporeidade não apresentam uma contradição interna, estão apoiados em pressuposições equivocadas, mas apresentam certa coesão.

¹¹⁰ Ibid., pp. 208.

2.4 Síntese das críticas e o conceito de demonstração para Maimônides

O próprio Maimônides conclui a Parte I do *Guia* sintetizando as principais diferenças entre o pensamento filosófico (aristotélico) e a teologia kalamita, resumindo as razões pelas quais não concorda com os métodos desses últimos, apesar de ratificar suas conclusões:

Pois são como quem escapa da brasa para cair no fogo, pois negaram toda lei natural e alteraram a natureza dos céus e da terra, pretendendo que por essas proposições seria demonstrado que o Universo foi criado. Mas, longe de demonstrarem a Criação do Universo, destruíram as demonstrações da existência, da unidade e da incorporeidade de Deus, pois as demonstrações pelas quais se clarifica tudo isso são tiradas somente da natureza da existência tal como ela é: estável, visível e conhecida pelos sentidos e pelo intelecto.¹¹¹

Ao discutir as doze proposições fundamentais do Kalam e investigar seus métodos, há quem argumente que Maimônides não teve a intenção de fornecer um relato completo e imparcial dessa teologia¹¹², mas objetivou expor a fraqueza de um sistema que ele considerava ficcional; baseado não nas evidências dos sentidos e da razão, mas nas ilusões da imaginação.

Referido método de demonstração contestará as críticas tecidas pela teologia kalamita, da qual Al-Ghazali¹¹³ pode ser considerado exemplo emblemático ao argumentar que a demonstração filosófica não comprova absolutamente nada, negando o princípio da causalidade. Schmaltz¹¹⁴ define o ocasionalismo islâmico medieval como um complexo fenômeno histórico que compreende diversos debates entre os teólogos e filósofos islâmicos, iniciando-se no século VIII. Maimônides observa que parte dos kalamitas admitiam que poderes criados podem produzir efeitos. Não obstante, parte dos Asharitas poderiam ser considerados um dos principais defensores do ocasionalismo medieval, ao sustentar que Deus é a única causa real. Al-Ghazālī é expoente desse raciocínio ao discorrer sobre a causalidade

¹¹¹ Ibid, pp. 209-210.

¹¹² Para uma análise crítica da visão de Maimônides sobre os kalamitas, vide: SCHWARZ, Michael. "Who Were Maimonides' Mutakallimun? Some Remarks on Guide I.73 (part 1 and part 2). *Maimonidean Studies* 2. Nova Iorque: The Michael Scharf Publication Trust of Yeshiva University Press, 1991.

¹¹³ AL-GHAZĀLĪ. Tahâfut al-Falâsifah. (The Incoherence of the philosophers). A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. Brigham Young University Press. Provo: Utah, 1997.

¹¹⁴ SCHMALTZ, Tad M. Descartes on Causation. Oxford University Press: Oxford, 2008. p. 12.

em sua obra *Tahâfot al-falâsifa*. Segundo o kalamita, uma observação contínua nos permite afirmar que o algodão queima em contato com o fogo, porém inexistente prova de que a queima ocorre por meio do contato entre o fogo e o algodão, ou que referida combustão não pressupõe outras causas¹¹⁵.

Sua oposição ao Kalam gira em torno de suas visões substantivas e, mais importante, de seus métodos e estilo de argumentação; suas demonstrações destinam-se a condicionar ou treinar o investigador a pensar de certas maneiras sobre a divindade que se opõem explicitamente às maneiras supostamente irresponsáveis e prejudiciais de pensar sobre a divindade inculcadas pelo Kalam, acusados de “abolir a natureza de toda existência” e “violiar o que é percebido pelos sentidos” simplesmente para defender ou salvaguardar a correção de suas opiniões. Portanto, segundo Maimônides, os kalamitas refazem a realidade para manter sua posição teológica, remodelando o mundo para se ajustar a sua agenda religiosa.

Diversos temas permeiam as críticas de Maimônides e suas objeções ao Kalam revelam discordâncias mais profundas em áreas como livre-arbítrio, providência divina, profecia, o propósito da filosofia na busca de Deus, a relação entre revelação e razão, entre outros. Contudo, em nosso estudo enfocaremos na questão da validade e legitimidade das provas kalamitas para demonstrar a existência, unicidade e incorporeidade de Deus. Maimônides insiste que o Kalam falha ao desenvolver referidas demonstrações, seja porque parte da Criação para provar a existência de Deus, seja porque ignora a realidade tal como ela é. De outro lado, como estudado no capítulo seguinte, o autor do *Guia* mostra-se convencido que logrou apresentar as provas filosóficas na Parte II de sua obra, fincada no aristotelismo tal como ele o concebe. Nesse contexto, urge questionar o que Maimônides entende por demonstração, ou seja, quais são seus pressupostos ao mencionar o conceito “prova demonstrativa”, esmiuçando o pano de fundo que colore as diferenças entre o sistema kalamita e o sistema aristotélico.

Conforme veremos, as críticas explicitadas por Maimônides revelam os prejudiciais sintomas do pensamento do Kalam, mas a raiz das objeções encontra-se no próprio conceito de demonstração. Compreendendo o que Maimônides entende por demonstração, poderemos diagnosticar com mais precisão suas divergências e a importância que o *Guia* confere a elas. Nesse contexto, uma das alternativas para

¹¹⁵ WOLFSON, H.A. Nicolaus of Autrecourt and Al-Ghazali argument against causality; *Speculum*, 44 (1969), 234-238.

compreender melhor essa parte do *Guia* seria adentrar com mais profundidade no vocábulo utilizado pelo autor. Ocorre que, nesse caso, a investigação terminológica não conduzirá o leitor a uma solução definitiva sobre a questão, pois quando Maimônides usa o termo “demonstração”, ele o faz em sentidos múltiplos e amplos, a partir da palavra *burhan*. Por essa razão, Samuel ibn Tibbon, o tradutor medieval do *Guia* do árabe para o hebraico, traduz *burhan* por *mofet* e *dalil*¹¹⁶ por *reayah*. No entanto, o glossário *Peirush ha-Millot ha-Zarot* anexo à sua tradução registra as seguintes considerações:

As provas [*raayot*¹¹⁷] sobre as coisas são de dois tipos: provas fortes sobre cuja verdade não há dúvida e provas inferiores no tocante à sua verdade. Eu reservei o nome '*mofet*' (demonstração) para a prova forte... E o outro, dei o nome genérico '*reayah*'. Mas às vezes o segundo tipo de prova [mais fraca] é chamado de '*mofet*' (demonstração) por meio de transição (*ha-'ayarah*) ou extensão (*harhavah*)¹¹⁸.

Portanto, muito embora seja necessário conceder atenção especial à escolha de termos de Maimônides, até mesmo porque o próprio *Guia* recomenda que o façamos¹¹⁹, tal análise não resolverá todas as ambiguidades no texto. O papel da demonstração para Maimônides se aproxima muito do defendido por Averróis em seu *Discurso Decisivo sobre a Harmonia entre a Religião e a Filosofia*¹²⁰: a Lei religiosa não apenas deixa de contradizer as verdades filosóficas como também obriga seus adeptos, quer sejam os islâmicos para Averróis quer sejam os judeus para Maimônides, a refletir racionalmente sobre as questões teológicas e filosóficas, muito embora as massas sejam privadas de tais faculdades. Aliás, é digno de nota que Averróis repete precisamente o mesmo árabe *burhan*. Para sustentar que a demonstração (burhān) é a melhor maneira de comprovar a veracidade das coisas existentes por meio do intelecto (caql), Averróis primeiro determina a obrigação de refletir e raciocinar, em seguida escreve que tais atividades consistem em deduzir, para finalmente asseverar que a melhor forma de

¹¹⁶ *Dalil* é o termo árabe que o próprio Maimônides utiliza para uma categoria mais fraca de prova.

¹¹⁷ Plural de '*reayah*'.

¹¹⁸ IBN TIBBON, Samuel. *Perush Ha-Millot HaZarot*. Jerusalem: ed. Y. Even-Shemuel, 1987. Tradução livre.

¹¹⁹ Vide início do capítulo anterior.

¹²⁰ AVERRÓIS. *Discurso Decisivo sobre a Harmonia entre a Religião e a Filosofia*. Tradução do árabe e notas de Catarina Belo, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda ('Estudos Gerais. Série Universitária'), 2006.

dedução é o silogismo. Ambos os autores estão ancorados no pensamento aristotélico e o conceito e a importância da demonstração são extraídos da filosofia grega.

Nesse contexto, será através do silogismo que Maimônides refutará as ideias dos Kalamitas e será através do silogismo que o autor desenvolverá seus argumentos filosóficos a partir das proposições dos peripatéticos, fundamentando-se em Aristoteles e seus três métodos de prova descritos nos Primeiros Analíticos.

De acordo com Aristóteles, as premissas das demonstrações são (1) certamente e/ ou necessariamente verdadeiras, (2) primárias e não demonstráveis (tais como definições), (3) imediatas, (4) mais conhecidas e anteriores às conclusões que se seguem delas, e (5) as “causas” de suas conclusões. Em contraste, as premissas de argumentos dialéticos não são verdadeiras, certas ou necessárias, mas apenas opiniões geralmente aceitas (*endoxa*). Em seu *Tratado sobre Lógica*, Maimônides segue essa tipologia aristotélica e cita exemplos, mas não é abrangente. Ele distingue as premissas dos silogismos demonstrativos daquelas dos silogismos dialéticos, mas acrescenta: “saiba que existem condições do silogismo demonstrativo que não podem ser discutidas neste tratado filosófico”¹²¹. Maimônides contrasta, de uma maneira geral, o conhecimento direto com o conhecimento por inferência lógica. Do conhecimento direto, ele nos dá duas classificações, que se complementam mutuamente: uma delas se encontra no *Tratado de Lógica*¹²², onde se divide em (a) percepções, (b) noções primárias, (c) opiniões gerais e (d) tradições; e a outra, desenvolvida no *Guia*¹²³, é classificada em (a) noções primárias, (b) percepções e (c) o que é quase tão evidente quanto as percepções.

Para Aristóteles, a diferença entre premissas demonstrativas e dialéticas constitui a distinção entre o conhecimento científico e não científico. Mesmo que Maimônides dê ao argumento dialético aristotélico um papel cognitivo importante na ciência, a dialética não pode fazer o trabalho que a demonstração genuína faz, permitindo a aquisição do conhecimento metafísico.

¹²¹ MAIMÔNIDES, M. Milot Há-Higaion em Há-Otzar: Há-Otzar Sefarim Há-Yehudi Versão 16, DBS, Jerusalem, 2011. Tradução livre de trecho do capítulo 8 do Tratado de Lógica de Maimônides, disponível em: https://www.sefaria.org/Treatise_on_Logics.8.14?lang=bi&with=About&lang2=en. Acesso em 03/08/2021: “ודע המאמר בזה לזכרם פנים אין המופתיים להיקשים”

¹²² Idem.

¹²³ Parte I, Capítulo 51.

Segundo Aristóteles, o conhecimento absoluto (*haplôs*) só é alcançado quando a sua causa correspondente é conhecida¹²⁴, o que somente será possível mediante a demonstração (*apodeíxis*): “entendo por demonstração o silogismo científico, um silogismo que nos faz conhecer por sua própria ação”¹²⁵ As premissas do silogismo devem ser verdadeiras, primeiras, imediatas, mais cognoscíveis que a conclusão, anteriores a ela e devem ser sua causa. Confira-se:

Julgamos conhecer cientificamente cada coisa, sem mais (e não de modo sofístico, por um concomitante), quando julgamos conhecer, a respeito da causa pela qual a coisa é, que ela é causa dessa coisa, e quando julgamos que isso não pode ser de outro modo.¹²⁶

Portanto, ainda que deixemos de focar nos critérios de certeza e necessidade de premissas demonstrativas, resta uma última condição: que as premissas de um silogismo demonstrativo forneçam a *causa*¹²⁷ da conclusão. Para ter conhecimento científico demonstrativo de algo, conhecimento que consiste na apreensão do silogismo demonstrativo cuja conclusão é aquela coisa, deve-se saber sua causa porque o conhecimento requer compreensão e “só entendemos quando sabemos a explicação”, isto é, a causa. Dada a visão adicional de Aristóteles de que o conhecimento científico é dedutivo (ou seja, silogístico), e o princípio de que o conhecimento de algo requer a apreensão de sua causa, podemos classificar tais demonstrações como “demonstrações do porquê” (*para dioti*); na terminologia escolástica, são demonstrações *propter quid*.

Em contraste, as inferências silogísticas que argumentam desde efeitos até a existência de possíveis causas apenas estabelecem *que* a conclusão é verdadeira, e não *por que* o é. Deduções desse tipo são, na terminologia escolástica, demonstrações *quia* (“demonstrações do fato”). Essas demonstrações são metafisicamente posteriores à sua causa, mas são epistemologicamente mais acessíveis para nós, mais conhecidas por nós e, portanto, podem fundamentar um certo tipo de certeza. Em outras palavras, as demonstrações *quia*, a partir do efeito,

¹²⁴ ARISTÓTELES. Segundos Analíticos I. Trad. Lucas Angioni. Campinas: Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº 7, UNICAMP, 2004.

¹²⁵ Idem.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ O que Aristóteles e Maimônides querem dizer por uma “causa” é um fator explicativo, uma resposta a uma pergunta por quê, a cláusula que segue o conectivo “porque”. No caso de Deus, não existe causa para Sua existência. Maimônides entende a causa como externa ou anterior ao ente, isto é, distinta da sua essência. Diante disso, Deus, Ser de existência necessária, deve ser considerado como sem causa, uma vez que inexiste um grau de existência ontologicamente anterior a Ele.

reconhecidamente estabelecem que algo é o fato, sem estabelecer o porquê, sem fornecer uma explicação teoricamente profunda como faria uma demonstração *propter quid*.

Maimônides interpreta suas demonstrações como demonstrações *quia* ou *propter quid*? Os argumentos silogísticos dos efeitos possuem qual status de demonstração para seu autor? O *Guia* considera que sejam demonstrações na acepção mais restritiva do termo? Qual a valoração e solidez atribuída à essas provas? Moisés de Narbonne (Narboni), um dos principais comentadores medievais do *Guia*, escreve sobre isso:

Esta questão, ou seja, a eternidade ou criação do mundo não pode ser apreendida (*yagi'u*, lit: alcançada) por uma demonstração decisiva (*mofet hotekh*) porque é um ponto antes do qual o intelecto cessa (*ma'amad hasekhel*). Por uma "demonstração decisiva" (*mofet hotekh*), ele [Maimônides] quer dizer o que Aristóteles chamou de "demonstração absoluta" (*mofet muhlat*) que é uma demonstração da causa (*sibbah*) e do fato (*metzi'ut*). E isso é verdade, porque esta espécie de demonstração é muito rara (*yeqar metzi'uto*). Apenas algumas são encontrados nas noções naturais, e a existência de Deus também é explicada (*hitba'eir*) em uma demonstração por prova (*mofet re'ayah*), isto é, a partir do [efeitos] posteriores (*min ha -mit'ahrim*), não das [causas] anteriores (*lo 'min ha-qodmim*), porque Ele, que Ele seja abençoado, é anterior a tudo e nada é anterior a ele. E como poderia [Sua existência] ser explicada por uma demonstração da causa (*mofet sibbah*) e Ele, que Ele seja abençoado, é a causa de tudo e tudo é Sua criação (*beru'av*)?¹²⁸

É claro aqui que Narboni está explicando a própria frase de Maimônides para uma demonstração decisiva "*mofet hotekh*" como uma demonstração *propter quid*, uma demonstração tanto do fato declarado na conclusão do silogismo quanto do motivo. Ele o distingue, por sua vez, das demonstrações *quia* (*mofet re'ayah*) e identifica explicitamente as demonstrações para a existência da divindade como provas *quia*. Isso se justifica na medida em que demonstrações *propter quid* exigiriam conhecimento da essência de Deus, que Maimônides considera inacessível ao Homem.

Apesar de elevar a razão a um patamar inédito na filosofia do judaísmo, e muito embora tenha utilizado o desenvolvimento intelectual como alicerce de seu projeto filosófico, Maimônides reconhece a limitação da capacidade cognitiva: o ser humano pode, quando muito, provar a existência de Deus, mas não logra conhecer Sua essência.

¹²⁸ GOLDENTHAL, Jacob. *Der Commentar des Rabbi Moses Narbonensis su dem werke More Nebuchim des Maimonides*. Viena: Staatsdruckerei, 1852

Maimônides, portanto, demonstra *quia* a existência de Deus, e as provas *quia* são demonstrações que nos dão razões definitivas para acreditar em sua conclusão, muito embora não forneçam o tipo de compreensão e conhecimento absoluto de seu conteúdo que uma demonstração científica *propter quid* daria. É nesse sentido, portanto, que Maimônides professa ter demonstrado a existência da divindade enquanto, ao mesmo tempo, ele espera que seu leitor informado saiba o que suas demonstrações não são.

Em outras partes do *Guia*, o filósofo sugere importantes ideias a respeito do conhecimento, que coadunam com o entendimento ora esposado:

Existe uma grande diferença entre a sabedoria da existência de uma coisa e a clarificação de sua essência e substância, pois a sabedoria da existência de uma coisa se dará por meio de seus acidentes ou de seus atos, ou mesmo por meio de relações muito remotas (que existem) entre esta e outras coisas.¹²⁹

Maimônides traça distinção entre “sabedoria da existência” e “uma clarificação da essência”, o que traduzimos aqui por demonstrações *quia* e demonstrações *propter quid*. Transpondo para o presente caso, a distinção seria entre provar simplesmente o fato de que Deus existe e provar o fato de Sua existência por meio de uma razão, ou causa, por Sua essência.

O conteúdo das demonstrações apresentadas por Maimônides está adstrito aos limites impostos pelo próprio *Guia*, e possui não apenas valor epistêmico, ontológico e metafísico, como também pedagógico e religioso. Eis, portanto, as raízes que diferenciam as provas baseadas nas proposições dos peripatéticos e as provas do sistema do Kalam, que não são consideradas nem mesmo demonstrações *quia*. Para Maimônides, envolvendo-se no tipo de reflexão intelectual e contemplação exigida pelas demonstrações da existência da divindade, adora-se a própria divindade – o que não logramos fazer na teologia kalamita. O método demonstrativo propriamente dito é quase tão importante quanto o resultado das demonstrações, pois a jornada filosófica é indispensável no desenvolvimento de uma conexão com o divino. A investigação de Maimônides sobre o assunto divino não é apenas um discurso sobre a divindade, mas um tipo de experiência intelectual e até mesmo espiritual, daí porque o autor não poderia silenciar suas objeções ao Kalam: não se trata apenas do

¹²⁹ MAIMONIDES. *Guia dos Perplexos – Obra Completa*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Editora Sefer, 2018, pp. 46. Parte I, Capítulo 2.

conteúdo da prova, mas do próprio método. Maimônides parece insistir que, se não é possível oferecer a prova *quid*, que pelo menos demonstramos *quia* – que também são válidas e legítimas.

Dessa forma, é nítido que o exercício intelectual promovido pelas demonstrações *quia* possui tanto valor quanto o próprio argumento filosófico, na medida em que incentiva a busca pela conexão com a divindade. Dessa forma, o Kalam sofre duros ataques não apenas porque suas supostas falhas epistêmicas impedem a demonstração da existência de um único Deus incorpóreo, mas porque prioriza argumentos dialéticos falaciosos em detrimento de demonstrações *quia*: ao impedir que a já limitada razão perca espaço para a imaginação, os métodos kalamitas nos afastam da conexão com Deus. Ao compreender a fonte das críticas, podemos entender os motivos que levam Maimônides a dedicar extensos capítulos para refutar as provas do Kalam não obstante sua concordância quanto às conclusões dos kalamitas (existência de um Deus único e incorpóreo) – para Maimônides, o meio é tão importante quanto o fim, a rota do raciocínio é tão importante quanto sua conclusão. A crítica ao Kalam se justifica na medida em que este sistema não oferece demonstrações *quia* e, portanto, não pavimenta a estrada intelectual que viabiliza a comunhão com o divino.

Portanto, ao compreender esse tratamento especial concedido à demonstração, aqui vista como um fim em si mesmo, e não apenas meio para se chegar à verdade, podemos entender por que Maimônides dedica diversos capítulos do *Guia* para se opor a um pensamento que, não obstante seja errôneo, nos conduz à conclusão correta de que existe um único Deus, e que este não tem corpo. Em uma primeira análise superficial, essa decisão seria facilmente questionada: por que não dedicar capítulos do *Guia* para combater doutrinas cristãs, ou para analisar os argumentos politeístas? Por que empreender tamanho esforço em combater um sistema que, não obstante suas deficiências, objetiva demonstrar o que o próprio Maimônides almeja provar? Pensamos que a resposta, similar à nossa conclusão do capítulo seguinte, encontra-se na supremacia que Maimônides concede à razão: a jornada intelectual não é apenas utilitária, não é somente um método, mas se consagra, por si mesma, como uma forma de comunhão com Deus, uma manifestação do amor ao divino. Em outra obra, Maimônides ressalta o papel da atividade intelectual como amor a Deus:

Conhecimento e amor andam de mãos dadas; quando há menos do primeiro, há menos do segundo e quando há mais, há mais. Consequentemente, o homem deve, na medida do humanamente possível, dedicar-se ao exercício de seu intelecto no domínio das ciências que levam ao conhecimento de Deus.¹³⁰

Maimônides defende, portanto, a contemplação intelectual de Deus, que deve ser atingida pelo intelecto daqueles que se dedicam ao estudo, que por sua vez leva ao conhecimento racional da divindade, movido pelo amor intelectual por Deus. Por tais razões, é possível inferir porque Maimônides não classifica as demonstrações do Kalam como ‘conhecimento’ e é plausível concluir que a semelhança entre as conclusões dos teólogos kalamitas e as conclusões do *Guia* a respeito da existência de Deus é apenas um detalhe secundário, na medida que o Kalam não conduz à correta compreensão intelectual do divino.

Nesse contexto, podemos apreciar melhor a opinião de Maimônides quando este adverte que seria melhor apreender tais conclusões por meio de um dogma oriundo da tradição religiosa. Já quando demonstra a existência de Deus na Parte II (capítulo seguinte), ocorre justamente o contrário: tanto os primeiros dois argumentos quanto os dois últimos, apesar de essencialmente diferentes, são métodos válidos para demonstrar a existência, unicidade e incorporeidade de Deus, conforme abordaremos. A obra oferecerá ao leitor diferentes perspectivas fundamentadas em Aristóteles: ambas são válidas, pois contribuem com a aquisição de conhecimento e desenvolvimento intelectual.

Portanto, tudo indica que Maimônides tece duras críticas contra o Kalam essencialmente pelo mesmo motivo que não optará apenas pela prova de natureza física ou apenas pela prova de natureza metafísica conforme exalando no capítulo subsequente, ou seja, pela mesma razão que deixa de escolher um lado no debate que indaga se Deus é o Primeiro Motor em razão da impossibilidade de regressão ao infinito, ou se Deus é a Primeira Causa, compreendido como causa de Ser, de existência necessária. E esse motivo único, que explica ambos os posicionamentos, reside no conceito de demonstração adotado por Maimônides e no papel da razão e do conhecimento na busca de Deus.

¹³⁰ MAIMÔNIDES. *Mishne Torá. Sefer HaTeshuvá* (10:06). ועל פי הדעה תהיה האהבה אם מעט מעט ואם הרבה הרבה. לפיכך צריך האדם ליחד עצמו להבין ולהשכיל בתכונות ותבונות המודיעים לו את קונו כפי כח שיש באדם לתורה. Tradução livre. Disponível em <https://www.sefaria.org/texts/Halakhah/Mishneh%20Torah>. Acesso em 30/08/2021.

Por tais motivos, não podemos aceitar a opinião de Strauss, controverso estudioso de Maimônides, de que o *Guia dos Perplexos* é apenas um Kalam “inteligente” ou “iluminado”¹³¹. Ao identificar que o propósito do Kalam e da filosofia de Maimônides é na realidade o mesmo (defender os princípios da fé), Strauss relega as diferenças às questões de métodos: enquanto o Kalam confunde imaginação com inteligência, o *Guia* apresenta uma versão mais aprimorada e madura do tema, levando em consideração pressupostos pautados na realidade como ela se apresenta. Amparado em raciocínio similar, Sholomo Pines, uma das maiores autoridades acadêmicas sobre o tema, afirma que o *Guia* “não é um tratado filosófico” e que pode ser descrito “como uma obra kalamita”¹³² e Joel Kraemer também aparenta concordar com essa ideia¹³³.

Ocorre que, conforme abordamos, as diferenças descritas por Maimônides entre o Kalam e a filosofia não são periféricas, mas essenciais, e abordam justamente o cerne da questão: trata-se da distinção entre argumentar de forma objetiva, científica e filosófica, pautada pela realidade daquilo que existe; e argumentar de maneira pseudoracional, anticientífica e anti-filosófica, ancorado pela imaginação. Tal distinção não revela mera diferença de método ou detalhe secundário, mas sim constitui um abismo conceitual entre o Kalam e a filosofia. O próprio núcleo do *Guia dos Perplexos* e da filosofia de Maimônides está alicerçado na validade das demonstrações racionais, posto que essas se traduzem como uma forma de conexão com a divindade, ainda que não sejam *quid*.

Por tais razões, as brilhantes observações de Warren Zev Harvey, em oposição à Pines e Strauss, parecem expor de maneira mais assertiva a visão maimonideana do Kalam ao explorar as razões pelas quais o *Guia* não pode ser considerado uma obra kalamita:

Para Maimônides, portanto, a diferença entre o filósofo e o kalamita equivale à diferença entre aquele que agrada Deus e aquele que O irrita; e a irritação, Maimônides nos ensina, é atribuída a Deus apenas no que se refere à idolatria e a descrença. A crítica de Maimônides ao Kalam não é apenas uma crítica filosófica, mas também uma crítica religiosa. A tendenciosidade e o sofisma do Kalam são desagradáveis para a sensibilidade religiosa de

¹³¹ STRAUSS, Leo. *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago: Chicago Press, 2012.

¹³² PINES, Shlomo. *Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalam and to Jewish Thought*. Jerusalém: Proceedings of the Israel Academy of Science and Humanities, 1973.

¹³³ KRAEMER, Joel. *Alfarabi's opinions of the virtuous city and Maimonides Foundations of Law*. Jerusaém: Studia Orientalia Memoriae D. H Baneth Dedicata, 1979.

Maimônides. Tanto como um filósofo quanto como um religioso Maimônides rejeita o Kalam.¹³⁴

Tal conclusão se mostra mais acertada, na medida que considera os pressupostos de Maimônides e leva em consideração o pano de fundo religioso de suas considerações, no qual o conhecimento e a investigação filosófica ocupam o núcleo central da relação com o divino.

3. EXISTÊNCIA, INCORPOREIDADE E UNICIDADE DE DEUS: VINTE E SEIS PROPOSIÇÕES DOS

¹³⁴ HARVEY. Warren Zev. *Why Maimonides was not a Mutakallim. Perspectives on Maimonides – Philosophical and Historical Studies*. Liverpool: Liverpool University Press, 2008.

PERIPATÉTICOS E QUATRO ARGUMENTOS FILOSÓFICOS

3.1 As vinte e seis proposições dos peripatéticos

A parte do *Guia* que busca demonstrar a existência, incorporeidade e unicidade de Deus ocupam um lugar central na obra. Nesse contexto, deve-se recordar que o próprio Maimônides esclarece que a disposição dos temas não é fruto do acaso, mas revelam um cuidadoso propósito e intenção do autor¹³⁵. O filósofo desenvolve quarenta capítulos sobre a questão das provas, o que inclui a análise da doutrina dos teólogos dialéticos muçulmanos (Kalam) já estudados, o posicionamento de Aristóteles e a própria opinião de Maimônides a respeito do tema.

A enumeração de vinte e seis proposições¹³⁶, com a ajuda das quais os filósofos provam a existência, a incorporeidade e unicidade de Deus (ou “Primeira Causa”), constitui a introdução à Segunda Parte desta obra. Não é possível compreender e apreciar as vinte e seis proposições dos peripatéticos apresentadas no *Guia* sem antes delinear comentários sobre a fonte primária do pensamento filosófico de Maimônides, concentrada na *Metafísica* de Aristóteles, até mesmo para contextualizar a equivalência entre Deus e Primeira Causa. O filósofo da Grécia Antiga escreve:

O entendimento e o conhecimento que são desejáveis por si mesmos são mais atingíveis no conhecimento daquilo que é mais cognoscível, uma vez que aquele que deseja o conhecimento por si mesmo desejará maximamente o mais perfeito conhecimento, e este é o conhecimento do mais cognoscível, e as coisas que são as mais cognoscíveis são primeiros princípios e causas, pois é através destes e a partir destes que outras coisas passam a ser conhecidas, e não estes através dos particulares que neles se enquadram.¹³⁷

¹³⁵ Vide nota 69.

¹³⁶ Yosef Flavio Horwitz e Uri Lam mencionam “proposição”, seguindo o termo “proposition” da tradução inglesa de Friedlander. No entanto, o termo traduzido em hebraico é מקדמה, que literalmente significa uma espécie de “introdução”, um pressuposto. A tradução hebraica revela com mais precisão o objetivo de Maimônides aqui, pois as proposições serão utilizadas como base e alicerce na construção dos argumentos filosóficos que demonstram a existência, unicidade e incorporeidade de Deus.

¹³⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Realle. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

Ao elaborar o conceito de conhecimento na *Metafísica*, Aristóteles o entende como uma “ciência divina”, no sentido de que Deus é considerado causa de todo movimento, que também pode ser denominado Primeiro Motor. Deus, nessa qualidade, seria o objeto final da busca intelectual. Portanto, seria impossível desenvolver um pensamento filosófico autêntico, tal como entendido por Aristóteles, se não fosse possível adquirir e desenvolver um conhecimento racional de Deus. Se para Aristóteles o conhecimento é o estudo das causas e princípios de todos os movimentos, então o Primeiro Motor deve ser cognoscível para o filósofo. Nesse caso, Deus, portanto, talvez não seja apenas um objeto entre outros na busca filosófica e intelectual, mas constitua sua finalidade principal.

Aristóteles almeja criticar as tentativas anteriores de identificação das causas primárias. São identificados três elementos imanentes na produção das coisas: matéria (*subjectum*), forma e o composto dos dois. Bem como quatro coisas/causas, duas delas imanentes (matéria e forma) e duas externas (causas eficientes e causas finais). A teologia deve lidar primariamente com a Primeira Causa, que é o fundamento das primeiras causas no mundo físico, embora lide com o mundo imaterial da mesma forma, sendo, ela mesma, um princípio imaterial.

O conhecimento do mundo físico constitui o caminho para o conhecimento verdadeiro deste fundamento de tudo (Primeira Causa), considerando o axioma aristotélico de que existe algo que garante unidade a todos os seres. A existência de Deus, como Primeira Causa, explicaria a realidade física que conhecemos (o Cosmos), conforme exposto no próprio *Guia*. Para atenuar as dificuldades de conciliar a Primeira Causa dentro da existência temporal do Universo, Aristóteles ressalta que não poderia haver um movimento real se considerarmos a cadeia causal do movimento como uma cadeia temporal, isto é, como um fato real – um movimento em particular – causado por uma sucessão de movimentos anteriores que não seriam mais atuais. Para o *Guia*, a Primeira Causa é uma realidade metafísica que lida com o fundamento do Universo e, portanto, deve estar excluída do mundo físico. Ambos são únicos em suas esferas, mas a Primeira Causa é hierarquicamente superior ao Primeiro Motor, definido por Maimônides como “a força que assim prepara a substância de um determinado ser individual”¹³⁸. Por essa razão, segundo Maimônides, Aristóteles opina que a matéria não se move por sua própria iniciativa.

¹³⁸ MAIMÔNIDES. *O Guia dos Perplexos, Parte 2*. Tradutor Uri Lam. São Paulo: Landy Editora, 2003, pp. 51-52. Parte II, Introdução.

É nesse contexto que Maimônides inicia sua abordagem do tema, com a apresentação de uma lista de vinte e seis proposições¹³⁹ que lidam com a experiência de movimento, mudança, ato e potência, bem como conceitos correlativos. O *Guia* fundamenta suas bases nas obras de Aristóteles:

Vinte e cinco das proposições que são utilizadas para a prova da existência de Deus — ou dos argumentos que demonstram que Deus é incorpóreo, não é uma força conectada a um ser material e que Ele é Um — foram totalmente estabelecidas e sua correção está acima de qualquer dúvida. Aristóteles e os Peripatéticos que o seguiram provaram cada uma destas proposições¹⁴⁰.

Portanto, ao tratar de “demonstração” e “provas”, Maimônides está partindo de um contexto aristotélico. As proposições tratam das propriedades do finito e do infinito (I.-III., X.-XII., XVI.), de mudança e movimento (IV.-IX., XIII.-XVIII.), e do possível e o absoluto ou necessário (XX.-XXV); embora elas sejam simplesmente enumeradas, mas não efetivamente demonstradas. Tais proposições, não por acaso, estão dentro de um pano de fundo introdutório. Elas, por si só, são consideradas inadequadas para o propósito do autor, uma vez que Maimônides é compelido a apresentar proposições auxiliares para provar a existência da Primeira Causa, desenvolvendo argumentos filosóficos expostos nos capítulos subsequentes.

As três primeiras proposições levam à conclusão de que é possível existir uma magnitude¹⁴¹ finita, uma vez que: “*a existência de uma magnitude infinita é impossível*” (primeira proposição); “*a coexistência de um número infinito de magnitudes finitas é impossível*” (segunda proposição) e “*a existência de um número infinito de causas e efeitos é impossível, ainda que não sejam magnitudes [...]*” (terceira proposição)¹⁴². Essas três primeiras proposições, por si só, já sugerem que a Primeira Causa é necessária.

¹³⁹ É digno de nota que as traduções do *Guia* para a língua portuguesa apresentam a vigésima sexta proposição de maneira absolutamente distinta. Uri Lam traduz o título desse capítulo como “VINTE E SEIS PROPOSIÇÕES DOS PERIPATÉTICOS PARA DEMONSTRAR A EXISTÊNCIA, UNICIDADE E INCORPOREIDADE DE DEUS”. Já Yosef Flavio Horwitz destaca no próprio título o tratamento especial concedido à Proposição XXVI: “25 PROPOSIÇÕES COM AS QUAIS OS FILÓSOFOS ARISTOTÉLICOS PROVARAM DEMONSTRATIVAMENTE A EXISTÊNCIA E INCORPOREIDADE DE DEUS, E A 26ª, QUE NÃO ACEITAMOS”. Não está claro porque o último tradutor optou por excluir o termo “unicidade”. A separação da Proposição XXVI no próprio título parece indicar o posicionamento do tradutor a respeito do tema, enfatizando que Maimônides rejeita a teoria aristotélica sobre a eternidade do Universo, assunto complexo que demandaria uma pesquisa apartada.

¹⁴⁰ Ibid., pp.25.

¹⁴¹O termo “magnitude” segue a tradução do *Guia* realizada por Uri Lam. Yosef Flavio Horowitz traduz esse termo como “grandeza”. A tradução inglesa de Friedlander define o termo como “magnitude”.

¹⁴² Ibid., pp. 47-48.

Na sequência, Maimônides aborda a questão do movimento, tema que compõe onze das vinte e seis proposições. O movimento é aplicado para mudança de lugar, mas é também usado no sentido geral de todo tipo de mudança (quarta proposição), e pode ser contínuo caso seja circular (décima terceira proposição). O movimento implica uma mudança e transição da Potência ao Ato (quinta proposição) realizado por algum agente externo (décima oitava proposição), pode ser essencial ou acidental (sexta proposição), sendo que este último não pode continuar perpetuamente (oitava proposição). Tempo e movimento estão intrinsecamente ligados (décima sexta proposição). Maimônides entende que quando um objeto se move, deve haver algum agente que o mova, considerando que a alma é o agente que move o corpo (décima sétima proposição).

Os corpos também são objeto das proposições: tudo o que se move é divisível e, conseqüentemente, corpóreo (sétima proposição), possuindo forma e matéria (vigésima segunda proposição) e requerendo um agente para a sua existência (vigésima quinta proposição). Este corpo só pode colocar outro em movimento ao se colocar em movimento quando faz a outra coisa se movimentar (nona proposição). Com relação à coisa que se afirma estar no corpo, Maimônides entende que esta deve existir através do objeto ou ser a causa da existência do objeto (décima proposição) e que há coisas divisíveis, como as cores, e coisas indivisíveis, como a alma e o intelecto (décima primeira proposição). Uma vez que o próprio objeto é finito, a força¹⁴³ que ocupa todas suas partes é também finita (décima segunda proposição).

Provavelmente com o objetivo de afastar a ideia de que Deus poderia ter um Deus, fortalecendo sua tese da unicidade divina, Maimônides declara que uma coisa que deve sua existência a certas causas tem somente nelas a possibilidade de existência (décima nona proposição). Uma vez que a Primeira Causa tem existência necessária, conforme anteriormente abordado, ela não pode ter, para existir, qualquer causa que seja (vigésima proposição), nem pode ser composta por dois elementos (vigésima primeira proposição), o que por conseguinte rejeitará a possibilidade de um Deus que apresente qualquer dicotomia ou dualidade, tanto no aspecto causal quanto

¹⁴³ Cabe destacar que as duas traduções para o português mencionam força, tradução também recepcionada na tradução inglesa do *Guia* ("force") publicada por M. Friedlander, respaldada pelo termo hebraico נָח. Obviamente, Maimônides não se refere ao conceito newtoniano de força, que surgiria apenas séculos mais tarde, mas está restrito à concepção aristotélica do conceito de *dynamis*, entendendo a força como o contato realizado com o objeto colocado em movimento.

em suas características, conforme será abordado no desenvolvimento do argumento filosófico correspondente.

O *Guia* se recusa a se aprofundar no detalhamento das proposições apresentadas e assegura sua veracidade vinculando-as ao pensamento aristotélico e aos comentaristas que antecederam Maimônides:

Algumas podem ser verificadas por meio de pouca reflexão e da aplicação de algumas proposições passíveis de provas, ou de axiomas ou teoremas com praticamente a mesma força, assim como foi explicado por mim. Outras requerem muitos argumentos e proposições. Todas elas, no entanto, foram estabelecidas através de provas conclusivas, em parte na *Física* (no livro *Acroasis*) e seus comentários e em parte no livro da *Metafísica* e seus comentários. Já destaquei que, neste trabalho, minha intenção não é copiar os livros dos filósofos ou explicar problemas difíceis, mas simplesmente mencionar aquelas proposições que estão mais proximamente ligadas ao nosso assunto e são necessárias ao nosso propósito.¹⁴⁴

Ao assumir como verdadeiras tais proposições sem adentrar na lógica que reveste o pensamento aristotélico, contentando-se com o disposto no parágrafo supratranscrito, Maimônides sofreria duras críticas de Hasdai ben Avraham Crescas, filósofo expoente do pensamento judaico medieval e principal adversário do *Guia*. Em sua obra *Or Ad'nai*, escrita no século XIV, Crescas levanta dúvidas quanto às peripatéticas noções de espaço e movimento, argumentando que estas não foram suficientes provadas no *Guia*. Crescas propõe a possibilidade do vácuo, aduzindo que o conceito de espaço pode ser independente e anterior ao conceito de corpo. A terceira proposição, em especial, é alvo de críticas na medida em que Crescas defende a existência de uma série infinita de causas e efeitos. Em sua visão, a Primeira Causa é causa ontológica imanente que determina a existência de infinitos efeitos, embora o filósofo também defenda a ideia de unicidade e incorporeidade de Deus¹⁴⁵. Nesse contexto, faz-se necessário esclarecer que as vinte e seis proposições são apenas pontos de partida para o pensamento maimonideano no tocante à existência, incorporeidade e unicidade de Deus, conforme ele mesmo admite:

¹⁴⁴Ibid., pp. 52.

¹⁴⁵ Crescas acredita ser possível conceber o ser necessário como simultâneo a infinitos efeitos que formam entre si uma série causal infinita, eternamente a ser gerada pela primeira causa (que é imanente a série toda). Dessa forma, o pensador aceita apenas o argumento que existe uma primeira causa não causada. Sobre as críticas de Crescas à Maimônides, vide LEONE, Alexandre. *Considerações sobre as provas da existência de Deus elaboradas por Hasdai Crescas (1340-1411)*. Belo Horizonte: Kriketerion nº 131, Jun./2015, p. 191-212

Eu desejo simplesmente mencionar aquelas proposições de que iremos precisar para provar os três princípios expostos acima. Havendo, portanto, citado e admitido estas proposições, irei agora tentar explicar o que pode ser inferido delas.¹⁴⁶

O *Guia* concede um tratamento especial à vigésima sexta proposição. Não obstante o próprio autor aparentemente não concorde com a ideia apresentada, por razões que fogem do escopo deste trabalho, o argumento é admitido como hipótese para fortificar sua tese central:

Às proposições acima, é preciso acrescentar mais uma: a que enuncia que o universo é eterno. Aristóteles sustenta que ela é verdadeira e também mais aceitável do que qualquer outra teoria. No momento nós vamos admiti-la, por hipótese, apenas com o propósito de demonstrar nossa teoria. A proposição é a seguinte: O Tempo e o Movimento são eternos, constantes e têm existência de fato.¹⁴⁷

Maimônides assevera, ainda, que “tal proposição não é demonstrativa como os comentaristas de Aristóteles afirmam, nem, por outro lado, impossível, como os kalamitas dizem.”¹⁴⁸

De acordo com Fox¹⁴⁹, Maimonides “difere da tradição [clássica, isto é, aristotélica]” em seu tratamento de proposições singulares (proposições contendo termos singulares cujos sujeitos são indivíduos únicos); e todas as demonstrações da existência de Deus envolvem proposições singulares. Fox observa que, ao longo da “história da lógica, desde o tempo de Aristóteles, as proposições singulares têm sido uma fonte de problemas porque não parecem se encaixar precisamente em nenhuma das classificações estabelecidas”, ou seja, como proposições universais ou particulares. Portanto, diferentes lógicos os assimilaram ao silogismo de maneiras diferentes, por exemplo, entre os aristotélicos árabes, Al-Farabi os trata como particulares e Avicena como proposições universais. No entanto, Maimônides, segue seu próprio caminho, segundo Fox, assumindo uma posição independente para a qual não há precedente claro. Ele distingue proposições singulares de todos os outros tipos e faz questão de não os assimilar a qualquer outra forma de proposição. Ele não nos diz absolutamente nada, no entanto, sobre como integra essas proposições no sistema padrão de lógica. Uma vez que o *Guia* contém inevitavelmente muitas

¹⁴⁶ MAIMÔNIDES. *O Guia dos Perplexos, Parte 2*. Tradutor Uri Lam. São Paulo: Landy Editora, 2003, pp. 52. Parte II, Introdução.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ Ibid. pp. 53.

¹⁴⁹ FOX, Marvin. *Interpreting Maimonides*. Chicago: University of Chicago Press, 1990, pp. 71–72

discussões usando o termo singular 'Deus', “enfrentamos problemas difíceis de interpretação se não temos uma compreensão lógica adequada de como classificar e lidar com proposições singulares”. Assim, de acordo com Fox, Maimônides deliberada, mas secretamente, questiona todas as proposições metafísicas sobre a divindade.

No entanto, para melhor entender o papel dessas proposições na construção da filosofia maimonideana, precisaremos nos aprofundar no desenvolvimento dos argumentos filosóficos que demonstram a existência, incorporeidade e unicidade da Primeira Causa. Primeiro traçaremos linhas gerais sobre cada argumento e depois nos aprofundaremos em cada prova e investigaremos como o *Guia* utiliza as proposições dos peripatéticos como base para edificar suas conclusões, concatenando as demonstrações apresentadas por Maimônides.

3.2 Notas introdutórias aos quatro argumentos filosóficos

Neste tópico, buscaremos sintetizar o conteúdo e objetivo dos quatro argumentos, tecendo considerações iniciais e introdutórias. A partir do tópico seguinte, buscaremos investigar em que medida os argumentos estão vinculados às proposições dos peripatéticos, aprofundando-se nas demonstrações apresentadas no *Guia* e comparando os quatro argumentos entre si.

Fundamentando-se nas proposições analisadas, Maimônides inicia seu primeiro argumento aduzindo que “deve existir um agente de movimento que move a substância de todas as coisas transitórias existentes e que deu a elas as condições para receber Forma”. Esse agente, por sua vez, possuiria outro motor que o movimentasse, e esse outro anterior, e assim sucessivamente. Há de ressaltar que a terceira proposição nos impede de cogitar a infinitude de motores, cuja gênese é o movimento da esfera terrestre (o Quinto Elemento), pois “pode ser demonstrado que a causa última de toda geração e destruição pode ser traçada até o movimento da esfera celeste.”¹⁵⁰ Tal demonstração, no entanto, provaria apenas a existência de Deus. Mas como provaríamos sua unicidade e incorporeidade? Maimônides avança na inferência lógica, sempre arrimada nos peripatéticos. O agente que move a esfera terrestre pode residir dentro da esfera ou fora dela; e nesse primeiro caso o agente

¹⁵⁰ MAIMÔNIDES. *O Guia dos Perplexos, Parte 2*. Tradutor Uri Lam. São Paulo: Landy Editora, 2003, pp. 56. Parte II, Capítulo 1.

poderia ser corpóreo ou incorpóreo. Assumindo a hipótese de incorporeidade dentro da esfera, o agente deve ou ser uma força distribuída ao longo dela, ou deve ser uma força indivisível.

Em síntese, portanto, são apresentados quatro possíveis cenários hipotéticos sobre as características do agente que move a esfera: “1) um corpo exterior à esfera; 2) um ser incorpóreo, separado desta esfera; 3) uma força espalhada por toda a esfera; 4) ou uma força indivisível (dentro da esfera).”¹⁵¹ Na sequência, Maimônides rejeita o primeiro, terceiro e quarto cenário, o que levará o leitor à essência do seu primeiro argumento filosófico, assumindo a existência de um ser incorpóreo separado da esfera. Ao final, o *Guia* conclui que “a causa eficiente do movimento da esfera celeste, se este é eterno e contínuo, não pode ser, de modo algum, corporal nem residir em um corpo; não pode se mover por iniciativa própria ou por acidente; deve ser indivisível e imutável (sétima e quinta proposições). Este Primeiro Motor da esfera celeste é Deus”. No tocante à questão da unicidade, que não ficou suficientemente provada por essa demonstração lógica da incorporeidade de Deus, Maimônides emenda o argumento para registrar que “a hipótese de que existam dois deuses é inadmissível, pois seres absolutamente incorpóreos não podem ser contados (décima sexta proposição), exceto por suas causas e efeitos. A relação de tempo não é aplicável a Deus (décima quinta proposição), pois o movimento não pode ser predicado a Ele.”¹⁵²

O segundo argumento dos filósofos¹⁵³, mais breve, é apoiado pela seguinte proposição suplementar: se dois elementos coexistem em um estado de combinação, e um desses elementos deve ser encontrado ao mesmo tempo separado, em um estado livre, é certo que o segundo elemento será, da mesma forma, encontrado por si mesmo. Uma vez que existem coisas que combinam em si mesmas o motor e a esfera movida, e como a esfera se encontra por si mesma, o motor também deve ser descoberto por si mesmo, independente da esfera. Maimônides cita Aristóteles ao oferecer um exemplo simples ao leitor: “concluímos, então, quanto à existência do vinagre com mel e do mel sozinho, que também o vinagre existe sozinho”. Com relação à doutrina que se busca provar, Maimônides novamente defende a impossibilidade da infinitude de motores e afirma que vemos uma coisa que é movida,

¹⁵¹ Idem, pp. 58.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Yosef Flavio Horwitz anota que este argumento parece estar fortemente baseado em Aristóteles.

sem que ela mesma mova algo: “consequentemente, um motor deve existir sem ser, ao mesmo tempo, um *motum*, e este é o Primeiro Motor, o qual, não sendo sujeito ao movimento, é indivisível, incorpóreo e independente do tempo, como foi exposto no argumento anterior¹⁵⁴.”

O terceiro argumento nos leva a inferir que o universo é eterno ou temporal, ou parcialmente eterno e parcialmente temporal. Não pode ser eterno em todas as suas partes, já que muitas partes sofrem destruição; nem é totalmente temporal, pois não poderia ser reproduzido após ser destruído. A existência continuada do universo leva, portanto, à conclusão de que existe uma força imortal, o Primeiro Motor:

Fica, pois, demonstrada a obrigatoriedade de haver um ser, cuja existência seja absolutamente independente e também a fonte da existência de todas as coisas, sejam elas transitórias ou permanentes, se, como defende Aristóteles, existe uma coisa que é o efeito de uma causa eterna e, portanto, deve ser, ela mesma, eterna.¹⁵⁵

Na passagem acima, Maimônides esclarece que Deus é também causa de ser, não apenas de movimento, e que todas as coisas dependem de Deus para existir. Tal posicionamento fica ainda mais claro na tradução de Yosef Flavio Horwitz de tal trecho:

Está provado demonstrativamente que necessariamente existe um ser de existência necessária em relação a si próprio e que, não fosse Ele, não existiria absolutamente nada – nada que estivesse sujeito à geração e ao perecimento, e nada que não estivesse sujeito à geração e ao perecimento – se é que existe algo que existe desta maneira, como sustenta Aristóteles, ou seja, que não está sujeito à criação e à corrupção por ser um efeito da causa que é de existência necessária.¹⁵⁶

Maimônides não reconhece a fragilidade dessa prova, ao afirmar que a demonstração “não admite dúvida, nem discussão ou rejeição, exceto por aqueles que não têm conhecimento do método demonstrativo.” Novamente aqui, Maimônides busca demonstrar não apenas a existência, como também a incorporeidade e unicidade de Deus. Muito embora a lógica que permeia o argumento nada diz respeito ao corpo ou unidade, o *Guia* “adiciona” as seguintes considerações:

¹⁵⁴ MAIMÔNIDES. *O Guia dos Perplexos, Parte 2*. Tradutor Uri Lam. São Paulo: Landy Editora, 2003, pp. 69. Parte II, Capítulo 3.

¹⁵⁵ Idem, pp. 60. Parte II, Capítulo 1.

¹⁵⁶ MAIMÔNIDES. *Guia dos Perplexos – Obra Completa*. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Editora Sefer, 2018, pp. 824.

Depois disso, nós diremos que qualquer coisa cuja existência é independente não deve sua existência a alguma causa (décima proposição), e que um ser assim não inclui, de modo algum, qualquer pluralidade (vigésima primeira proposição). Do que se conclui que não pode ser um corpo, nem uma força residindo em um corpo (vigésima segunda proposição). Fica agora claro que deve haver um ser com existência absolutamente independente, um cuja existência não pode ser atribuída a nenhuma causa externa e que não admite elementos diferentes. Ele não pode ser corpóreo nem uma força residindo em um corpo. Este ser é Deus.¹⁵⁷

Insistindo na questão da unicidade, Maimônides argumenta que jamais poderiam existir dois seres absolutamente independentes, pois tal propriedade seria incluída na substância de ambos, de forma que nenhum ser poderia ser absolutamente independente por si mesmo. Deus deve ser o único membro de sua espécie, não tendo nada em comum com outros seres. Essa ideia é reforçada ao final do quarto argumento, como prova complementar: caso houvesse dois deuses, e o elemento diferenciador destes fosse diferente da propriedade comum aos dois, nenhum dos dois poderia ser a Primeira Causa.

No entanto, o ponto fulcral do quarto argumento, similar ao primeiro, parte de uma postura/prova cosmológica, baseado na teoria de que a série de causas é finitas e termina na primeira causa. Enquanto o primeiro argumento foca no movimento, o quarto trata da transição da potência ao ato. Trata-se da primeira potência: “nós devemos finalmente chegar a uma causa da transição de um objeto de um estado de potência àquele de ato, que seja constante e não admita potência de qualquer tipo”. Não existe potencialidade na essência espiritual, de maneira que Maimônides conclui que “esse ser imaterial que nunca inclui possibilidade¹⁵⁸, mas existe em ato por sua própria essência, é Deus.”¹⁵⁹

Antes de concluir sua exposição, Maimônides enfrenta outro desafio ao argumento que pretende provar a unicidade de Deus: a formação do universo¹⁶⁰ não poderia recepcionar a dualidade divina, de modo que cada Deus atua em determinada parte? O filósofo responde que não, argumentando que não devemos admitir nem a

¹⁵⁷ MAIMÔNIDES. *O Guia dos Perplexos, Parte 2*. Tradutor Uri Lam. São Paulo: Landy Editora, 2003, pp. 60. Parte II, Capítulo 1.

¹⁵⁸ No sentido de potência.

¹⁵⁹ *Idem*, pp. 61.

¹⁶⁰ Com relação à formação do Universo, Maimônides registra as seguintes considerações: “Tem sido demonstrado que o Universo inteiro é um corpo orgânico, cujas partes estão interligadas, e que as influências das esferas acima impregnam toda a substância terrestre e a prepara para suas formas. Estabelecido isto, é impossível considerar que uma deidade esteja engajada na formação de uma parte e outra deidade, na formação de outra parte deste corpo orgânico, cujas partes estão tão estreitamente interligadas”. *Ibid.*, pp. 61-62.

hipótese de que uma deidade esteja ativa por certo tempo e outra por outro tempo, nem que ambas atuam de forma simultânea. A primeira hipótese é descartada por inexistir razão que justificasse que uma deidade poderia agir e a outra não, uma vez que para tanto deveria haver outra causa que permita uma agir e outra não. Vinculando esse ponto ao aspecto central do quarto argumento, “cada uma das duas passaria da potência ao ato, ao atuar, de maneira que ambas necessitariam de um agente para esta transição. Enfim, haveria na essência de cada uma das duas uma possibilidade (de existência).”¹⁶¹

Maimônides também classifica como absurda a hipótese de simultaneidade das deidades, uma vez que seria necessária uma outra causa para realizar essa união:

Com efeito, sempre que uma determinada ação só pode se realizar por um conjunto de forças, nenhuma destas forças age por iniciativa própria, como tampouco é a causa imediata de tal ação — mas a união é a causa imediata. Já se demonstrou que a ação do Absoluto não pode se dar devido a uma causa (externa). A união é também um ato que pressupõe uma causa que leve a esta união. E se há esta causa, ela é indubitavelmente Deus. Porém, se isto também consiste de um número de forças separadas, uma causa é necessária para a combinação destas forças, assim como no primeiro caso. E assim se chegará necessariamente a um ser único, causa da existência do Universo, que é um todo; não fará diferença se assumirmos que a Primeira Causa produziu o Universo pela *Creatio ex nihilo* ou se o Universo coexistiu com a Primeira Causa. Então fica claro como podemos provar, do fato de que este Universo é um todo, a Unicidade de Deus.¹⁶²

Uma vez provada a unicidade divina, Maimônides explica que é necessário reconhecer a incorporeidade de Deus. Negado o dualismo, nega-se também o corpo: “É evidente que um corpo é divisível e tem dimensões. Um corpo é, portanto, indubitavelmente sujeito a acidentes. Como consequência, não pode ser uma unicidade, seja porque tudo o que é corpóreo é divisível ou porque é uma composição”.¹⁶³ Uma vez que Deus não admite composição de dois elementos, não há que se falar em corpo.

Os quatro argumentos filosóficos para demonstrar a existência, incorporeidade e unicidade de Deus possuem forte cunho aristotélico e estão baseados nas vinte e seis proposições dos peripatéticos. Esses argumentos são similares na medida em que não apenas demonstram a necessidade de uma Primeira Causa, mas também negam sua corporalidade e defendem sua unicidade eterna, a partir de sucessivas

¹⁶¹ Idem, pp. 62.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Ibid, pp. 63.

inferências. É possível aduzir que as quatro demonstrações de Maimônides ascendem por meio de uma hierarquia de existência, por um método de inferências lógicas. Eles começam com o e do mundo físico, sobem para as esferas eternas e imutáveis, depois para os intelectos incompostos (não compostos), separados como motores e, finalmente, para a causa necessária em virtude de sua própria essência — todos em busca da divindade. Da mesma forma, há uma clara progressão na série de quatro demonstrações. A primeira demonstra a existência de uma causa de movimento primeira e numericamente única. A segunda demonstra que esse primeiro motor consiste em um ser, embora essa unidade caia na categoria de quantidade. A terceira prova mostra que o necessário existente em si mesmo existe como a causa da unidade de tudo, onde sua própria unicidade está além de todas as categorias, conforme será abordado. E a quarta prova demonstra que o necessário existente em si mesmo é a causa de toda realidade, o ser de tudo o que existe, ou seja, causa de ser.

O tópico seguinte buscará demonstrar como Maimônides vincula as proposições aos seus argumentos, apresentando a lógica exposta no *Guia*. Ao longo de sua exposição, Maimônides parte do princípio de que tais proposições são absolutamente verdadeiras, de modo que seu raciocínio estará enraizado no que classificamos aqui como “pressupostos”. Cada pressuposto é extraído de uma determinada proposição e, uma vez analisados em conjunto, oferecerá ao leitor suas conclusões que atestam a existência de um Deus único e incorpóreo.

3.3 A demonstração da existência incorpórea de Deus no primeiro argumento filosófico

1º Pressuposto: Deve existir um motor que mova a substância das coisas existentes e que deu condições para receber Forma:

Proposição XXV: Toda substância composta consiste de matéria e forma e requer um agente para a sua existência, ou seja, uma força que coloque a substância em movimento e, então, permita predispor-la a receber uma certa forma. A força que assim prepara a substância de um determinado ser individual é chamada de Primeiro Motor.¹⁶⁴

¹⁶⁴ MAIMÔNIDES. *O Guia dos Perplexos, Parte 2*. Tradutor Uri Lam. São Paulo: Landy Editora, 2003, pp. 47-55. Parte II, Introdução.

2º Pressuposto: Deve existir um outro motor que cause o movimento do agente, diferente ou de sua própria espécie, pois o movimento se encontra em quatro categorias:

Proposição IV: “Quatro categorias estão sujeitas à mudança: a) substância — mudanças que afetam a substância de uma coisa são chamadas Gênese e Destruição’, b) quantidade — mudanças quanto à quantidade são o Aumento ou a Diminuição’, c) qualidade — mudanças nas qualidades das coisas são Transformações’, d) lugar- Mudança de lugar é chamada de Movimento. O termo “movimento” é aplicado para mudança de lugar, mas é também usado no sentido geral de todo tipo de mudança.¹⁶⁵

3º Pressuposto: Essa série de mudanças (ou movimentos) não deve ser infinita:

Proposição III: A existência de um número infinito de causas e efeitos é impossível, ainda que não sejam magnitudes. Se, por exemplo, uma Inteligência fosse a causa de uma segunda, a segunda a causa de uma terceira, a terceira a causa de uma quarta e assim por diante, as séries não poderiam continuar ad infinitum.¹⁶⁶

4º Pressuposto: O movimento do Quinto Elemento (esfera celeste) é a fonte de toda força e está a ele conectado tudo que move. A esfera celeste executa o ato da locomoção, o primeiro de uma série de elementos:

Proposição XIV: A locomoção é, na ordem natural dos diversos tipos, o primeiro e o principal movimento. Isto porque a geração e a destruição são precedidas por uma transformação que, por sua vez, é precedida por uma aproximação do agente transformador ao objeto a ser transformado. O crescimento e a diminuição também são impossíveis sem prévio nascimento e corrupção.¹⁶⁷

5º Pressuposto: o movimento da esfera celeste deve, igualmente, ser movido por um agente motor:

Proposição XVII: Quando um objeto se move, deve haver algum agente que o mova: seja de fora, como no caso de uma pedra colocada em movimento por uma mão; seja de dentro, por exemplo, quando o corpo de um ser vivo se move [...]. Sendo assim, quando nós afirmamos, com respeito à coisa em movimento, que este é o seu próprio agente de movimento ou, como é dito em geral, que este se move por sua própria iniciativa, queremos dizer que a força que realmente põe o corpo em movimento existe no próprio corpo.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Ibid.

6º Pressuposto: se esse agente motor reside dentro da esfera celeste, deve ser ou uma força distribuída ao longo desta, de modo que cada parte dela inclua uma parte da força, como é o caso do calor do fogo, ou uma força indivisível, como é a alma e o intelecto:

Proposição X: Uma coisa da qual se afirma que está em um corpo deve satisfazer uma das duas condições seguintes: existir através desse objeto, como é o caso dos acidentes ou ser a causa da existência do objeto, como por exemplo, a forma física, sua propriedade essencial. Em ambos os casos, trata-se de uma força existindo em um corpo.¹⁶⁹

Proposição XI: Entre as coisas que existem através de um objeto material, há algumas que participam na divisão daquele objeto e são, portanto, acidentalmente divisíveis, como, por exemplo, as cores e as demais qualidades distribuídas em todas as suas partes. Por outro lado, entre as coisas que formam os elementos essenciais de um objeto, há algumas que não podem ser divididas de modo algum, como a alma e o intelecto.¹⁷⁰

Conclusão intermediária: o agente motor que movimenta a esfera deve corresponder a um dos quatro casos hipotéticos: (1) um corpo exterior à esfera; (2) um ser incorpóreo separado da esfera, (3) uma força espalhada nela; (4) uma força indivisível dentro da esfera.

Refutação do caso n. (1). O agente motor, sendo corpóreo, deve se mover ao colocar outro objeto em movimento:

Proposição IX: Uma coisa corpórea que coloca outra coisa corpórea em movimento só pode fazer isto ao se colocar em movimento no momento em que faz a outra coisa se movimentar.¹⁷¹

Uma vez que esse sexto corpo se move enquanto move o outro, necessariamente deveria haver um sétimo corpo que o move e também se moveria e assim sucessivamente, perfazendo um número infinito de corpos para que a esfera se movesse. Ocorre que tal conclusão é inadmissível, pois afrontaria a segunda proposição:

Proposição II: A coexistência de um número infinito de magnitudes finitas é impossível.¹⁷²

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² Ibid.

Logo, não podemos admitir que o motor seja um corpo exterior à esfera, pois neste caso haveria uma cadeia infinita de corpos para que a esfera se movimentasse, o que não se pode admitir.

Refutação do caso n. (3). Supondo que a esfera seja corpórea, ela deve ser necessariamente finita:

Proposição I: A existência de uma magnitude infinita é impossível.¹⁷³

Uma vez que a Proposição I exclui a possibilidade de uma magnitude infinita, devemos concluir que a suposta força distribuída pelo corpo inteiro (caso 3) seria finita, pois se o corpo é finito a força também é infinita, nos termos da Proposição XII:

Proposição XII: Uma força que ocupa todas as partes de um corpo é finita, porque o próprio objeto é finito.¹⁷⁴

Referida força se divide na divisão do corpo. Logo, assumimos que cada parte da esfera contenha parte da força:

Proposição XI: Entre as coisas que existem através de um objeto material, há algumas que participam na divisão daquele objeto e são, portanto, acidentalmente divisíveis, como, por exemplo, as cores e as demais qualidades distribuídas em todas as suas partes. Por outro lado, entre as coisas que formam os elementos essenciais de um objeto, há algumas que não podem ser divididas de modo algum, como a alma e o intelecto.¹⁷⁵

No entanto, nesse cenário não seria possível a produção de um movimento infinito:

Proposição XXVI: O Tempo e o Movimento são eternos, constantes e têm existência de fato.¹⁷⁶

É possível sintetizar a refutação nos seguintes termos: É impossível que o motor da esfera seja uma força difundida por toda a esfera (caso 3) pois, sendo a esfera necessariamente finita, sua força seria igualmente finita, uma vez que cada parte da esfera contém parte da força, o que por sua vez impediria um movimento infinito.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Ibid.

Refutação do caso n. (4). Não podemos admitir que o agente motor seja uma força indivisível dentro da esfera pois esta não pode ser, por si só, a causa do movimento infinito. Essa impossibilidade ocorre porque, caso admitíssemos que a força indivisível fosse causa do movimento infinito da esfera, teríamos que pressupor que o primeiro motor tenha um movimento accidental, em respeito ao que preceitua a Proposição VI:

Proposição VI: O movimento de uma coisa é ora essencial, ora accidental; ou é devido a uma força externa ou devido à participação de uma coisa no movimento de outra coisa. Este último tipo de movimento é semelhante ao accidental. Uma instância do movimento essencial pode ser encontrada na translação de algo de um lugar para outro. Afirma-se que o acidente de uma coisa, como, por exemplo, sua cor negra, movesse quando a própria coisa muda de lugar. O movimento de uma pedra para cima, devido à força aplicada sobre ela naquela direção, é uma instância de movimento causado por uma força externa. O movimento de um prego em um barco pode servir para ilustrar o movimento causado pela participação de uma coisa no movimento de outra coisa, pois, quando o barco se move, espera-se do prego que também se mova do mesmo modo. É o mesmo caso com tudo o que é composto de muitas partes, quando a própria coisa se move, todas as suas partes movem-se do mesmo modo.¹⁷⁷

Ocorre que o que se move accidentalmente deve descansar¹⁷⁸ e se encaminha para um fim:

Proposição VIII: Todo aquele que se move por acidente necessariamente tem de descansar, porque não se move por sua própria iniciativa. Portanto, o movimento accidental não pode continuar perpetuamente.¹⁷⁹

Dessa forma, essa força, na qualidade daquilo que é posto em movimento de forma accidental, deveria também “descansar”. Se o motor da esfera celeste fosse desse tipo, não poderia se movimentar infinitamente. Segundo Maimônides, mesmo se considerarmos, como Aristóteles, por ele citado aqui como “oponente”, que as esferas se movimentam continuamente *ad infinitum*¹⁸⁰, a causa eficiente do movimento da esfera jamais poderia ser uma força indivisível dentro dela, mas sim um ser incorpóreo separado da esfera¹⁸¹.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Nesse ponto, Maimônides traça um paralelo entre corpo e alma, partindo sempre da ideia de movimento presente na física aristotélica.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ O que é possível, segundo a proposição XIII.

¹⁸¹ O primeiro argumento de Aristóteles sobre o movimento visa provar dois pontos: primeiro, que existe um primeiro motor. Em segundo lugar, que o primeiro motor é imóvel. O primeiro ponto é provado pela negação de uma regressão infinita; o segundo ponto é baseado na eternidade do movimento. O filósofo começa com a proposição de que tudo o que é movido, o é por outra coisa externamente. Isto, entretanto, não pode continuar infinitamente, concluindo-se que deve haver algo que primeiro é movido sem ser movido por qualquer outra coisa externamente. Isso marca o fim da primeira parte do

Conclusão final – existência incorpórea de Deus: Considerando os pressupostos acima, bem como a exclusão das hipóteses alternativas, conclui-se que se a esfera se move em movimento eterno e perpétuo, necessariamente o seu primeiro motor é incorpóreo e não é uma força no corpo, não podendo em ele residir. Nesse motor não há movimento, não estando sujeito à divisão ou mudança¹⁸². Este Primeiro Motor da esfera celeste é Deus.

3.4 A demonstração da unicidade de Deus no primeiro argumento filosófico

Maimônides busca demonstrar, de forma sucinta, que este Deus incorpóreo também é único e imutável, e que Sua existência independe do tempo. Ao fazê-lo, raciocinará a partir daquilo que Deus não é, considerando o pressuposto extraído do primeiro argumento, qual seja, sua incorporeidade.

1º Pressuposto: seres absolutamente incorpóreos não podem ser contados e não admitem numeração, exceto por suas causas e efeitos:

Proposição XVI: Tudo aquilo que é incorpóreo somente pode ser enumerado quando se trata de forças situadas em um corpo; as muitas forças devem, então, ser contadas conjuntamente com as substâncias ou objetos nos quais eles existam. Portanto, seres espirituais puros, que não são nem corpóreos nem forças situadas em objetos corpóreos, não podem ser contados, exceto quando consideradas as causas e os efeitos.¹⁸³

A unicidade decorre, portanto, da própria incorporeidade como tal. Para se falar em número, teríamos que tratar de corpos ou de forças situadas em corpo, atributos não divinos. Portanto, ao declarar que Deus não é corpo, Maimônides infere que, por consequência, a hipótese de que existam dois deuses é inadmissível, o que equivale a dizer que, necessariamente, Deus é Um.

argumento, no sétimo livro da *Física*. No oitavo livro, entretanto, o argumento é levado adiante. A impossibilidade de uma regressão infinita indica que a esfera deve ser um corpo automóvel, seu agente móvel sendo um princípio interno, relacionado ao corpo da esfera, (analogia de alma para o corpo dos seres vivos.) Este princípio interno de movimento é o que Aristóteles chama de primeiro motor. Nos seres vivos, o princípio interno de movimento, ou seja, a alma, enquanto imóvel, é movida por acidentes (pelo movimento do corpo). Já o primeiro motor, entretanto, não pode estar sujeito a isso; deve ser absolutamente imóvel, visto que o movimento que produz é eterno. Maimônides adapta aqui essa ideia de primeiro motor, embasado na prova física do movimento.

¹⁸² Proposição V e VII.

¹⁸³ MAIMÔNIDES. *O Guia dos Perplexos, Parte 2*. Tradutor Uri Lam. São Paulo: Landy Editora, 2003, pp. 47-55. Parte II, Introdução.

2º Pressuposto: A relação de tempo não é aplicável a Deus, uma vez que o movimento não pode ser predicado a Ele:

Proposição XV: O tempo é um acidente que acompanha e é inerente ao movimento, de tal modo que nunca um é encontrado sem o outro. O movimento somente é possível no tempo, e a ideia de tempo não pode ser concebida senão em conexão com o movimento. As coisas que não se movem não têm relação com o tempo.¹⁸⁴

Portanto, se a relação de tempo não é aplicada a Deus, não podemos sugerir a relação de movimento à Ele.

Conclusão – unicidade de Deus: Considerando os pressupostos acima, a hipótese de que existam dois deuses é inadmissível. A unidade é imutável e sua existência independe do tempo.

3.5 A demonstração da existência incorpórea de um único Deus no segundo argumento filosófico

Ao contrário do primeiro argumento, permeado por casos hipotéticos e refutações baseadas nas proposições dos peripatéticos abordadas no tópico anterior, aqui Maimônides resume sua ideia em um breve parágrafo, entrecortado por duas longas transcrições de Aristóteles.

Ao examinar a interdependência de dois elementos que compõem uma coisa composta, Maimônides destaca que a existência separada de um dos elementos prova que estes não são indissolivelmente conectados. Logo, o outro elemento também pode ter uma existência separada. Maimônides vincula tal constatação com o Primeiro Motor aristotélico, partido da seguinte inferência: encontramos objetos compostos de motor e *motum*¹⁸⁵. Considerando que nos deparamos com uma coisa que é movida, sem que ela mesma mova algo, motor e *motum* não estão indissolivelmente ligados: deve haver também, em paralelo, algo que move mas não é movido, ou seja, um motor que não é um *motum*. Nas palavras de Maimônides: “Este

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ Em outras palavras, objetos que põem outras coisas em movimento e, ao mesmo tempo em que fazem isto, eles mesmos são postos em movimento por outras coisas. Yosef Flavio Horwitz não menciona o termo “motum”, e sim “o que é movido”.

é o Primeiro Motor, o qual, não sendo sujeito ao movimento, é indivisível, incorpóreo e independente do tempo, como foi exposto no argumento anterior.”

Nota-se que aqui há o caminho inverso do primeiro argumento, que não obstante nos levará à mesma conclusão. No segundo argumento, Maimônides enfoca na questão do movimento, para então concluir que não há que falar em divisibilidade ou corporeidade. Já no primeiro argumento, Maimônides também introduz a temática do movimento, mas logo parte para a corporeidade (tema central) e subsequentemente unicidade, para então desaguar na questão do tempo nos termos da Proposição XV.

Nesse contexto, o segundo argumento aparenta ser um atalho, na medida que não precisamos nos debruçar sobre a relação entre o motor a esfera celeste, suscitando casos hipotéticos e refutando-os, basta reconhecer que se existe *motum* que não é motor, deve existir também um motor que não é *motum*, isto é, o Primeiro Motor.

De outro lado, não se pode deixar de notar os diferentes papéis do pensamento aristotélico na construção dos dois argumentos. Não obstante o primeiro esteja recheado de preposições dos peripatéticos, o que por si só já indica a inspiração aristotélica, presente em todo o *Guia*, Aristóteles é mencionado apenas uma única vez, intitulado ali como o “opponente”, na medida que defende a ideia de que as esferas se movimentam continuamente. Nesse contexto, Maimônides evoca Aristóteles como uma espécie de *ad argumentandum tantum*: ainda que admitíssemos que as esferas se movessem continuamente, como o faz Aristóteles, mesmo assim, deveríamos inferir que o motor da esfera é um Ser incorpóreo separado desta. Já no segundo argumento, o próprio alicerce do raciocínio maimonideano está calcado em Aristóteles¹⁸⁶, como se Maimônides precisasse esclarecer ao leitor que o primeiro argumento não exclui o Primeiro Motor tal como originalmente conceituado, nem visa suprimir as ideias de *Física* e *Metafísica*.

Além dessa distinção, nota-se uma outra razão importante pela qual Maimônides visa “complementar” o primeiro argumento com essas considerações sobre Aristóteles. O primeiro argumento prova a existência do Primeiro Motor, mas

¹⁸⁶ Não está claro em que ponto Maimônides interrompe a transcrição de Aristóteles ao desenvolver o segundo argumento. Yosef Flavio Horwitz se abstém de inserir aspas, reproduzindo o texto tal como ele se encontra na tradução hebraica do *Guia*. No entanto, Uri Lam sugere que o segundo argumento é praticamente uma reprodução das palavras de Aristóteles.

mostra apenas que o primeiro é único e que não possui multiplicidade. No entanto, apenas no segundo argumento o *Guia* deixa claro que este Um é indivisível: o segundo argumento “intensifica”, por assim dizer, a questão da unicidade de Deus, na medida que ensina que Deus não admite composição de nenhuma espécie.

3.6 A demonstração da existência necessária de Deus no terceiro argumento filosófico

Maimônides inicia o terceiro argumento identificando sua origem, tal como no argumento anterior, mas adicionando uma ressalva: “Extraído das palavras de Aristóteles, embora este o tenha formulado de uma forma diferente”¹⁸⁷. Maimônides reputa como verdadeiro mais um pressuposto aristotélico ao afirmar que “não há dúvida que muitas coisas existem de fato, quais sejam, aquelas percebidas pelos sentidos.”¹⁸⁸ Tais coisas, necessariamente, se encaixariam em uma das três possibilidades: “1) nenhuma destas coisas tem início e fim; 2) todas elas têm início e fim; 3) algumas têm e outras não têm início e fim.”¹⁸⁹ A primeira possibilidade é inadmissível, na medida que percebemos objetos que existem e, subsequentemente, deixam de existir. Quanto a segunda, Maimônides observa que, se todas as coisas tivessem existência temporária, nada mais poderia existir, pois nada mais poderia ser produzido. Diante disso, deve haver algumas coisas que possuem início e fim e outras que não os possui. Assim, se há seres que têm existência temporária, também deve haver um ser eterno que não está sujeito ao fim, cuja existência é “real” e não apenas “possível”. Muito embora a existência desse ser, com relação às suas próprias propriedades (si mesmo) seja classificada por Maimônides como “possível”, sua existência é taxada de “necessária” em virtude de uma força externa.

Nesse contexto, Maimônides afirma demonstrar a obrigatoriedade de existir um ser, cuja existência seja absolutamente independente, nos termos do Proposição XIX:

Proposição XIX: Uma coisa que deve sua existência a certas causas tem somente nelas a possibilidade de existência, pois somente se estas causas

¹⁸⁷ MAIMÔNIDES. *O Guia dos Perplexos, Parte 2*. Tradutor Uri Lam. São Paulo: Landy Editora, 2003, pp. 59.. A tradução aqui segue Uri Lam e está respaldada pela tradução inglesa de Friedlander. Yosef Flavio Horwitz altera o sentido da frase: “*Extraído das palavras de Aristóteles, embora tenha sido trazido com outro objetivo*”. (pp. 222). Parte II, Capítulo 1.

¹⁸⁸ Idem. Esta afirmação, por si só, já poderia ser objeto de acalorado debate filosófico, mas o objetivo de Maimônides não é provar que Aristóteles está correto, uma vez que o *Guia* possuía sua própria agenda filosófica.

¹⁸⁹ Ibid.

existirem, a coisa existirá. Esta não existe se as causas não existem, se deixaram de existir ou se houve uma mudança na relação que permite a sua existência como uma consequência necessária daquelas causas.¹⁹⁰

Este ser não é apenas o Primeiro Motor, mas também fonte de existência de todas as coisas, isto é, causa de Ser. Esta causa de existência necessária, para que seja absolutamente independente, não pode ter qualquer causa:

Proposição XX: Todo aquele que é de existência necessária não pode ter, para existir, qualquer causa que seja.¹⁹¹

Ao analisar o segundo argumento, havíamos constatado que o *Guia* aparenta esclarecer ao leitor que suas demonstrações não excluem o Primeiro Motor tal como concebido por Aristóteles. Poderíamos replicar essa mesma lógica neste terceiro argumento, isto é, seria plausível considerar que o terceiro argumento visa suprir uma lacuna dos anteriores? Considerando que os primeiros dois já demonstram a existência de um único deus incorpóreo, qual é o objetivo de Maimônides ao demonstrar que Deus possui existência necessária? Maimônides não compara os quatro argumentos, não emite juízo de valor, nem tampouco os classifica por grau de certeza. Portanto, por que insistir na questão e adicionar esse terceiro argumento? Maimônides é defensor da prova física ou advoga pela prova metafísica?

Harvey¹⁹² tenta responder essa pergunta afirmando que Maimônides considera o primeiro argumento (movimento) como uma espécie de preparação epistemológica para o terceiro argumento (necessidade), levando em consideração que o próprio *Guia* defende que a física deve preceder a metafísica.

No entanto, essa resposta mostra-se insatisfatória quando constatamos que a mesma dicotomia – porém em ordem inversa – é apresentada por Maimônides em seu *Mishne Torá*, monumental obra legislativa que objetivou codificar a lei judaica, que se destina a apresentar a Lei de forma clara e coesa ao público maior. O terceiro argumento, que enxerga Deus como ser de existência necessária, é identificado logo nas primeiras três leis do primeiro capítulo do livro *Fundamentos da Torá*:

¹⁹⁰ MAIMÔNIDES. *O Guia dos Perplexos, Parte 2*. Tradutor Uri Lam. São Paulo: Landy Editora, 2003, pp. 47-55. Parte II, Introdução.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² HARVEY, Warren Zev. *Maimonides First Commandment, Physics, and Doubt*. Nova Iorque: Yeshiva University Press, 1997, pp. 149-162.

1. O alicerce de todas as fundações e o pilar da sabedoria é saber que existe um Ser Primário que trouxe à existência toda a existência. Todos os seres dos céus, da terra e o que há entre eles vieram à existência somente a partir da verdade de Seu ser.
2. Se alguém pudesse imaginar que Ele não existe, nenhum outro ser poderia existir.
3. Se alguém pudesse imaginar que nenhuma das entidades além Dele existe, somente Ele continuaria a existir, e a anulação de sua [existência] não anularia Sua existência, porque todas as [outras] entidades exigem Ele e Ele, bendito seja Ele , não os requer nem qualquer um deles. Portanto, a verdade de Seu [ser] não se assemelha à verdade de nenhum de seus [seres].¹⁹³

Não obstante, a conclusão dos dois primeiros dois argumentos, vinculados à temática do movimento da esfera celeste, também é reproduzida no livro supratranscrito logo na sequência, embora com muito menos sofisticação e rigor filosófico:

5. Esta entidade é o Deus do mundo e o Senhor de toda a terra. Ele controla a esfera com poder infinito e ilimitado. Este poder [continua] sem interrupção, porque a esfera está constantemente girando e é impossível para ela girar sem que alguém a faça girar. [Esse é] Ele, bendito seja Ele, que o faz girar sem uma mão ou qualquer [outra] dimensão corporal.¹⁹⁴

Portanto, aqui o filósofo preconiza a ordem inversa: começa com a prova metafísica e avança para a prova física, ao contrário da sugestão formulada por Harvey. Tal constatação reforça nossa pergunta: se não podemos considerar o primeiro ou segundo argumento como uma “preparação” para o terceiro, o que justifica o desenvolvimento das duas demonstrações?

Acreditamos que, ao desenvolver este terceiro argumento, o *Guia* esteja introduzindo o leitor à um debate presente nas obras pensadores medievais contemporâneos de seu autor. Mais do que isso, o *Guia* esclarece aqui que seu objetivo não é “escolher” determinada visão filosófica em detrimento de outra, mas sim compilar os principais argumentos em voga sobre o assunto, oferecendo um

¹⁹³ MAIMONIDÊS. Mishne Torá. Disponível em <https://www.sefaria.org/texts/Halakhah/Mishneh%20Torah>. Acesso em 30/08/2021. Tradução livre do original:

תוֹדוֹת הַיְהוּדוֹת וְעִמּוּד הַחֻקִּים לִידַע שֶׁיֵּשׁ שֵׁם מִצִּי רֵאשׁוֹן. וְהוּא מִמְצִיא כָּל נִמְצָא. וְכָל הַנִּמְצָאִים מִשְׁמִים וְאֶרֶץ וְיָמָה שְׁבִינִיָּהִם לֹא נִמְצָאוּ אֶלָּא מֵאַמְתַּת הַמְצָאוֹ:

וְאִם יַעֲלֶה עַל הַדַּעַת שֶׁהוּא אֵינוֹ מִצִּי אֵין דְּבַר אַחֵר יְכוּל לְהַמְצִאוֹת:

וְאִם יַעֲלֶה עַל הַדַּעַת שֶׁאֵין כָּל הַנִּמְצָאִים מִלְּבַדּוֹ מִצִּיִּים הוּא לְבַדּוֹ יְהִי מִצִּי. וְלֹא יִבְטַל הוּא לְבִטּוּלָם. שֶׁכָּל הַנִּמְצָאִים צָרִיכִין לוֹ וְהוּא בְּרוּךְ הוּא אֵינוֹ צָרִיךְ לָהֶם וְלֹא לְאַחַד מֵהֶם. לְפִיכֵךְ אֵין אֲמַתַּתוֹ כְּאַמְתַּת אֶחָד מֵהֶם

¹⁹⁴ Tradução livre do original:

הַמְצִי הַזֶּה הוּא אֱלֹהֵי הָעוֹלָם אֲדוֹן כָּל הָאֶרֶץ. וְהוּא הַמְנַהֵיג הַגְּלָגַל בְּכֹחַ שְׁאֵין לוֹ קֶץ וְתִקְלִית. בְּכֹחַ שְׁאֵין לוֹ הַפְּסֵק. שֶׁהַגְּלָגַל סוֹבֵב תָּמִיד וְאֵי אֶפְשָׁר שֶׁיִּסָּב בְּלֹא מְסַבֵּב. וְהוּא בְּרוּךְ הוּא הַמְּסַבֵּב אוֹתוֹ בְּלֹא יָד וּבְלֹא עוֹף

“cardápio filosófico” apto a saciar a fome do leitor ávido por provar a existência, a incorporeidade e a unicidade de Deus.

Isso porque, conforme já observado, podemos classificar a primeira prova como “física”, uma vez que parte de conceitos como movimento até concluir pela existência de um Primeiro Motor. O filósofo escolástico Tomás de Aquino relacionará esse conceito de motor imóvel à ideia de Deus, de maneira que Maimônides se assemelha à Tomas quando aborda as duas primeiras provas.

Esta terceira prova, de outro lado – bem como o argumento seguinte – não depende de nenhum princípio físico e se baseia apenas na noção de existência e ser, ato e potência, causa e necessidade. Como bem observou o comentarista Efodi, este terceiro argumento é muito similar à prova metafísica apresentada por Avicena¹⁹⁵. No entanto, quando Avicena advoga pela existência necessária de um ser, o faz justamente para combater a prova física, que em sua visão é inadequada por provar apenas o Primeiro Motor, e não causa de ser, causa de existência dos seres incorpóreos e corpóreos. Em resposta, Averróis critica a noção de potência e necessidade em Avicena, defendendo a prova de movimento como a única válida para demonstrar a existência de Deus.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Confira-se, nesse sentido, trecho que coincide com o núcleo central do terceiro argumento: “O ‘Ele’ absoluto é aquele cuja substância não depende de outro, pois qualquer coisa que tenha sua substância dependente de outro adquire sua substância desse outro; e quando não se considera esse outro, então, não terá identidade. Tudo aquilo cuja substância é, por si mesma, preserva sua identidade, levando-se o outro em consideração ou não. Todo (ser) possível adquire sua existência por intermédio de outro; e tudo que existe por intermédio de outro, a particularidade de sua existência provém de sua causa e esta é a sua substância. Portanto, a substância de qualquer (ser) possível é proveniente de outro. Porém, aquele cuja substância existe por sua própria essência é o Ser Necessário. E toda coisa cuja quiddidade sofre alteração em função de sua existência, então, sua existência, nesse caso, é por intermédio de outro e sua substância não será a quiddidade para a sua própria quiddidade; sua identidade não é por si mesmo, e sua existência determinou sua quiddidade. Contudo, a identidade do Princípio Primeiro é por si mesma. Não há outro “Ele” senão o Ser Necessário, pois a substância desse outro não seria em função de sua identidade; sua substância seria proveniente de outro e a identidade do Ser Necessário é através de sua própria essência. Sua essência é, certamente, Dele e não (pertence) a outro.”

Rasā'il (Epístolas) de Ibn Sīnā citado por ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Avicena (Ibn Sīnā - 980-1037) e o argumento metafísico da unicidade de Deus na hermenêutica alcorânica*. 2012. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0101-31732012000400004>. Acesso em 30/08/2021.

¹⁹⁶ A partir de elementos neoplatônicos e extraídos da religião islâmica, Avicena busca sanar as ‘deficiências’ do sistema de Aristóteles, considerado lacônico a respeito de Deus. Avicena distingue entre o ente real necessário e o possível, isto é, o que não pode não ser porque tem em si mesma a razão de seu existir (necessário e independente), e o que pode não ser (possível e dependente). De maneira semelhante à Maimônides, Avicena escreve:

“O ser necessário é somente um ele assume o grau de primeiro princípio e de causa primeira (...); É evidente que o ente necessário é numericamente um e está claro que tudo que se encontra fora de sua essência, considerado em si mesmo, é somente um possível em reação à sua existência, e por isso é um causado. Esta é a razão pela qual, na cadeia das coisas causadas se chega ao ente necessário.”

Nesse sentido, há uma certa “rivalidade” entre a primeira e terceira prova e, precisamente por essa razão, podemos vislumbrar as razões implícitas de Maimônides ao nos apresentar as duas¹⁹⁷. O *Guia* objetiva apresentar provas filosóficas de uma maneira geral: se o leitor é adepto de Averróis, o primeiro argumento bastará. Se aceita as ideias de Avicena, o terceiro argumento será primordial. A finalidade aqui não é eleger uma corrente do pensamento aristotélico em detrimento de outra, mas provar a existência, incorporeidade e unicidade de Deus, ofertando um leque das principais demonstrações aceitáveis. A tradução hebraica do *Guia* favorece essa interpretação, na medida que o termo דֶּרֶךְ (*derech*) significa, literalmente, caminho – e não argumento ou prova. *Derech* se assemelha mais à uma trajetória, o que no caso em tela equivale à jornada intelectual de natureza filosófica, admitindo-se mais de uma rota alternativa para chegar ao mesmo fim. Assim, a prova física é um *Derech*, a prova metafísica é outro *Derech*, ambas não se excluem, ambas guiam o leitor perplexo do *Guia dos Perplexos*.

1.7 A demonstração da existência incorpórea de um único Deus no terceiro argumento filosófico

De outro lado, Averrois (1126-1198) destaca, em Aristóteles, a existência de um primeiro motor supremo que garante o movimento dos motores intermediários, sublinhando a prova de natureza física. “Esse problema levou a que não considerassem o Primeiro como motor do movimento diurno. Afirmaram que o Primeiro é um ser simples do qual surge o motor da maior/mais importante esfera, e deste motor, uma vez que é composto do que entende o primeiro e do que entende a si mesmo, surge a grande esfera e o motor da segunda esfera que se encontra sob a primeira. Isto é um erro, de acordo com os seus princípios, porque o que entende e o que é entendido são idênticos no intelecto humano, e não nos intelectos separados. [...] Tudo isso não compromete a teoria de Aristóteles, porque o agente individual que existe no mundo natural produz apenas um acto, e isso aplica-se ao Primeiro agente apenas de forma equívoca, porque o Primeiro agente, que existe no mundo celeste é um agente absoluto, e o agente do mundo terrestre é um agente limitado, e do primeiro agente surge apenas um acto absoluto, e esse acto não corresponde a um efeito particular (Averróis, *Tahafut al-tahafut*, p. 179-180.)

Averróis inclusive apresenta a teoria do primeiro motor como islâmica, citando versículos no Alcorão que apresentam o movimento das esferas celestes como parte da providência divina, de maneira semelhante à Maimônides, que tenta empregar diversas fontes judaicas para provar argumentos filosóficos ao longo do *Guia*.

¹⁹⁷ Wolfson sugere que Maimônides emprega o primeiro e o segundo argumento do movimento como provas da existência do Deus de Avicena sem incorrer em quaisquer inconsistências, em razão de sua teoria da mobilidade da Inteligência Separada. Tal teoria viabiliza uma reinterpretação de Aristóteles partindo do seguinte raciocínio: (1) Há um primeiro motor, a saber, a Inteligência da primeira esfera, que está relacionada à esfera, como o intelecto hílico está relacionado ao homem; (2) A alma dos seres vivos, incluindo o intelecto hílico do homem, é movida acidentalmente; (3) Consequentemente, o primeiro motor, que deve ser absolutamente imóvel, não pode ser a esfera da Inteligência, mas deve ser algo transcendente. Vide: WOLFSON, Harry, A. *Notes On Proofs Of The Existence Of God In Jewish Philosophy* Jerusalém: Hebrew Union College Annual, 1924.

Uma vez demonstrada a existência independente deste Ser, Maimônides retorna ao tema da unicidade, citando a Proposição XXI:

Proposição XXI: Uma coisa composta de dois elementos tem necessariamente esta composição como a causa de sua existência presente. Sua existência não é, portanto, devida à sua própria essência; esta depende da existência e da combinação destes dois componentes parciais.¹⁹⁸

Repetindo suas conclusões anteriores através desta nova perspectiva, Maimônides conclui que se este Ser absolutamente independente é Um, não pode ser um corpo ou uma força residindo em um corpo:

Proposição XXII: Objetos materiais são sempre compostos por dois elementos ao menos e são, sem exceção, sujeitos a acidentes. Os dois elementos formadores de todos os corpos são: substância e forma. Os acidentes atribuídos aos objetos materiais são: quantidade, forma geométrica e posição.¹⁹⁹

Conclusão – existência incorpórea de um Deus único: considerando os pressupostos acima, deve haver um ser com existência absolutamente independente, um cuja existência não pode ser atribuída a nenhuma causa externa e que não admite elementos diferentes. No caso dos seres compostos, a razão da existência deles não pode estar neles mesmos, mas em outro. Portanto, Deus não pode ser corpóreo nem uma força residindo em um corpo.

Antes de concluir o tópico e iniciar a exposição do quarto argumento, Maimônides dedica um parágrafo adicional à questão da unicidade de Deus. Apesar do autor não explicitar o propósito deste trecho, a adição do tema da unicidade divina aqui é inegavelmente pertinente, na medida que a demonstração da existência necessária de Deus exposta neste argumento poderia nos levar a concluir que, assim como existem seres que tem existência temporária, também existiriam seres (e não apenas um único ser) que são eternos e não estão sujeitos à destruição. A pergunta é reforçada pela ideia apresentada no segundo argumento. Se há mais de um ser temporário, por que não poderia haveria mais de um ser eterno? Para afastar tal equívoco, Maimônides declara que a impossibilidade de haver dois seres absolutamente independentes pode ser “facilmente demonstrada”. Tal existência seria

¹⁹⁸ MAIMÔNIDES. *O Guia dos Perplexos, Parte 2*. Tradutor Uri Lam. São Paulo: Landy Editora, 2003, pp. 47-55. Parte II, Introdução.

¹⁹⁹ *Ibid.*

uma propriedade adicionada à substância de ambos e, portanto, nenhum seria absolutamente independente em razão de sua essência, mas apenas em virtude dessa determinada propriedade.

Maimônides segue afirmando que tal incompatibilidade (dois deuses absolutamente independentes) poderia ser explicada de “múltiplas maneiras” e por “uma série de motivos”. Não obstante, o *Guia* deixa de desenvolver essas alternativas neste capítulo e conclui o tópico destacando o alto nível de perfeição da essência de Deus, que não tem nada em comum com outros seres, não admitindo a hipótese de haver dois deuses.

1.8 A demonstração da existência incorpórea de um único Deus no quarto argumento filosófico

Classificada pelo *Guia* como “conhecido argumento filosófico”, a última demonstração almeja provar a existência de Deus a partir da dicotomia potência/ato.

1º Pressuposto: Tudo aquilo que passa da potência para o ato possui um agente fora dele:

Proposição XVIII: Tudo o que passa da potência ao ato é levado a isso por algum agente externo. A razão é que se aquele agente existisse na própria coisa e nenhum obstáculo impedisse a transição, a coisa jamais teria estado em estado de potência, mas sempre de existência necessária. Por outro lado, se enquanto a própria coisa contivesse um agente, houvesse algum obstáculo e, em um certo momento, o obstáculo fosse removido, o que provocou a remoção do obstáculo poderia, sem dúvida, ser descrito como a causa da transição da potência ao ato (e não como uma força situada dentro do corpo).²⁰⁰

Dessa forma, o agente que passou o objeto da potência ao ato também deve ter, por sua vez, um agente externo, que o fez passar de potência ao ato. Ocorre que esse outro agente também deve ter um agente que agiu da mesma maneira, e assim sucessivamente, regredindo-se ao infinito.

2º Pressuposto: Negando a infinitude, devemos chegar a algo primeiro que faz passar da potência ao ato e que se encontra sempre no mesmo estado, e não admita potência de qualquer tipo em sua essência, pois do contrário não poderia existir em algum momento:

Proposição XXIII: Tudo o que existe em potência, e cuja essência inclua um certo estado de possibilidade, pode não existir de fato em um dado momento.

²⁰⁰ Ibid.

3º Pressuposto: É inadmissível que esse ser seja dotado de corpo/matéria, trata-se de um ser espiritual:

Proposição XXIV: Tudo o que é algo em potência é necessariamente material, pois o estado de possibilidade está sempre conectado à matéria.²⁰¹

4º Pressuposto: Se o ser é incorpóreo, segue-se que Ele é Um, conforme tem sido demonstrado:

Preposição XVI: Tudo aquilo que é incorpóreo somente pode ser enumerado quando se trata de forças situadas em um corpo; as muitas forças devem, então, ser contadas conjuntamente com as substâncias ou objetos nos quais eles existam. Portanto, seres espirituais puros, que não são nem corpóreos nem forças situadas em objetos corpóreos, não podem ser contados, exceto quando consideradas as causas e os efeitos.²⁰²

Conclusão - existência incorpórea de um Deus único: Existe um ser imaterial que nunca inclui possibilidade/potência, mas existe em ato por sua própria essência, ou seja, é ato puro. Este ser é Deus.

Mais uma vez, temos o contraste entre dois diferentes tipos de prova. O segundo argumento, tal como o primeiro, se baseia também na ideia de movimento. O quarto argumento que demonstra a existência necessária de um Deus eterno e incorpóreo, tal como o terceiro argumento, é de natureza metafísica. Isso ocorre porque, conforme aduzimos, Maimônides aparentemente intenciona oferecer um espectro filosófico medieval completo da questão, não se restringindo da determinada corrente de pensamento específica.

Os quatro argumentos, em suma, podem ser separados em duas categorias claramente divididas: um par de argumentos físicos (primeiro e segundo), e um par de argumentos metafísicos (terceiro e quarto). Além disso, dentro de cada par, Maimônides cita o argumento seguinte para aprimorar a ideia anterior e sanar eventual dúvida deixada anteriormente. Apesar da diferença física / metafísica entre eles, cada um tem uma estrutura comum de uma demonstração que, entre os vários tipos de argumentos silogísticos, se distingue dos demais (por exemplo, os argumentos dialéticos) por suas premissas do Kalam.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Ibid.

1.9 A demonstração complementar da incorporeidade e unicidade de Deus

Complementando a abordagem já exposta, Maimônides declara que há outro método correto para provar que Deus é Um e não é corpóreo.

1º Pressuposto: se houvesse dois deuses, seria obrigatório que possuíssem algo em comum (pelo fato de ambos serem deuses) e também que cada um tivesse um elemento diferenciador, para que houvesse distinção entre um e outro.

2º Pressuposto: Quando analisamos em que consiste esse elemento diferenciador, inferimos que é impossível que existam dois deuses. Maimônides examina duas hipóteses: ou ambos os deuses possuiriam este elemento diferenciador e este seria diferente da propriedade comum a ambos; ou apenas um deus teria o elemento diferenciador e este seria diferente da propriedade comum a ambos. Nessa última hipótese, um dos deuses por definição não poderia ter independência absoluta. Já na primeira hipótese, nenhum dos dois poderia ser a Primeira Causa, pois não teriam existência absolutamente independentes. A existência de ambos dependeria de certas causas:

Proposição XIX: Uma coisa que deve sua existência a certas causas tem somente nelas a possibilidade de existência, pois somente se estas causas existirem, a coisa existirá. Esta não existe se as causas não existem, se deixaram de existir ou se houve uma mudança na relação que permite a sua existência como uma consequência necessária daquelas causas.²⁰³

Portanto, a ideia de dois deuses é, em si mesma, inadmissível, posto que tampouco é possível dois deuses dependentes, pois nessa hipótese nenhum seria Deus. No entanto, Maimônides tece ainda algumas considerações adicionais sobre o tema, como se, por alguma razão, a conclusão inferida pelos dois pressupostos acima fosse insuficiente. Ao insistir na questão da unicidade, o *Guia* parte de um pressuposto cosmológico: “o Universo inteiro é um corpo orgânico, cujas partes estão interligadas, e que as influências das esferas acima impregnam toda a substância terrestre e a prepara para suas formas”²⁰⁴

A partir dessa premissa, o filósofo afirma ser impossível considerar que um deus esteja engajado na formação de uma parte do Universo, e outro deus esteja

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ MAIMÔNIDES. *O Guia dos Perplexos, Parte 2*. Tradutor Uri Lam. São Paulo: Landy Editora, 2003, pp. 61. Parte II, Capítulo 2.

engajado na formação de outra parte deste corpo orgânico. Mas por que não poderíamos cogitar a existência de dois deuses intercaladamente ativos ou, alternativamente, dois deuses que fazem tudo junto, atuando de forma simultânea? Maimônides classifica as duas hipóteses como absurdas. No primeiro caso, estaríamos afirmando que existe uma *possibilidade* (que entendemos como potencialidade) na essência de cada deidade, contradizendo o entendimento anterior esposado sobre Deus:

Se, no tempo em que uma deidade esteja ativa, a outra pudesse também estar ativa, não haveria razão por que uma poderia agir e a outra não; se, por outro lado, for impossível para uma deidade agir enquanto a outra está trabalhando, deve haver então outra causa (entre estas deidades) que (por um certo tempo) permita a uma agir e não permita à outra. Esta diferença não poderia ser causada pelo tempo, pois o tempo é imutável e o objeto da ação, do mesmo modo, remonta a um e ao mesmo todo orgânico. Além disso, cada uma das duas se incluiria dentro do tempo, quando sua atuação estivesse conectada a ele. Cada uma das duas passaria da potência ao ato, ao atuar, de maneira que ambas necessitariam de um agente para esta transição.²⁰⁵

Já a segunda hipótese da simultaneidade é absurda na medida que torna a união das forças como causa imediata da ação, uma vez que nenhuma delas age por iniciativa própria. Dizer isso equivaleria a condicionar Deus à uma causa externa, o que já se mostrou inadmissível. Maimônides conclui o tópico afirmando que podemos provar a unidade de Deus o fato que este Universo é um todo. No entanto, deve-se reconhecer que o Universo, por si só, é insuficiente para demonstrar que há apenas um único Deus, pois as conclusões do *Guia* partem de seus pressupostos de que Deus é ato puro e a Primeira Causa, o que por definição não admite potência e não admite causas, rejeitando-se a hipótese de dois deuses que intercalam sua atuação ou dois deuses que agem simultaneamente.

Por fim, o *Guia* destaca mais um argumento complementar para provar a incorporeidade de Deus, partindo de dois pressupostos.

1º Pressuposto: todo corpo é composto de matéria e forma:

Proposição XXII: Objetos materiais são sempre compostos por dois elementos ao menos e são, sem exceção, sujeitos a acidentes. Os dois elementos formadores de todos os corpos são: substância e forma. Os acidentes atribuídos aos objetos materiais são: quantidade, forma geométrica e posição.²⁰⁶

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ MAIMÔNIDES. *O Guia dos Perplexos, Parte 2*. Tradutor Uri Lam. São Paulo: Landy Editora, 2003, pp. 47-55. Parte II, Introdução.

2º Pressuposto: A composição requer um agente para efetuar a combinação.

Conclusão: Por ser sujeito a acidentes, um corpo não pode ser uma unidade, seja porque tudo que é corpóreo é divisível, seja porque é uma composição (dualidade no próprio corpo).²⁰⁷ Dessa forma, podemos concluir que Deus, por ser Um, também será necessariamente incorpóreo.

Por que tais provas são apresentadas como complementares? Conforme analisamos, os quatro argumentos principais ecoam e refletem as proposições dos peripatéticos apresentadas por Maimônides ou estão bem enraizados nas palavras de Aristóteles. Através de um processo de inferências, Maimônides levanta cenários hipotéticos, alicerçado na filosofia aristotélica, refuta-os e chega a uma determinada conclusão. Nos argumentos complementares, contudo, o núcleo do raciocínio é o próprio argumento filosófico já exposto. Em outras palavras, uma vez constatada a conclusão de cada argumento, podemos, a partir desta fonte 'secundária', desdobrar suas implicações práticas, como se Aristóteles constituísse as raízes das demonstrações, os quatro argumentos formassem seu tronco teológico e, por fim, as demonstrações complementares brotassem como galhos interconectados. Dessa forma, em primeiro lugar foi necessário estabelecer que Deus é a Primeira Causa, absolutamente independente, ato puro, um ser separado da esfera celeste que não admite divisões, nem depende de causa, nem está sujeito ao tempo. Uma vez expostas tais premissas, é possível apresentar ao leitor demonstrações complementares que reforçam a ideia de que a unicidade e a incorporeidade de Deus são as únicas hipóteses possíveis e admissíveis nesse contexto.

Ao concluir a exposição dos quatro argumentos, Maimônides ressalta que os métodos apresentados independem da prova da Criação do Universo, o que o diferencia dos teólogos muçulmanos kalamitas, conforme abordamos no capítulo anterior: “mesmo que admitíssemos a Eternidade do Universo, nós poderíamos, por qualquer um destes métodos, provar: a existência de Deus, que Ele é Um e Incorpóreo e não reside como uma força em um corpo.”²⁰⁸

É nítido que, mesmo quando menciona o Universo para provar suas alegações, o *Guia* jamais o rotula como Criação advinda de um Criador, não esboça qualquer

²⁰⁷ É possível considerar a composição como dualidade no próprio corpo tendo em vista o hilemorfismo tal como concebido por Aristóteles.

²⁰⁸ MAIMÔNIDES. *O Guia dos Perplexos, Parte 2*. Tradutor Uri Lam. São Paulo: Landy Editora, 2003, pp. 61. Parte II, Capítulo 2.

argumento criacionista nesse sentido. O objetivo de Maimônides parece ser, justamente, desvincular os debates: demonstrar que Deus é Um e é incorpóreo não está condicionado à prova da criação *ex-nihilo*. Essa concessão à hipótese da eternidade do universo em sentido contrário aos primeiros versículos bíblicos caracteriza, no mínimo, uma respeitável abertura ao diálogo em busca da verdade. Ainda que a hipótese da eternidade do universo seja empregada como *argumentandum tantum*, o fato de Maimônides admitir a plausibilidade dessa teoria e de maneira veemente desvincular as provas demonstrativas deste debate reflete sua maturidade intelectual e encoraja o leitor a encarar sua perplexidade com coragem intelectual e rigor filosófico, com ênfase na racionalidade.

CONCLUSÃO

Nesta pesquisa, objetivamos investigar a existência, a incorporeidade e a unicidade de Deus conforme exposto no *Guia dos Perplexos*, *magnum opus* filosófico de Maimônides. A filosofia grega serviu para dar respostas adequadas às indagações judaicas e, ao longo da obra, pode-se notar a contínua tentativa de Maimônides de conciliar e harmonizar os ensinamentos da Torá e a ciência aristotélica vigente em sua época. Seguindo os passos de seus pares muçulmanos, Maimônides busca, em Aristóteles, os fundamentos que justificam sua fé.

Na parte I do Guia, que coincide com o capítulo I da dissertação, o pensador judeu medieval se debruçou sobre questões teológicas. Filósofo racionalista por

excelência, amparado pela ideia de harmonizar filosofia e fé, Maimônides tece duras críticas contra o antropomorfismo e contra os que advogam pela literalidade do texto bíblico, constituindo-se como um árduo defensor da *via negativa*.

Abordamos de forma sucinta a doutrina dos atributos divinos negativos, radicalizada em Maimônides, a questão da essência de Deus, as críticas do *Guia* contra ideias antropomorfistas e interpretação literal do texto bíblico, os nomes divinos e as nomenclaturas filosóficas para se referir a Deus, entre outros temas. Constatamos que Maimônides tenta colacionar fontes judaicas que fornecem legitimidade e credibilidade às suas ideias filosóficas, fortemente baseadas em Aristóteles.

Na sequência, analisamos as duras críticas que Maimônides tece contra os kalamitas e questionamos as razões que justificam tamanha divergência nos métodos demonstrativos, levando em consideração que ambos acreditam na existência de um Deus único e incorpóreo. Nesse ponto, a dissertação também diferenciou as diversas espécies de demonstrações e questionou qual o tipo de demonstração adotado por Maimônides, a partir do retorno à Aristóteles e por meio de uma breve análise terminológica e linguística de algumas passagens do *Guia*. Sugerimos que a jornada intelectual se constitui como um fim em si mesmo para Maimônides, na medida que permite uma comunhão com o divino. Opinamos que as demonstrações do *Guia* podem ser classificadas como *quia* e que as demonstrações do Kalam não atingem sequer esse patamar mínimo de validade, de maneira que Maimônides, como religioso e como filósofo, não pode aceitar as provas apresentadas pelos teólogos. No capítulo 2, portanto, buscamos examinar a vias pelas quais Maimônides refuta os argumentos dos kalamitas, assunto que se estende até o final da Parte I do *Guia*.

Em seguida, adentrando na Parte II do *Guia*, a dissertação se concentrou nas demonstrações apresentadas por Maimônides para provar a existência, a incorporeidade e a unicidade de Deus, inspiradas no pensamento aristotélico. Analisamos as proposições dos peripatéticos e nos aprofundamos no desenvolvimento dos argumentos filosóficos que demonstram a existência, incorporeidade e unicidade da Primeira Causa. Buscamos traçar linhas gerais sobre cada um dos quatro argumentos e depois elucidamos como o *Guia* utiliza as proposições dos peripatéticos como base para edificar suas conclusões, reconstruindo o pensamento de Maimônides do ponto de vista argumentativo. Examinamos as diferenças entre os argumentos, comprando-os brevemente com os

de outros autores expoentes da filosofia medieval, discorreremos sobre as provas complementares oferecidas pelo *Guia* e ressaltamos o objetivo de Maimônides de desvincular tais questões ao debate sobre a criação ou eternidade do Universo.

Maimônides oferece ao leitor provas demonstrativas alternativas, intercalando diferentes argumentos filosóficos que se embasam em Aristóteles. Ao que parece, isso ocorre pelo mesmo motivo que o *Guia* rechaça o Kalam (não obstante concorde com suas conclusões), que está calcado no conceito de demonstração adotado por Maimônides e no papel da razão e do conhecimento na busca de Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Primária

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Realle. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Física*. Trad. Lucas Angioni. São Paulo: Editora da Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. *Categorias*. Trad. Ricardo Santos. Porto: Porto Editora, 1995.

ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos I*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº 7, UNICAMP, 2004.

MAIMÔNIDES. *מורה נבוכים (Moreh Nevuchim)*. Trad. Samuel Ibn Tibbon. Disponível em: https://www.sefaria.org/Guide_for_the_Perplexed?lang=he.

MAIMÔNIDES. *Guia dos Perplexos: Obra Completa*. Trad. Yosef Flavio Horwitz. São Paulo: Editora Sefer; 1ª edição, 2018.

MAIMÔNIDES. *Guia dos Perplexos: Parte 2*. Trad. Uri Lam. São Paulo: Editora Landy; 1ª edição, 2003.

MAIMÔNIDES. *The Guide for the Perplexed*. Trad. M. Friedlander. Londres: Ed. Varda Books, 2002.

MAIMÔNIDES. *Mishne Torá - משנה תורה*. Disponível em <https://www.sefaria.org/texts/Halakhah/Mishneh%20Torah>

MAIMÔNIDES, M. *Milot Há-Higaion em Há-Otzar: Há-Otzar Sefarim Há-Yehudi* Versão 16, DBS, Jerusalem, 2011.

MAIMÔNIDES. *Tratado de Lógica - מילות הגיון*. Disponível em https://www.sefaria.org/Treatise_on_Logic.

Secundária

BURREL, David. *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*. Paris: University of Notre Dame Press, 1992.

BENOR, Ehud. *Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology*. Boston: The Harvard Theological Review, Vol. 88, No. 3. (Jul., 1995), pp. 339-360.

COHEN, Hermann. *Ethics of Maimonides*. Wiscosin: University of Wisconsin Press, 2004.

DIAMOND, James. KELLNER, Menachem. *Reinventing Maimonides in Contemporary Jewish Thought*. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 2019.

FELDMAN, Abravanel. *Maimonides Critique of the Kalam Arguments for Creation*. Maimonides Studies. Vol 1. Baltimore: John Hopkins University Press, 1992.

FRAEKNEL, Carlos. *Maimonides' God and Spinoza's Deus sive Natura*. Journal of the History of Philosophy, Volume 44, Number 2, April 2006.

GREEN, Kenneth. *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

GUTTMAN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

GOLDENTHAL, Jacob. *Der Commentar des Rabbi Moses Narbonensis su dem werke More Nebuchim des Maimonides*. Viena: Staatsdruckerei, 1852

HADAD, Gerald. *Maimônides*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2003.

HALBERTAL, Moshe. *Maimonides: Life and Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

HASSELHOFF, Gorge. *Moses Maimonides interkulturell gelesen e Moses Maimonides (1138–1204) – His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2004.

HARVEY. Warren Zev. *Why Maimonides was not a Mutakallim. Perspectives on Maimonides – Philosophical and Historical Studies*. Liverpool: Liverpool University Press, 2008.

HARVEY, Warren Zev. *Maimonides First Commandment, Physics, and Doubt*. Nova Iorque: Yeshiva University Press, 1997.

IBN TIBBON, Samuel. *Perush Ha-Millot HaZarot*. Jerusalem: ed. Y. Even-Shemuel, 1897.

KRAEMER, Joel. *Alfarabi's opinions of the virtuous city and Maimonides Foundations of Law*. Jerusaém: Studia Orientalia Memoriae D. H Baneth Dedicata, 1979.

KNEALE e KNEALE. William e Marta. *O desenvolvimento da Lógica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2ª edição, 1980.

LEONE, Alexandre. *Considerações sobre as provas da existência de Deus elaboradas por Hasdai Crescas (1340-1411)*. Belo Horizonte: Kriketerion, nº 131, Jun./2015, p. 191-212.

MACEDO, Cecilia Cintra Cavaleiro. *O mal, a matéria e a Lei em Moisés Maimônides*. Marília: Trans/Form/Ação, v. 42, p. 171-192, 2019, Edição Especial.

McGINIIS, J e REISMAN, D. *Classical Arabic Philosophy*. Anthology of Sources, Indianapolis e Cambridge: Hackett publishing Company, 2007.

PINES, Shlomo. *Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalam and to Jewish Thought*. Jerusalém: Proceedings of the Israel Academy of Science and Humanities, 1973.

SEESKIN, Kenneth. *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SEESKIN, Kenneth. *Maimonides and the Origin of the World e Searching For a Distant God: The legacy of Maimonides*. Oxford: Oxford University Press,, 2000.

SCHWARZ, Michael. "Who Were Maimonides' Mutakallimun? Some Remarks on Guide I.73 (part 1 and part 2). *Maimonidean Studies* 2. Nova Iorque: The Michael Scharf Publication Trust of Yeshiva University Press, 1991.

SOUZA PEREIRA, Rosalie Helena de (Org). *Na senda da razão: filosofia e ciência no Medievo judaico*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

STERN, Joseph. *Maimonides' Demonstrations: Principles and Practice*. *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001), 47–84.

STRAUSS, Leo. *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago: Chicago Press, 2012.

WOLFSON. Harry, A. *Notes On Proofs Of The Existence Of God In Jewish Philosophy*. Jerusalem: Hebrew Union College Annual, 1924.

WOLFSON. Harry Austryn. *Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller*. Nova Iorque: The Jewish Theological Seminary Of America, 1938.

VERZA, T. M. *A doutrina dos atributos divinos no Guia dos Perplexos de Maimônides*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1999.