

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

RAFAEL BÁN JACOBSEN

**A CONTRADIÇÃO COMO MÉTODO: LEITURAS ESOTÉRICAS
DA REFUTAÇÃO DE MAIMÔNIDES À ETERNIDADE DO MUNDO**

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck

PORTO ALEGRE

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

RAFAEL BÁN JACOBSEN

**A CONTRADIÇÃO COMO MÉTODO: LEITURAS ESOTÉRICAS
DA REFUTAÇÃO DE MAIMÔNIDES À ETERNIDADE DO MUNDO**

Trabalho de conclusão de curso realizado sob orientação do Prof. Dr. Alfredo Carlos Storck e apresentado como requisito parcial para a obtenção do grau de Bacharel em Filosofia.

PORTO ALEGRE

2022

CIP - Catalogação na Publicação

Jacobsen, Rafael Bán
A contradição como método: leituras esotéricas da
refutação de Maimônides à eternidade do Mundo / Rafael
Bán Jacobsen. -- 2022.

60 f.

Orientador: Alfredo Carlos Storck.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) --
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas, Bacharelado em
Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Filosofia Medieval. 2. Filosofia Judaica. 3.
Maimônides. 4. Guia dos perplexos. 5. Eternidade do
Mundo. I. Storck, Alfredo Carlos, orient. II. Título.

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo esclarecer de que modo o filósofo judeu Maimônides (1138-1204) compreende os argumentos aristotélicos em favor da eternidade do Mundo, conforme apresentados no capítulo 14 da Parte 2 da obra *Guia dos perplexos*, bem como explicar de que forma ele busca refutar aqueles argumentos baseados nas propriedades do próprio Mundo (no capítulo 17 da Parte 2 do *Guia*) e os argumentos articulados sobre as noções de Deus formadas pela mente humana (vide capítulo 18 da Parte 2 do *Guia*). Tal esforço de análise de argumentos serve de apoio para examinar possíveis indícios textuais de que, apesar dos contra-argumentos apresentados no *Guia*, Maimônides, na verdade, aceita a eternidade do Mundo, havendo, pois, um ensinamento de cunho esotérico na obra. Nesse contexto, como exemplos de leituras esotéricas da obra de Maimônides, são discutidas as abordagens de Warren Zev Harvey e Howard Kreisel, que têm em comum a busca por aparentes contradições nos argumentos espalhados pelo *Guia* como portas de entrada para possíveis ensinamentos destinados a leitores particularmente qualificados, completando e aprofundando a doutrina exposta no tratado. Tal linha de interpretação apoia-se na noção de *contradição reveladora*, que é apresentada pelo próprio Maimônides na introdução de sua obra, sendo definida como a coexistência de argumentos que tomam por base premissas contraditórias entre si devida à necessidade de “ocultar alguns detalhes e revelar outros” quando se trata de “explicar assuntos muito obscuros”. Como contraponto, negando que Maimônides faça uma defesa velada da eternidade do Mundo, são discutidas as posições de Herbert Davidson e Kenneth Seeskin, os quais negam a existência desse tipo de contradição no *Guia dos perplexos* e defendem que, caso pretendesse concordar com as visões cosmológicas (e cosmogônicas) de Aristóteles, Maimônides o teria feito explicitamente e interpretaria a tradição religiosa judaica de acordo com isso. Desse modo, pretende-se desenhar um panorama do estado da arte na candente discussão sobre as aparentes contradições existentes no *Guia dos perplexos* e a sua relação com possíveis posições ocultas de seu autor.

Palavras-chave: Maimônides; *Guia dos perplexos*; esoterismo; eternidade do Mundo.

ABSTRACT

The present work aims to clarify how the Jewish philosopher Maimonides (1138-1204) understands the Aristotelian arguments in favor of the eternity of the World, as presented in chapter 14 of Part 2 of the book *Guide for the perplexed*, as well as to explain how he seeks to refute those arguments based on the properties of the World itself (in chapter 17 of Part 2 of the *Guide*) and also the arguments based on notions of God formed by the human mind (see chapter 18 of Part 2 of the *Guide*). Such effort of argument analysis serves as support to examine possible textual hints that, despite the counter-arguments presented in the *Guide*, Maimonides, in fact, accepts the eternity of the World, thus sustaining an esoteric teaching in his work. In this context, as examples of esoteric readings of Maimonides' work, the approaches of Warren Zev Harvey and Howard Kreisel are discussed, which have in common the search for apparent contradictions in the arguments spread throughout the *Guide* as gateways to possible teachings aimed at particularly qualified readers, completing and deepening the doctrine exposed in the treatise. This line of interpretation is based on the notion of *revealing contradiction*, which is presented by Maimonides himself in the introduction to his work and defined as the coexistence of arguments based on mutually contradictory premises due to the need to “hide some details and reveal others” when it comes to “explaining very obscure subjects”. As a counterpoint, denying that Maimonides makes a veiled defense of the eternity of the World, the positions of Herbert Davidson and Kenneth Seeskin are discussed: both refuse the existence of this type of contradiction in the *Guide for the perplexed* and argue that, if he intended to agree with cosmological (and cosmogonic) views of Aristotle, Maimonides would have done so explicitly and would have interpreted the Jewish religious tradition accordingly. In this path, it is intended to draw an overview of the state of the art in the vivid discussion about the apparent contradictions existing in the *Guide for the perplexed* and its relation with possible occult positions of its author.

Keywords: Maimonides; *Guide for the perplexed*; esotericism; eternity of the World.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	6
1.1. DE MOISÉS A MOISÉS: QUEM FOI MAIMÔNIDES?	6
1.2. ESTRUTURA E TEMAS DO <i>GUIA DOS PERPLEXOS</i>	7
1.3. O ITINERÁRIO DO PRESENTE TRABALHO	11
2. O MUNDO ETERNO DE ARISTÓTELES SEGUNDO MAIMÔNIDES	13
2.1. AS PROPOSIÇÕES “ARISTOTÉLICAS” ASSUMIDAS POR MAIMÔNIDES	15
2.2. OS ARGUMENTOS “ARISTOTÉLICOS” BASEADOS NA NATUREZA	18
2.2.1. O primeiro argumento	18
2.2.2. O segundo argumento	20
2.2.3. O terceiro argumento	21
2.2.4. O quarto argumento	22
2.3. OS ARGUMENTOS ARISTOTÉLICOS BASEADOS NA NOÇÃO DE DEUS	23
2.3.1. O quinto argumento	23
2.3.2. O sexto argumento	24
2.3.3. O sétimo argumento	25
3. OS CONTRA-ARGUMENTOS DE MAIMÔNIDES À TEORIA DA ETERNIDADE DO MUNDO	28
3.1. REFUTAÇÃO CONJUNTA DOS ARGUMENTOS BASEADOS NA NATUREZA	28
3.2. REFUTAÇÃO DOS ARGUMENTOS BASEADOS NA NOÇÃO DE DEUS	30
3.2.1. Refutação ao quinto argumento	30
3.2.2. Refutação ao sexto argumento	31
3.2.3. Refutação ao sétimo argumento	33
4. O QUE HÁ NAS ENTRELINHAS: MAIMÔNIDES REJEITA A ETERNIDADE DO MUNDO?	34
4.1. OS DOIS LADOS DE UM DEBATE	34

4.2. INDÍCIOS PARA UMA LEITURA ESOTÉRICA DA POSIÇÃO DE MAIMÔNIDES EM FAVOR DA CRIAÇÃO.....	36
4.2.1 A noção de contradição reveladora em Maimônides	36
4.2.2 O quebra-cabeças <i>cosmogonia-profetologia</i> (e outras evidências).....	38
4.2.3 Eternidade e vontade no passado e no futuro do Mundo (e ainda mais evidências)....	42
4.3. OBJEÇÕES À LEITURA ESOTÉRICA DA POSIÇÃO DE MAIMÔNIDES	48
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	53

1. INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é abordar a recepção da Física e da Metafísica aristotélicas pela tradição filosófica árabe-judaica na Idade Média, enfocando o pensamento de Maimônides (1138-1204). Em particular, buscaremos esclarecer de que modo Maimônides compreende os argumentos aristotélicos em favor da eternidade do Mundo, conforme apresentados na Parte 2 da obra *Guia dos perplexos*, além de explicar como ele busca refutar tais argumentos. Também serão analisados possíveis indícios textuais de que, apesar dos contra-argumentos apresentados, Maimônides, na verdade, aceita a eternidade do Mundo – e haveria, portanto, um ensinamento de cunho esotérico na obra.

A fim de contextualizar as questões que serão aqui desenvolvidas, cabe trazer à luz alguns aspectos gerais sobre o autor e a obra em que nos basearemos.

1.1. DE MOISÉS A MOISÉS: QUEM FOI MAIMÔNIDES?¹

Um antigo adágio, bem conhecido entre estudiosos do pensamento judaico, afirma: “De Moisés a Moisés, não houve ninguém como Moisés.” O dito aponta como maiores expoentes do pensamento judaico o profeta Moisés e este outro Moisés – Moisés ben Maimon, também conhecido como Maimônides ou, simplesmente Rambam, um acrônimo formado pelas iniciais de seu nome completo: Rav (“mestre”, em hebraico), Moshe (Moisés), ben (filho de) Maimon.

Maimônides nasceu em Córdoba, em 1138, e, desde cedo, recebeu os primeiros ensinamentos sobre judaísmo diretamente do pai, chefe do Tribunal Rabínico da cidade. Em 1148, a Península Ibérica foi invadida pelos almóadas, seita islâmica fundamentalista, e, com a conquista de Córdoba, a família de Maimônides teve de deixar a cidade, o que ocorreu em 1151. Até 1160, peregrinaram por diversas localidades da Espanha, buscando fugir do domínio dos almóadas, e foi ainda nesse ínterim, em 1158, que Maimônides produziu as primeiras obras: um estudo sobre o calendário hebraico² e outro sobre lógica, além de iniciar a redação do seu *Tratado sobre a Mishná*³.

Depois de permanecer no Marrocos entre 1160 e 1165, período durante o qual Maimônides frequentou a Universidade Al Quaraouiyine⁴, a família emigrou para Israel, que

¹ O breve relato biográfico aqui apresentado foi baseado nos dados compilados nos trabalhos de Seeskin (2021), Uri Lam (2014, p. 14-16) e Yosef Flavio Horwitz (2018, p. 17).

² A rigor, a maioria dos estudiosos de Maimônides hoje tende a concordar que o texto aqui mencionado foi erroneamente atribuído a Maimônides (cf. DAVIDSON, 2005, p. 299-301).

³ *Mishná* é a mais antiga das obras remanescentes da literatura rabínica, editada por Judá Ha-Nassi e completada por membros do seu círculo após sua morte, no início do século III. Trata da tradição legalística do judaísmo, isto é, das decisões que determinam a prática normativa da religião (UNTERMAN, 1992, p. 178).

⁴ Localizada em Fez e fundada em 859, é considerada a universidade mais antiga do mundo.

estava sob governo dos cruzados; contudo, não permaneceram muito tempo nesta terra então devastada pelas batalhas entre cristãos e muçulmanos e assombrada por instabilidades. Em 1166, fixam-se no Egito, onde Maimônides sofreu sucessivos golpes com as mortes do pai, do irmão e da esposa em curto intervalo de tempo.

Recuperando-se das adversidades, Maimônides contrai segundas núpcias com a irmã de um influente palaciano egípcio, passa a se dedicar à Medicina para sustentar sua família e abre uma escola de Filosofia. Em 1168, conclui o seu *Tratado sobre a Mishná* e, em 1171, devido ao grande respeito angariado na prática da Medicina, é nomeado médico da corte do sultão Saladino, cargo que ocuparia até o fim da vida. Apesar das inúmeras ocupações que a profissão lhe impunha, atuou como líder da comunidade judaica egípcia, compôs um importante código de leis religiosas em hebraico, *Mishnê Torá* (1180), e, em árabe, aquela que é considerada por muitos a mais importante obra filosófica judaica, o *Guia dos perplexos* (1190), ou *Dalalát al-hairin*, no título original.

Em 1199, Maimônides iniciou correspondência com o rabino Samuel ibn Tibon, radicado em Lunel (França), que se lançava à tradução do *Guia dos perplexos* para o hebraico, tarefa que seria concluída em 1204, sob o título de *Moré ha-nevuchim*. Neste mesmo ano, pouco depois de aprovar a tradução hebraica do *Guia*, Maimônides faleceu. Foi sepultado em Tiberíades, Israel.

Segundo Kenneth Seeskin (2021), Maimônides é considerado o maior filósofo judeu do período medieval, tendo exercido influência sobre pensadores tão diversos como Tomás de Aquino (1225-1274), Spinoza (1632-1677), Leibniz (1646-1716) e Newton (1643-1727).

1.2. ESTRUTURA E TEMAS DO *GUIA DOS PERPLEXOS*

Segundo Maeso (2001, p. 13), o *Guia dos perplexos*, por sua grandiosidade, só admite comparação com a *Suma Teológica* e a *Divina Comédia*, e cada uma dessas obras estabelece o seu respectivo autor como figura balizadora da cultura na Baixa Idade Média em diferentes séculos: Maimônides, no século XII; São Tomás de Aquino, no século XIII; e Dante Alighieri, no século XIV.

Escrito originalmente em judeu-árabe (dialeto árabe grafado com os caracteres do alfabeto hebraico), a obra parece ter sido concebida por Maimônides como uma tentativa de, simultaneamente, responder a uma série de questões sobre as quais se debruçavam os eruditos judeus da Península Ibérica em sua época e reavivar o interesse dos judeus do Egito pelos estudos religiosos.

Giuseppe Nahaiissi afirma:

(...) a originalidade de Maimônides nesse trabalho foi a de estabelecer um diálogo entre o mosaísmo e a filosofia, ao invés de se limitar à utilização de seus conhecimentos para fazer a apologia do judaísmo. (...) Em vez disso, ele confronta as duas tradições de maneira a sobrepô-las. Assim, outorga-se a missão de guiar os estudiosos para o conhecimento metafísico, o qual, segundo ele, é uma possessão original do judaísmo que havia sido perdida durante o exílio (...). (NAHAISSI, 1991, p. 27)

Em concordância, Maeso aponta que

(...) a obra não é dirigida nem aos filósofos nem tampouco aos leigos de toda formação intelectual, mas sim ao círculo de estudiosos que se veem desconcertados por certos problemas que aparentam contradição entre a religião e a filosofia, ou simplesmente a razão natural (...). (MAESO, 2001, p. 15)

Em síntese, Maimônides parece endereçar o seu *Guia dos perplexos* a um leitor especialmente preparado, uma espécie de “leitor ideal”, como ele mesmo descreve: “(...) dirijo a palavra a quem estudou a Filosofia, que sabe as ciências verdadeiras, que acredita nas coisas religiosas e que está perplexo diante de temas obscuros e alegorias que produzem incerteza a respeito de seu significado” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 32).

Com efeito, há quem considere o próprio título da obra uma alusão alegórica ao estado de espírito de quem se vê premido entre fé e razão. De acordo com Maeso (2001, p. 17), é provável que o termo principal do título tenha sido inspirado em uma passagem bíblica, aquela que descreve a saída dos cativos judeus do Egito e, mais precisamente, o momento em que eles se veem encurralados pelos soldados do faraó entre o mar e o deserto: “E dirá o faraó sobre os filhos de Israel: Perplexos (*Nevuchim*) estão eles em terra, fechou-os o deserto” (Êxodo 14:3). Maeso defende essa hipótese a partir da sua convicção de que, apesar de ter sido escrito em árabe, o *Guia* foi pensado em hebraico, e, no *corpus* das narrativas religiosas do povo judeus, não haveria, de fato, qualquer outra passagem que reflita tão bem a percepção de Maimônides sobre os dilemas filosóficos vivenciados pelos judeus de sua época, bem como o intento que o Rambam procurava levar a cabo com sua obra: abrir, metaforicamente, um caminho de terra firme através do mar, assim como fez Moisés no relato da Torá⁵. De fato, como coloca Seeskin (2021), a despeito da aparente cisão aí existente, Maimônides defende que há somente uma tradição que merece ser preservada: aquela que afirma a verdade. Nesse sentido, o próprio Maimônides destaca, na Introdução ao *Guia*, que o conteúdo que a tradição judaica ensinou à guisa de *ma'aseh bereshit* (o “relato do princípio” ou “relato do Gênesis”) é o que os pensadores gregos ensinaram como Física, enquanto o que a tradição judaica ensinou à guisa de *ma'aseh mercavah* (o “relato

⁵ O termo *Torá* pode ser referir ao ensinamento judaico do Pentateuco (os primeiros cinco livros da Bíblia: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio), ou da Bíblia hebraica como um todo (conhecida como “Velho Testamento” entre os cristãos), ou, em seu sentido mais amplo, a toda a tradição judaica. (UNTERMAN, 1992, p. 264).

da carruagem”, baseado no Livro de Ezequiel)⁶ é o que os pensadores gregos ensinavam sob a disciplina da Metafísica. Em suma, como aponta Stern (2013), o Rambam defende que a tradição judaica sempre foi filosófica; porém, como esses assuntos são muito difíceis para o devoto médio entender, devem ser expressos como parábolas ou metáforas que os mais instruídos irão interpretar em um nível e o devoto médio em outro.

A estrutura discursiva do *Guia dos perplexos* é *sui generis*, carecendo de um ordenamento lógico, ao menos quando se tem por referência o formato preconizado pelos padrões científicos e acadêmicos de hoje, o que se deve, ao menos em parte, à escolha autoral de redigir o tratado como uma espécie de diálogo com o leitor. Possuindo tal caráter, os ensinamentos da obra não se encontram encadeados de maneira rigorosamente consequente; ao contrário, encontram-se dispersos ao longo de todos os capítulos, ficando a cargo do leitor formar uma explicação coesa da mensagem do *Guia* a partir do conjunto da obra. Com efeito, ao longo dos séculos, muitos comentadores, por conta dessas características, consideraram o *Guia* uma obra de cunho esotérico, ou seja, que expõe doutrinas reservadas aos discípulos mais instruídos, ensinamentos destinados a um círculo restrito e fechado de leitores. Essa possibilidade interpretativa estará no centro da investigação do presente trabalho, sendo discutida no quarto capítulo. Em favor dela, observou Warren Harvey:

O *Guia dos perplexos* é um livro de quebra-cabeças. Temendo que seus ensinamentos radicalmente intelectualistas prejudicassem o leitor não instruído e incapaz de substituir a fé ingênua pela convicção deliberada, Maimônides tomou extraordinário cuidado para escondê-los. Ele cortou seus argumentos com uma serra, posicionou-os em cuidadoso desarranjo e incluiu um bom número de pedaços extras que parecem se encaixar, mas não encaixam. Sua pressuposição, claro, é que qualquer leitor arguto o suficiente para juntar as peças dos seus quebra-cabeças estaria intelectualmente preparado para lidar com seus ensinamentos. (HARVEY, 1981, p. 287)

A esse mesmo respeito, mas trocando a metáfora do “quebra-cabeças” pela do “mosaico”, escreve Uri Lam no prefácio da sua tradução do *Guia*:

Pode-se dizer, sim, que os capítulos formam um todo coeso e orgânico, mesmo que de forma não linearmente encadeada. Tão ao gosto da filosofia e da teologia judaicas, os capítulos e temas tratados em *O Guia dos perplexos* formam um *mosaico*, que somente se torna razoavelmente compreensível quando, após muitas releituras, exige da nossa razão o esforço de estabelecer ou descobrir as conexões entre os diversos temas dispersos em todo o livro. Esta estrutura em forma de mosaico tem, no *Talmud*, a obra literária mais importante para os judeus depois da Bíblia, o seu maior exemplo. (LAM, 2004, p. 22)

⁶ *Ma'aseh mercavah* é um termo empregado para designar a parte mais oculta e esotérica do Judaísmo. Concentra-se na interpretação da visão da carruagem angelical que abre o Livro de Ezequiel, considerada a mais vívida descrição de uma visão mística na Bíblia. Muitos estudiosos consideram que o conteúdo do “relato da carruagem” consiste em segredos cabalísticos dos quais as imagens da visão de Ezequiel são representações simbólicas. (SINCLAIR, 2009)

Com efeito, Uri Lam vê no *Talmud*⁷ um modelo que Maimônides teria seguido, conscientemente ou não, para a redação do seu tratado, com sua estrutura que, surpreendentemente, lembra “a construção de um modelo literário da era da Internet, em que cada capítulo, parágrafo ou palavra nos remete a outros conteúdos, embora à primeira vista desconectados uns dos outros” (LAM, 2004, p. 22).⁸ Impõe-se então uma dificuldade que deve ser enfrentada por este e qualquer outro trabalho de pesquisa sobre a filosofia de Maimônides: mesmo que circunscrevendo-se a um tema bastante específico, não se pode perder de vista, em momento algum, o todo da obra, mesmo aqueles trechos aparentemente mais irrelevantes para o escopo da investigação.

Caso ainda reste alguma dúvida a respeito dessa forma peculiar de estruturação do pensamento contido no *Guia*, basta conceder ao próprio Maimônides a última palavra, atentando para o que ele nota na sua Introdução à obra:

Se desejas compreender tudo o que este tratado contém de maneira que nada te escape, relaciona seus capítulos uns aos outros e tenha (*sic*) como objetivo não somente compreender o significado de cada capítulo em seu significado geral, mas também tenta compreender cada palavra que se encontra inserida no discurso, mesmo que tal expressão não faça parte do assunto principal do capítulo. Neste tratado, as coisas jamais são ditas por acaso, mas tudo é dito com uma grande exatidão e precisão, e com o cuidado para que não falte alguma explicação sobre as questões obscuras. (MAIMÔNIDES, 2018, p. 36)

O *Guia dos perplexos* tem 178 capítulos, divididos em três partes: a primeira contém 76 capítulos; a segunda, 48; e a terceira, 54.

A primeira parte consiste em uma exposição de certas ideias ocultas na Bíblia, especialmente nos Livros dos Profetas, com foco no princípio de não se aplicar atributos a Deus, a bem conhecida defesa de uma *teologia negativa* que faz de Maimônides, nas palavras de Fagenblat (2017, p. 4), “o mais influente expoente judeu e medievo da *via negativa*”; além disso, apresenta uma refutação da doutrina dos kalamitas⁹. Em particular, Maimônides se opõe aos argumentos dos kalamitas em favor da criação do Mundo e da unidade e incorporeidade de Deus, voltando-se contra aquilo que ele considera uma inversão da ordem lógica nesses argumentos,

⁷ *Talmud* é o nome dado à obra mais importante da Torá oral, editada sob a forma de um longo comentário sobre a *Mishná*. O *Talmud* foi redigido numa versão palestina (*Ierushalami*, literalmente “de Jerusalém”) em c. 400 d.C., e numa versão babilônia, mais autorizada, 100 anos depois. O *Talmud* babilônio é a principal matéria de estudo nas academias de formação rabínica.

⁸ A possível inspiração talmúdica por trás da estrutura do *Guia dos perplexos* será de grande importância mais adiante, para a análise da peculiar e múltipla noção de “contradição” em Maimônides; por isso, tal aspecto será retomado, com mais detalhes, na seção 4.2 deste trabalho.

⁹ Os “kalamitas” ou “mutakálemim” eram os estudiosos do *kalâm*, disciplina surgida na Baixa Idade Média entre os pensadores muçulmanos e devotada a embasar racionalmente as crenças islâmicas fundamentais, de modo a defendê-las daqueles que pudessem erguer dúvidas filosóficas contra elas. Trata-se de um ramo da ciência religiosa islâmica que dá prioridade à razão humana no caminho do conhecimento divino, contrapondo-se à teologia tradicional islâmica, que baseia sua autoridade apenas na revelação divina e na tradição.

eis que os kalamitas primeiro provam a criação do Mundo e, em decorrência disso, é que fica demonstrada a existência de Deus.

A segunda parte, aquela de caráter mais arraigadamente filosófico, traz as concepções de Maimônides sobre Deus e o Mundo, ideias que têm por base a Física e a Metafísica aristotélicas. São apresentadas quatro demonstrações para a existência de Deus, bem como provas da sua unidade e da sua incorporeidade; faz-se uma descrição da estrutura do Mundo e das esferas celestes, aliando as concepções de Aristóteles (384-322 a.C.) com o conhecimento astronômico da época; a seguir, versa sobre a Teoria da Criação (conforme apresentada na Torá, no livro de Gênesis), a qual é defendida pelo Rambam como sendo superior à Teoria da Eternidade do Mundo sustentada pelos aristotélicos. Este segmento do *Guia dos perplexos* que trata da origem do Mundo será o texto principal na análise desenvolvida no presente trabalho. Por fim, concluindo a segunda parte, Maimônides apresenta suas concepções sobre o fenômeno da profecia.

A terceira parte traz um exame do texto esotérico conhecido como *relato da carruagem* (Ezequiel 1), seguido de uma discussão sobre o mal e sua origem, convergindo para uma exposição de cunho eminentemente moral acerca da conduta do homem perante os mandamentos das leis judaicas.

Dada a variedade temática abarcada pelo *Guia dos perplexos*, pendulando entre fontes filosóficas e bíblicas, investigando, em paralelo, enigmas de razão e de fé, podemos considerar a obra como uma tentativa de Maimônides de responder à conhecida indagação de Tertuliano (c. 160 - c. 225) na sua *Condenação da filosofia*: “O que Atenas tem a ver com Jerusalém?”

1.3. O ITINERÁRIO DO PRESENTE TRABALHO

Entre os capítulos 13 e 31 da Parte 2 do *Guia dos perplexos*, Maimônides trata do problema da origem do Mundo, buscando estabelecer sua própria tese cosmogônica. Em particular, no trecho que compreende os capítulos de 13 a 18, o autor dedica-se a analisar os argumentos de Aristóteles e seus seguidores em favor da eternidade do Mundo. Maimônides defende a hipótese de que os argumentos apresentados por Aristóteles em defesa da eternidade do Mundo (especialmente no Livro 8 da *Física* e em *De Caelo*), e que foram depois reformulados de diferentes modos por seus seguidores, não constituem provas conclusivas, sendo, antes disso, apenas argumentos “aparentes e plausíveis” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 115). Ao defender essa hipótese, Maimônides pretende estabelecer que Aristóteles e seus seguidores não têm boas razões para excluir a criação do Mundo e, portanto, pelo menos, abrir espaço para a possibilidade de que o Mundo tenha sido criado a partir do nada (*creatio ex nihilo*).

Embora a maioria dos pesquisadores aceite que os contra-argumentos apresentados por Maimônides no *Guia* espelhem de modo fidedigno a sua convicção sobre o problema da origem do Mundo (cf. DAVIDSON, 1979, 2005; HYMAN, 1988; FELDMAN, 1990; SEESKIN, 2005; DAVIES, 2011), há vozes divergentes a sustentar que uma análise mais acurada do texto, na via de uma leitura esotérica, permite inferir que Maimônides, ainda que veladamente, estaria comprometido com a teoria aristotélica (cf. HARVEY, 1981; KREISEL, 2015).

Nesse contexto, o presente trabalho busca reconstruir e avaliar: i) os argumentos derivados da filosofia aristotélica em favor da eternidade do Mundo; ii) os argumentos que Maimônides tece em oposição ao paradigma de um Mundo eterno. Além disso, propõe-se a apresentar e discutir: iii) as alegações daqueles autores que defendem a necessidade de uma leitura esotérica do *Guia* para compreensão da verdadeira posição de Maimônides sobre esse problema; iv) as respostas daqueles pesquisadores que sustentam a legitimidade da oposição de Maimônides à tese da eternidade do Mundo.

O **segundo capítulo** deste trabalho, intitulado *O Mundo eterno de Aristóteles segundo Maimônides*, será dedicado à reconstrução dos argumentos aristotélicos em favor da eternidade do Mundo, conforme articulados por Maimônides. Primeiramente, serão elencadas as principais proposições que servirão de ponto de partida para a construção desses argumentos, proposições essas que são explicitadas por Maimônides na Introdução da Parte 2 do *Guia dos perplexos* e que ele reputa como tendo sido firmemente estabelecidas por Aristóteles e os peripatéticos. Na sequência, são analisados os sete argumentos que – assim pretende Maimônides – esgotam as possibilidades de defesa racional da eternidade do Mundo. Com pontos de partida diferentes (quatro deles partem de observações sobre o modo de funcionamento da natureza e três partem de considerações sobre o próprio conceito de Deus), todos esses argumentos buscam mostrar que seria ilógico supor que o Mundo teve um início.

O **terceiro capítulo**, intitulado *Os contra-argumentos de Maimônides à teoria da eternidade do Mundo*, examinará os contra-argumentos que Maimônides constrói para afastar a verdade necessária dos argumentos discutidos no segundo capítulo. Nos quatro argumentos baseados nas propriedades do Mundo, Maimônides identifica a suposta falha de estender as noções de “ser em ato” e “ser em potência”, que regulam os movimentos dos seres criados conforme manifestado na natureza, para o próprio ato de criação primeira. Já os três argumentos que partem das noções formadas a respeito de Deus são refutados individualmente, havendo um contra-argumento específico para cada um deles; porém, de novo, todas essas refutações, ainda que de maneiras diferentes, problematizam as noções de “ser em ato” e “ser em potência”.

O **quarto capítulo**, intitulado *O que há nas entrelinhas: Maimônides rejeita a eternidade do Mundo?*, discutirá, inicialmente, de que forma Maimônides aceita a contradição como método quando se trata de abordar temas particularmente sensíveis – a noção de *contradição proposital* ou *contradição reveladora*. A seguir, será feita uma revisão do debate entre aqueles que defendem a existência de uma leitura esotérica da obra de Maimônides que permite entrever sua aceitação de um modelo de Mundo eterno e aqueles que advogam que os contra-argumentos de Maimônides à teoria dos aristotélicos expressam fidedignamente sua visão cosmogônica. Nesse capítulo, discutiremos os principais indícios levantados pelos defensores de ambas as posições, com destaque para as aparentes contradições frequentemente apontadas nos argumentos espalhados pela obra e por muitos consideradas como portas de entrada para possíveis ensinamentos que aprofundam a doutrina do *Guia*, destinados aos leitores mais qualificados.

O **quinto capítulo**, intitulado *Considerações finais*, resumirá as conclusões formuladas ao longo da pesquisa e apontará possíveis rumos para futuras investigações.

2. O MUNDO ETERNO DE ARISTÓTELES SEGUNDO MAIMÔNIDES

Este capítulo tem por escopo esclarecer como Maimônides compreende os argumentos dos aristotélicos em favor da eternidade do Mundo, conforme apresentados no capítulo 14 da Parte 2 do *Guia dos perplexos* (GP 2.14)¹⁰.

Com efeito, ao tratar do problema da origem do Mundo, Maimônides identifica sete argumentos com base nos quais os aristotélicos defenderam a teoria da eternidade do Mundo, dividindo-os em dois grupos: aqueles baseados nas propriedades da natureza (contando aqui quatro argumentos) e aqueles extraídos da noção de Deus formada pela mente humana (três argumentos). Esses sete argumentos são, essencialmente, formulações a partir de teses contidas nos seguintes trechos de obras de Aristóteles: *Física* 190b3-5 (SEESKIN, 2015, p. 65), *Física* 251a8-20 (DAVISON, 1987, p. 18), *Física* 251b10-28 (SEESKIN, 2015, p. 36), *De Caelo* 270a13-35 (SEESKIN, 2015, p. 69), *Metafísica* 999b8 (SEESKIN, 2105, p. 188), *Física* 203b29, *Metafísica* 1050b8-15, *Da Geração e da Corrupção* 338a1-4 (SEESKIN, 2021).

Note-se, Maimônides pretende replicar aos argumentos do próprio Aristóteles, até mesmo como estratégia de fortalecimento dos contra-argumentos que levantará a seguir (GP 2.14):

Não abordarei a opinião de qualquer outro filósofo além da de Aristóteles, pois suas teorias são as únicas merecedoras de consideração. Caso nossas objeções ou dúvidas com respeito a qualquer coisa forem bem fundamentadas, isto acontecerá em um nível muito mais elevado do que seria se comparado a todos os outros oponentes de nossos princípios fundamentais. (MAIMÔNIDES, 2003, p. 111)

¹⁰ Ao longo do texto, será adotada esta notação para as passagens do *Guia dos perplexos*: o algarismo anterior ao ponto indica a parte do livro, e os algarismos após o ponto referem-se ao número do capítulo.

Contudo, é relevante mencionar o debate que existe sobre a fidelidade da exposição de Maimônides aos argumentos originais de Aristóteles. Isso porque, “até hoje não se tem absoluta certeza quais obras aristotélicas foram lidas por Maimônides, porém é certo que muito do seu conhecimento de Aristóteles partiu da leitura de resumos árabes” (WAGNER, 2013, p. 20-21). Ademais, vários autores, como Uri Lam (2004, p. 18) e Thaiany Wagner (2013, p. 21), ressaltam que Maimônides não tinha conhecimento da língua grega, sendo, portanto, lícito supor que seu acesso à Filosofia Grega tenha se dado exclusivamente por meio de traduções árabes. Esse acesso indireto de Maimônides ao pensamento de Aristóteles levanta a discussão sobre o quanto das provas e contraprovas da eternidade do Mundo exaradas na Parte 2 do *Guia* está ancorado diretamente na Física e na Metafísica do filósofo estagirita e o quanto vem de comentadores tais como Alexandre de Afrodísias (fl. ca. 198-209), Avicena (980-1037) e Averróis (1126-1198).

No plano geral, esse debate é de suma importância, porque muito do que foi dito sobre as obras aristotélicas pelos comentadores peripatéticos são teses interpretadas e não uma mera reprodução das ideias de Aristóteles – ou seja, é possível que Maimônides argumente contra a tese de um Mundo eterno e em favor da criação partindo de interpretações não fiéis às teses aristotélicas. Todavia, no plano particular, para os objetivos do presente trabalho, que visa a analisar o pensamento de Maimônides em si mesmo, buscando possíveis contradições dentro dos limites do texto do *Guia dos perplexos*, não se faz necessário endereçar tal problemática e, muito menos, adotar qualquer posição quanto a ela.

De qualquer modo, para não deixar a questão totalmente de lado, é importante destacar que, mesmo que Maimônides construa a sua filosofia não diretamente sobre os textos de Aristóteles, todos os argumentos tratados no *Guia* têm, pelo menos, respaldo nos textos do Estagirita; ademais, ao dialogar com comentadores mais próximos da sua própria época, não é o caso que Maimônides esteja adotando uma corruptela ou uma versão enfraquecida das teorias de Aristóteles. Ao contrário, ao tratar do modelo científico grego lido e relido por pensadores contemporâneos seus ou de um passado recente, Maimônides está, em última análise, fazendo a ciência do seu tempo, mobilizando o conhecimento cosmológico e cosmogônico em seu estado da arte de então, considerando as opiniões e terminologias vigentes em sua época e assim contribuindo para uma melhor compreensão de qual é o significado desse aristotelismo como herança para a Idade Média.

2.1. AS PROPOSIÇÕES “ARISTOTÉLICAS” ASSUMIDAS POR MAIMÔNIDES¹¹

Antes de examinar cada um dos argumentos dos aristotélicos em defesa da eternidade do Mundo, conforme apresentados pelo Rambam, é útil revisar algumas teses gerais da Física e da Metafísica de Aristóteles.

Aristóteles enfrenta um grande problema filosófico deixado por seus antecessores no pensamento grego: o problema do movimento (mudança) do ser, das coisas, do ente. Esse problema pode ser sintetizado na pergunta: o ser se move (se altera) ou permanece imóvel, sempre idêntico a si mesmo? Diante dessa dúvida e visando a assegurar a inteligibilidade do movimento, Aristóteles adota uma posição atrelada à sua compreensão da realidade sensível: a existência estável do ser deve ser garantida, mas sem negar o movimento encontrado na natureza.

Se, contemporaneamente, o estudioso das ciências da natureza vai buscar a explicação dos movimentos, primordialmente, em fatores externos aos objetos (como as forças que agem sobre ele, por exemplo), o pensamento aristotélico segue caminho diverso: se desejamos compreender o movimento, devemos olhar para o próprio objeto e reconhecer, na sua estrutura interna, na sua composição, o que faz com que ele se mova da maneira que se move. Nesse sentido, Aristóteles apontará que o ser natural é composto, ou seja, que o ser é dito de dois modos: o ser é tanto o que existe em *ato* quanto o que existe em *potência* – isto é, o que pode vir a ser em ato.¹²

Ato e potência são apontados pelo Estagirita como modos de ser divergentes e complementares. Quando se diz que algo é em ato, diz-se que a coisa existe efetivamente, que possui existência real. O ato significa o ser já realizado. Por outro lado, ao se dizer do ser enquanto potência, refere-se a algo que tem a capacidade de realizar sua existência, algo que tem a possibilidade de existir, embora não de modo necessário. A potência está relacionada com a natureza dos seres, na medida em que a natureza de cada um limita as suas possibilidades. Por exemplo, uma águia não é falante em potência, enquanto um homem não é voador em potência.

Admitindo que o ser é de dois modos, em ato ou potência, Aristóteles pode explicar a mudança a que os objetos estão sujeitos na natureza: o pensamento de que as coisas deixam de ser ao mudarem é assim recusado por Aristóteles, já que, ao sofrer mudança, o objeto passa de um modo de ser – em potência – a outro modo de ser – em ato. A mudança não é uma passagem do ser ao não-ser, mas sim do ser para uma nova forma de ser.

¹¹ À luz da discussão realizada na seção anterior, sobre a incerta fidelidade de Maimônides ao pensamento de Aristóteles, marcaremos com aspas, a partir de agora, o adjetivo “aristotélico” e suas flexões, a fim de manter presente tal incerteza na mente do leitor.

¹² Aristóteles aborda as noções de ato e potência, com profundidade, no Livro IX da *Metafísica*.

Aqui, é importante destacar as diferenças entre esses dois modos do ser e como eles aparecem na natureza. A existência em ato é considerada *determinada*, e a existência em potência é tida como *indeterminada*, visto que a passagem de potência ao ato pode ou não ocorrer; por esse motivo, segundo Aristóteles, o que existe em ato não possui dois contrários concomitantemente, enquanto o que existe em potência pode contê-los simultaneamente.

Em concordância com esses pressupostos, Aristóteles sustenta que a realidade é constituída por diversos itens particulares que apresentam uma unidade de *matéria* e *forma*.¹³ A matéria é tida como aquele substrato a partir do qual a coisa é feita (por exemplo, carnes e ossos), e, como a mesma matéria pode servir para a constituição de diferentes seres (a partir de carnes e ossos, podemos ter homens ou cavalos, por exemplo), a matéria é considerada o princípio indeterminado dos seres, mas que é determinável pela forma. A forma, então, define-se como o princípio determinado em si mesmo, que caracteriza as qualidades particulares das coisas, definindo o ser como aquilo que ele é (distinguindo-se, por exemplo, a forma humana e a forma equina). Desse modo, a matéria está relacionada com a potência, pois se trata de um princípio de indeterminação; já a forma é ato, princípio de determinação.

Para Aristóteles todo objeto da natureza é um composto de matéria e forma, podendo mudar de forma e permanecer na mesma matéria. Assim, na teoria de Aristóteles sobre a natureza, quando uma substância sofre uma mudança, ela perde sua antiga forma e ganha uma nova forma (determinação). Porém, para que um movimento aconteça, é necessário que um ser em ato atualize a potência contida em outro ser.

À guisa de síntese dessas teses, no capítulo de Introdução à Parte 2 do *Guia* (GP 2.In), Maimônides elenca vinte e seis proposições dos seguidores de Aristóteles que ele usará para demonstrar a existência, unicidade e incorporeidade de Deus e que, além disso, servirão de base para discutir também a teoria sobre a eternidade do Mundo. Assim escreve Maimônides:

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 proposições. Há, no entanto, outra proposição que nós não aceitamos – qual seja, aquela que afirma a Eternidade do Universo –, mas iremos admiti-la por ora, pois, ao agir assim, estaremos claramente em condições de demonstrar nossa própria teoria. (MAIMÔNIDES, 2003, p. 47)

O que Maimônides faz a seguir consiste, de fato, em uma espécie de inventário de teses “aristotélicas” que serão por ele admitidas nos capítulos seguintes, para fundamentar suas próprias opiniões não apenas no campo da teologia, mas também da cosmologia. Temos,

¹³ As noções de *matéria* e *forma* são detalhadamente examinadas por Aristóteles no Livro II da *Física*.

portanto, neste capítulo, uma listagem de premissas derivadas do pensamento de Aristóteles e que serão assumidas pelo Rambam, sobretudo na Parte 2 do *Guia*. Destacaremos a seguir aquelas mais diretamente envolvidas no presente trabalho (ver GP 2.In):

- Proposição 3: “A existência de um número infinito de causas e efeitos é impossível (...).” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 48)
- Proposição 4: “Na categoria da substância, as mudanças que afetam a substância de uma coisa são chamadas de geração e corrupção.” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 213)
- Proposição 5: “Todo movimento é uma mudança e passagem da potência ao ato.” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 214)
- Proposição 15: “O tempo é um acidente que acompanha o movimento e lhe é inerente, de tal maneira que nunca um é encontrado sem o outro. O movimento somente é possível no tempo, e o tempo não pode ser concebido na mente, a não ser em relação ao movimento.” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 215)
- Proposição 17: “Quando um objeto se move, deve haver algum agente que o mova (...).” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 50)
- Proposição 18: “Tudo o que passa da potência ao ato é levado a isso por algum agente externo.” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 50)
- Proposição 19: “Toda coisa que deva sua existência a determinadas causas é essencialmente de existência possível. Pois quando essas causas se encontram, ela existe, e quando elas não se encontram, ou desaparecem ou se há alguma mudança na relação que implica a existência dessa coisa, ela não existirá.” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 216)
- Proposição 22: “Todos os corpos (...) são necessariamente afetados por acidentes. As duas coisas que os constituem são a sua matéria e a sua forma.” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 217)
- Proposição 23: “Tudo que existe em potência, de modo que a essência inclui alguma possibilidade, pode, em algum momento, não existir em ato.” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 217)
- Proposição 24: “Tudo que é algo em potência é necessariamente material, pois a possibilidade está sempre na matéria.” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 217)
- Proposição 25: “Os princípios da substância composta e individual são a matéria e a forma, e requerem necessariamente um agente, ou seja, um motor que mova o substrato para que esteja disposto a receber uma determinada forma.” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 217)

Essas premissas com as quais o Rambam concorda podem ser encontradas, segundo Maimônides, “em parte no livro da Física e em seus comentários, em parte no livro da Metafísica e seus comentários” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 218). Ele não é específico sobre quais comentários são esses. Presume-se, ao analisar o conteúdo dessas premissas (as quais, conforme visto, tratam das concepções de mudança, potência e atualidade, tempo, movimento, substância e acidente, matéria e forma, e causalidade), que muitas não estão ao alcance do leitor nas obras de Aristóteles, mas sim apenas na interpretação de comentadores árabes, como Alfarabi (870-950), Avicena (980-1037), Algazali (1058-1111), Avempace (1085-1138) e Averróis (1126-1198).

Cabe listar ainda a vigésima sexta proposição, a única à qual Maimônides não dará o seu assentimento, pois implica, como ele mesmo observa, a eternidade do próprio Mundo (GP 2.In):

- Proposição 26: “O tempo e o movimento são eternos, perpétuos e sempre existem em ato.” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 218)

Feito este resgate das premissas que nos serão úteis para a compreensão da discussão maimonidiana sobre a eternidade do Mundo, passemos à exposição dos argumentos “aristotélicos” a esse respeito, conforme o texto do *Guia*.

2.2. OS ARGUMENTOS “ARISTOTÉLICOS” BASEADOS NA NATUREZA

2.2.1. O primeiro argumento

O primeiro argumento “aristotélico” apresentado por Maimônides é um daqueles “baseados nas propriedades do Universo”¹⁴ (MAIMÔNIDES, 2003, p. 113), sendo assim exposto (GP 2.14):

Segundo Aristóteles, o movimento é eterno, ou seja, o movimento por excelência. Pois se o movimento tivesse um início, então já teria havido algum movimento anterior quando surgiu, pois a transição da potência ao ato e da inexistência à existência sempre implicam movimento. Logo, este movimento anterior, causa do movimento seguinte, deve ser eterno, senão haveria uma série *ad infinitum*. (MAIMÔNIDES 2003, p. 111-112)

¹⁴ No original, Maimônides emprega o termo árabe *عالم* (*ealam*), grafado em caracteres hebraicos como *עאלם* e equivalente à palavra hebraica *עולם* (*olam*), a qual, aliás, foi adotada na pioneira tradução de Samuel ibn Tibon e nas versões posteriores para o idioma hebraico. Os dois termos, de fato, podem ser traduzidos como “Mundo” ou “Universo”, sendo mais frequente a primeira acepção. Contudo, no que diz respeito, especificamente, às versões do *Guia*, tradutores como Friedlander (1956), responsável pela tradução inglesa finalizada em 1904, e os dois tradutores em língua portuguesa, Uri Lam (2003) e Yosef Flávio Horwitz (2018), preferem utilizar “Universe” e “Universo”, respectivamente. Por esse motivo, nas citações apresentadas neste trabalho, constará a palavra “Universo”. No entanto, em nosso texto, preferimos adotar a expressão “Mundo”, que parece refletir de modo mais fiel a cosmovisão da época de Maimônides, em contraste com a noção de Universo contemporânea e herdada da Revolução Científica, já na Idade Moderna. Tal contraste pode ser entendido como “a substituição da concepção do mundo como um todo finito e bem ordenado, no qual a estrutura espacial materializava uma hierarquia de perfeição e de valor, por um universo indefinido, ou mesmo infinito, não mais unido por subordinação natural, mas unificado apenas pela identidade de seus componentes supremos e básicos” (KOYRÉ, 1986, p. 8).

O argumento pode assim ser reconstruído:

- P1: O movimento envolve passagem da potência ao ato. [Da Proposição 5 em GP 2.In]
- P2: Uma passagem da potência ao ato só pode ser produzida por algo que já esteja em ato. [Da Proposição 17 em GP 2.In]
- ∴ C1: Um movimento apenas pode ser produzido por algo que já esteja em ato. (De P1 e P2) [Em concordância com a Proposição 17 em GP 2.In]
- P3: Se cada movimento tem um movimento anterior que é sua causa, ou há uma série infinita de causas, ou há uma primeira causa do movimento.
- P4: Ora, uma série infinita de causas é absurda. [Da Proposição 3 em GP 2.In]
- ∴ C2: Logo, deve haver uma primeira causa do movimento. (De P3 e P4)
- ∴ C3: A primeira causa do movimento está sempre em ato. (De C1 e C2)
- ∴ C5: A causa primeira do movimento é eterna. (De C3)

Este primeiro argumento espelha aquele elaborado por Aristóteles em *Física 8.1* e que gira em torno da *eternidade do movimento* (*Física* 251a8-20). Basicamente, tal argumento pretende mostrar que a ideia de um primeiro movimento é absurda. Se o movimento tivesse um início, então seria necessário que tivesse havido algum movimento anterior quando surgiu, pois as transições da potência ao ato e da não existência à existência implicam movimento. Logo, o movimento anterior (causa do movimento seguinte) precisa ser eterno, sob pena de se recair em uma série de movimentos *ad infinitum*.

Tanto na *Física* quanto no *Guia dos perplexos*, esse argumento é suplementado pela concepção aristotélica da natureza do tempo, que Maimônides coloca nos seguintes termos (em GP 2.14): “De conformidade com este mesmo princípio, Aristóteles sustenta que o tempo é eterno, porque está relacionado e ligado ao movimento. Não há movimento senão no tempo, e o tempo somente pode ser percebido através do movimento.” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 112)

Como Aristóteles afirma diversas vezes na *Física* (e conforme Maimônides registra explicitamente na Proposição 15 em GP 2.In), o tempo é o número (ou a quantidade) do movimento. Então, se for demonstrado que o tempo é eterno, daí também se segue que o próprio movimento é eterno. Para tecer seu argumento em favor da eternidade do tempo (*Física* 251b10-28), o Estagirita apoia-se na noção de *agora*: nós determinamos (e percebemos) a existência do tempo quando tomamos duas partes do movimento com algum meio entre elas, sendo este meio o *agora*. Sendo assim, o *agora* delimita o *antes* (pois representa seu fim) e o *depois* (eis que representa seu princípio), permitindo que o tempo seja dividido e contado em pequenos instantes, de tal modo que, sem esses instantes, não haveria número e, por consequência, não haveria tempo. Ora, como o *agora* é, simultaneamente, princípio e fim, cada *agora* pressupõe, em cada

lado seu, a existência de outros *agoras*. Disso tudo se segue que o tempo é eterno e, por conseguinte, é eterno o movimento (ao qual o tempo pertence enquanto medida). Esse é o raciocínio que embasa a Proposição 26 anotada em GP 2.In.

2.2.2. O segundo argumento

O segundo argumento “aristotélico” trazido pelo Rambam, ainda entre os que derivam das propriedades do Mundo, é articulado nos seguintes termos (GP 2.14):

Ele diz que a primeira matéria comum aos quatro elementos não é gerada nem parece, pois se a primeira matéria tivesse sido gerada, haveria uma matéria da qual ela teria sido gerada, e então necessariamente aquela matéria que tivesse sido gerada seria dotada de forma, pois este é o significado de passar a existir (ser gerado), e nós supomos que a matéria primeira não é dotada de forma. Daqui segue necessariamente que esta não é gerada de qualquer coisa e, portanto, existia eternamente e não deixará de existir. (MAIMÔNIDES, 2018, p. 251)

Este argumento pode ser reconstruído como vem a seguir, seguindo uma estrutura de *reductio ad absurdum*:

- P1: A matéria subjacente aos quatro elementos (matéria-prima) foi gerada. [Tese oposta à que se deseja provar]
- P2: Ser gerado é passar da potência ao ato. [Das Proposições 4 e 5 em GP 2.In]
- ∴ C1: A matéria-prima passou da potência ao ato. (De P1 e P2)
- P3: Passar da potência ao ato implica adquirir atualidade.
- ∴ C2: A matéria-prima possui atualidade. (De C1 e P3)
- P4: A matéria-prima não possui atualidades. [Da definição de matéria-prima, em concordância com a Proposição 25 em GP 2.In] (→ Contradição com C2)
- ∴ C3: A matéria-prima não foi gerada. (Da negação de P1, por redução ao absurdo)
- ∴ C4: A matéria-prima é eterna. (De C3)

De acordo com Maimônides, a *matéria-prima* (ou *matéria primeira*) comum a todos os elementos não pode ser gerada porque ela é o princípio que explica a geração de todas as demais coisas. Ora, se a matéria-prima fosse sujeita à geração, ela teria que receber uma forma, pois, de acordo com Aristóteles, *ser gerado* significa *receber uma forma*; porém, por definição, a matéria-prima não possui forma – logo, é absurdo conceber a ideia de que ela tenha sido gerada, como consequência do absurdo que é conceber que a matéria-prima tenha alguma forma. Sendo assim, a matéria-prima não pode não ser, isto é, a matéria-prima é por necessidade – e “se algo é por necessidade, é eterno; e se algo é eterno, é por necessidade” (*Da Geração e da corrupção* 338a1-4).

2.2.3. O terceiro argumento

O penúltimo argumento no grupo daqueles baseados na natureza é assim resumido por Maimônides (GP 2.14):

A matéria das esferas [celestes] não contém elementos opostos, pois o movimento circular não possui direções opostas como acontece no movimento retilíneo. Tudo o que é destruído deve a sua destruição aos elementos contrários que contém. As esferas [celestes] não contém elementos opostos. São, portanto, indestrutíveis e, pelo fato de serem indestrutíveis, também não têm início. (MAIMÔNIDES, 2003, p. 112)

Aqui, ao mencionar o *destrutível* e o *indestrutível*, o Rambam está operando com a noção aristotélica de *corrupção*, entendida como a passagem de uma substância do ser ao estado de não-ser: diz-se *destrutível* daquilo que está sujeito à corrupção, e *indestrutível* daquilo que não está. A partir dessa definição, exarada na Proposição 4 em GP 2.In), o argumento pode assim ser reconstruído:

- Definição: Destrutível é toda substância que pode passar do ser em ato ao não-ser em ato, isto é, que pode passar do ser em ato ao ser apenas em potência. [Da Proposição 4 em GP 2.In]
- P1: Toda substância que tem um início é destrutível, e toda substância que é destrutível tem um início. [Assumida explicitamente no texto]
- P2: Toda substância que é destrutível deve a sua destruição aos elementos opostos que contém. [Assumida explicitamente no texto]
- P3: As esferas celestes não contém elementos opostos, pois o movimento circular não possui direções opostas. [Assumida explicitamente no texto]
- ∴ C1: Logo, as esferas celestes não são destrutíveis. (De P2 e P3)
- ∴ C2: Portanto as esferas celestes não tiveram um início. (De P1 e C1)

Esse argumento é calcado naquele formulado por Aristóteles em *De Caelo* 270a13-35. Nesse texto, o Estagirita tem em mente a teoria dos quatro elementos, isto é, a concepção de que tudo o que existe na Terra é composto por certa combinação específica dos elementos fundamentais fogo, ar, água e terra. Para Aristóteles, cada um desses elementos tinha um lugar natural: a terra estava no centro dos quatro elementos, em seguida vinha a água, acima vinha o ar, e, por último, acima de todos, o fogo. Ademais, na Física aristotélica, cada elemento busca permanecer no seu lugar natural ou dirigir-se de volta a ele caso tenha sido deslocado. Desse modo, explica-se por que uma pedra, constituída principalmente de terra, se move ao fundo quando a deixamos cair em um rio; de modo análogo, explica-se o movimento das bolhas na água, que subiriam, porque ficariam onde o ar deve ficar. Em resumo, o *peso* ou a *leveza* dos

corpos, bem como seus movimentos retilíneos de queda ou ascensão, podem ser explicados a partir da busca pelo lugar natural dos elementos presentes na composição de cada corpo.

Os corpos celestes, todavia, não exibem tais movimentos retilíneos; ao contrário, movem-se naturalmente em círculos, o que indica que não podem ser ditos propriamente *leves* ou *pesados*, evidenciando que sua natureza material é distinta daquela dos corpos existentes na Terra: os corpos celestes são feitos de um quinto elemento não existente na Terra, o éter.

Um importante corolário dessa teoria pode ser extraído do fato de que nela são atribuídas certas qualidades opostas aos quatro elementos: a terra é fria e seca, a água é fria e úmida, o ar é quente e úmido, e o fogo é quente e seco. Portanto, como todo corpo da Terra é composto desses quatro elementos em diferentes proporções, tais opostos convivem em todos os objetos do nosso planeta; desse modo, cedo ou tarde, as tensões internas causadas pelas tendências antagônicas dos elementos acabam por levar os corpos à corrupção. Os corpos celestes, diferentemente, não sendo feitos de terra, água, ar e fogo, não estão sujeitos a tais qualidades opostas e, por conseguinte, não são sujeitos à corrupção.

Para saltar de “os corpos celestes não são destrutíveis (ou corrompíveis)” para “os corpos celestes não tiveram um início”, Maimônides precisa notar (em GP 2.14) que “Aristóteles assume a seguinte máxima: tudo o que tem um início é destrutível e tudo o que é destrutível teve um início (...)” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 112), concluindo assim o raciocínio.

2.2.4. O quarto argumento

O último argumento “aristotélico” com base nas propriedades da natureza é qualificado pelo próprio Maimônides (em GP 2.14) como um “forte argumento a favor da Eternidade do Universo” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 112).

Antes de apresentar o argumento propriamente dito (que seguirá novamente a forma *reductio ad absurdum*), Maimônides lista quais seriam as possibilidades de admitir a tese oposta à de um Mundo eterno, ou seja, de admitir a tese de um Mundo que foi criado a partir do nada. Mais precisamente, Maimônides observa que, quando o Mundo ainda não existia, sua existência podia ser de três formas: necessária, impossível ou possível. Se necessária, o Mundo sempre existiu – e, portanto, é eterno (o que implica contradição direta com a tese do Mundo criado, dispensando qualquer análise ulterior). Se impossível, o Mundo não existiria agora (o que implica flagrante absurdo). Resta, pois, considerar a terceira possibilidade, e, a respeito dela, Maimônides indaga: se antes de o Mundo existir era possível a sua existência, qual é o substrato dessa possibilidade? Ora, raciocina ele, se há uma possibilidade, deve haver algo que seja o

substrato dela; portanto, antes de o Mundo vir a ser a partir do nada, já havia algo, a saber, o substrato da possibilidade de o Mundo vir a ser.

Em GP 2.14, o argumento é apresentado de modo bastante elíptico, em estilo indagativo:

Se era necessária [*a existência do Universo*], o Universo sempre existiu; se impossível, o Universo nunca existiria; se possível, a questão que se levanta é: qual é o substrato desta possibilidade? Porque deveria necessariamente existir algo que fosse o substrato dessa possibilidade. (MAIMÔNIDES, 2003, p. 112)

Nessa redação, ficam implícitas premissas que buscamos explicitar conforme segue:

- P1: O Mundo veio a existir a partir do nada. [Tese oposta à que se deseja provar]
- P2: Se o Mundo veio a existir a partir do nada, sua existência era possível. [Da Proposição 23 em GP 2.In]
- P3: Ora, toda possibilidade (potência) é um acidente.
- P4: Ora, todo acidente pertence a um substrato. [Da Proposição 22 em GP 2.In]
- ∴ C1: Logo, antes de o Mundo vir a existir, algo que é o substrato da sua potencialidade já existia. (De P2, P3 e P4 → Contradição com P1)
- ∴ C2: Portanto, o Mundo não pode ter vindo a ser a partir do nada. (Por redução ao absurdo de P1)

Note-se que, mais uma vez, como nos argumentos anteriores, a prova aqui depende, ainda que implicitamente, das noções de *ato* e *potência*. Porém, especificamente nesse argumento, é invocada a noção de substrato, ecoando o princípio de que “sempre há algo que subjaz, de que provém aquilo que surge” (*Física* 190b3-5).

2.3. OS ARGUMENTOS ARISTOTÉLICOS BASEADOS NA NOÇÃO DE DEUS

2.3.1. O quinto argumento

Sobre o grupo de argumentos “aristotélicos” em favor da eternidade do Mundo baseados na própria noção de Deus, cabe notar que “comentadores descobriram que tais argumentos derivam, em especial, das obras de Proclo¹⁵ e da *Teologia de Aristóteles*¹⁶ e que, em última instância, eles seguem a linha de raciocínio dessa última obra” (WAGNER, 2013, p. 33).

O primeiro argumento do grupo é apresentado por de forma condensada (em GP 2.14):

¹⁵ Proclo Lício (412 - 485), ao lado de Porfírio (234-304/309) e Jâmblico (245-325), foi um dos continuadores do trabalho de Plotino, ao qual incorporou elementos especificamente religiosos. É por meio dos textos de Proclo que muitos árabes, incluindo Maimônides, conheceram a teoria neoplatônica de Plotino (205-270).

¹⁶ A *Teologia de Aristóteles* é um texto que surgiu na primeira metade do século IX. Trata-se da tradução do grego para o árabe com comentários dos livros IV, V e VI das *Enéadas* de Plotino. Falsamente atribuída a Aristóteles, serviu para difundir o pensamento neoplatônico durante o período áureo da filosofia medieval islâmica e contribuiu para a teoria da harmonização entre o pensamento aristotélico e a tradição platônica proposta por filósofos muçulmanos

Outro método: se Deus, dizem eles, tivesse criado o Universo do nada, então, antes de ter criado o Universo, Ele era um agente em potência que, quando o criou, tornou-se um agente em ato. Deus, então, teria passado da potência ao ato. Haveria Nele, por consequência, alguma possibilidade qualquer e precisaria de um agente que o passasse de potência ao ato. Há nisso uma grande dificuldade, e todo ser humano inteligente deve meditar sobre a solução disto e penetrar no seu segredo. (MAIMÔNIDES, 2018, p. 252)

O argumento admite a seguinte reconstrução:

- P1: Deus criou o Mundo a partir do nada. [Tese oposta à que se deseja provar]
- P2: Se Deus criou o Mundo a partir do nada, então Deus era um agente em potência antes de criar o Mundo. [Da Proposição 23 em GP 2.In]
- P3: Se Deus era um agente em potência antes de criar o Mundo, então Deus passou a ser agente em ato ao criar o Mundo. [Da Proposição 5 em GP 2.In]
- P4: Se Deus passou da potência ao ato ao criar o Mundo, então deve ter havido um agente externo que o fez passar da potência ao ato. [Da Proposição 18 em GP 2.In]
- ∴ C1: Logo, antes de Deus criar o Mundo a partir do nada, um agente responsável por fazer Deus passar da potência ao ato já existia. (De P2, P3 e P4 → Contradição com P1)
- ∴ C2: Logo, Deus não criou o Mundo a partir do nada. (Por redução ao absurdo de P1)

Ora, sobressem-se duas possíveis escapatórias para essa redução ao absurdo, na tentativa de aqui preservar a noção de que Deus criou o Mundo a partir do nada.

A primeira saída é recusar a segunda premissa, negando que Deus, em algum momento, tenha sido agente em potência e sustentando, ao contrário, que Deus sempre esteve em ato; porém, isso implicaria admitir que Deus não está sujeito a qualquer mudança, o que acarreta a dificuldade de explicar como uma causa imutável (Deus) deu origem a algo mutável (o Mundo).

A segunda saída seria recusar a quarta premissa e defender que Deus é a causa da sua própria passagem da potência ao ato na criação do Mundo (ou seja, negar a existência de um agente externo responsável por atualizar a potência criadora de Deus); mas, nesse caso, emergem dificuldades lógicas antecipadas por Maimônides em GP 2.In, ao explicar a Proposição 18:

Pois se esse que fez passar ao ato existisse na própria coisa e nenhum obstáculo impedisse a transição, a coisa nunca estaria em potência, mas sempre em ato. Por outro lado, se o que faz passar ao ato estivesse nele, mas houvesse algo que o impedisse e esse obstáculo fosse removido, não haveria dúvidas de que quem removeu o obstáculo foi quem fez passar da potência ao ato. (MAIMÔNIDES, 2018, p. 216)

2.3.2. O sexto argumento

O próximo argumento com base na natureza de Deus está conectado ao anterior e pretende estabelecer que Deus deve estar sempre ativo, do que se segue que o Mundo deve sempre ter existido. Assim Maimônides o coloca (em GP 2.14):

O agente, dizem eles, age num certo momento e não age em outro por razão de obstáculos ou de impulsos que surjam a ele ou nele. Os obstáculos causam que ele se abstenha de fazer o ato que tenha vontade de fazer, e as circunstâncias causam a vontade de querer o que não queria anteriormente. Pelo fato de o Criador não possuir circunstâncias que causem uma mudança em Sua vontade, nem haja empecilhos perante Ele nem obstáculos que aparecem ou desaparecem, não há uma causa que aja num momento e não em outro, por Ele age perpetuamente assim como Ele mesmo é perpétuo. (MAIMÔNIDES, 2018, p. 252-253)

Esse argumento é reconstruído como segue:

- P1: Se Deus criou o Mundo em dado momento, então, nesse momento, ou houve o desaparecimento de um obstáculo que impedia Deus de agir ou houve uma mudança na vontade de Deus. [Assumida explicitamente no texto]
- P2: Não pode haver surgimento ou desaparecimento de obstáculos perante Deus. [Assumida explicitamente no texto, com base no próprio conceito formado de Deus]
- P3: Não pode haver mudanças em Deus. [Assumida explicitamente no texto, com base no próprio conceito formado de Deus]
- ∴ C1: Logo, não é o caso que, em dado momento, tenha havido o desaparecimento de um obstáculo que impedia Deus de agir ou que tenha havido uma mudança na vontade de Deus. [De P2 e P3]
- ∴ C2: Logo, Deus não criou o Mundo em dado momento. [De C1 e P1]

Em síntese, esse argumento aponta que obstáculos não permitem que o agente faça o que está de acordo com sua vontade, enquanto incentivos fazem o agente ter agora uma vontade que antes não tinha. Porém, não há nem obstáculos nem incentivos que afetem Deus. Então, por que, depois de uma infinidade de não existência, Deus criaria o Mundo em dado momento e não em outro? Se não há nem obstáculos nem incentivos agindo sobre Deus, não podemos apontar nenhuma razão para Ele criar o Mundo em determinado momento. A conclusão, então, é que Deus deve estar sempre ativo – e, portanto, o Mundo deve ter existido desde sempre.

2.3.3. O sétimo argumento

O último argumento alicerçado na natureza de Deus apela para a Sua perfeição. O Rambam expõe o raciocínio nos seguintes termos (em GP 2.14):

Outro método: as obras de Deus, dizem eles, são muito perfeitas e não há nelas qualquer defeito. Não há nelas algo inútil ou supérfluo. É o que Aristóteles repete ao dizer que a natureza é sábia e não faz nada em vão, e sim faz cada coisa da forma mais perfeita que pode existir e não há nada que o supere. Portanto, deve necessariamente ser perpétuo, pois Sua sabedoria é eterna assim como a sua essência. Além disso, Sua essência é a Sua sabedoria que fez necessariamente a existência deste Universo. (MAIMÔNIDES, 2018, p. 253)

Ora, o argumento pode ser assim reconstruído:

- P1: A essência de Deus é maximamente perfeita. [Assumida explicitamente no texto, com base no próprio conceito formado de Deus]
- P2: Se algo é maximamente perfeito, então é eterno.
- ∴ C1: A essência de Deus é eterna. [De P1 e P2]
- P3: A essência de Deus é a Sua sabedoria. [Assumida explicitamente no texto, com base no próprio conceito formado de Deus]
- ∴ C2: A Sabedoria de Deus é eterna. [De C1 e P3]
- P4: A Sabedoria de Deus é a causa deste Mundo. [Assumida explicitamente no texto, com base no próprio conceito formado de Deus]
- ∴ C3: A causa deste Mundo é eterna. [De C2 e P4]
- P5: Uma causa eterna deve produzir um efeito eterno. [Em concordância com a Proposição 19 em GP 2.In]
- ∴ C4: Este Mundo deve ser eterno. [De C3 e P5]

Cabe notar que esse argumento é diferente dos anteriores na estrutura (pois não consiste em *reductio ad absurdum*, como a maioria dos demais) e no conteúdo (pois introduz um conceito – o de “perfeição” – não explorado anteriormente por Maimônides e nele se apoia). De fato, quando se diz que Deus é perfeito, algum cuidado no uso da terminologia é necessário. Como Deus não é feito (ou seja, não é produzido por algo anterior), a perfeição divina não pode designar a conclusão de um processo de feitura, ou, no vocabulário aristotélico, de uma sequência de passagens da potência ao ato – o que distingue o caso de Deus do caso das criaturas. Com efeito, no âmbito das criaturas, a atualização é sempre limitada, pois o próprio existir de cada uma delas é um ato limitado pela sua essência; no âmbito das criaturas, portanto, ser perfeito é perfazer ou atualizar a potencialidade de sua essência constituindo-se, em primeiro lugar, como uma coisa existente de determinada espécie e, em segundo lugar, atualizando as potencialidades de um indivíduo daquela espécie. Porém, no caso de Deus, não há Nele nada que não seja a essência divina; assim, a perfeição divina não é a perfeição de um existir limitado por uma essência finita nem uma perfeição adquirida mediante operações (isto é, mediante atualizações de potências). Ora, se ato é perfeição e se Deus é ato puro, não limitado por nada, Ele é perfeição pura e ilimitada, causa de todas as perfeições das criaturas. Tudo que existe no mundo como perfeições diversas deve preexistir em Deus de modo uno e eminente; Deus seria, portanto, o cúmulo de todas as perfeições em grau infinito. Logo, a definição de “perfeição” mobilizada nesse argumento é, a rigor, a de uma “máxima perfeição”: trata-se da qualidade daquilo em que não há qualquer defeito (ou seja, aquilo em que nada falta) e em que não há algo de supérfluo (ou seja,

aquilo em que nada sobra), no mais elevado grau. Ora, se nada falta e nada sobra na essência de certa coisa, tal coisa não está sujeita a qualquer mudança; então, sendo tal coisa imutável, o tempo é algo que não pode ser encontrado nela (conforme a Proposição 15 em GP 2.In), e, portanto, ela deve ser eterna. Assim, justifica-se a premissa P2 da reconstrução acima.

É importante destacar que toda a concepção de Deus envolvida nesse sétimo argumento é fundamentada em argumentos previamente expostos no *Guia*, a saber, no capítulo 1 da Parte 2, no qual Maimônides trata da “existência, unidade e incorporeidade de Deus e o primeiro motor do Universo (MAIMÔNIDES, 2018, p. 219), concluindo ali (GP 2.1) que, na estrutura do cosmos, “existirá um motor que absolutamente não se move – o primeiro motor; e posto que é impossível o movimento nele, ele não se divide, não é corpóreo e não está sujeito ao tempo” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 222).

Finalizando o capítulo 14 da Parte 2 do *Guia*, Maimônides ainda afirma que todos os argumentos sobre a eternidade do Mundo que se possa encontrar são derivados desses sete e podem ser reduzidos a eles; no entanto, destaca (em GP 2.14) uma razão suplementar propalada pelos aristotélicos para admitir-se a eternidade do Mundo, uma espécie de apelo ao bom senso do leitor, a saber, que “todas as pessoas reconhecem abertamente a perpetuidade e estabilidade dos céus, e por sentirem que não são gerados nem perecíveis, declararam como sendo habitação de Deus e dos seres espirituais” (2018, p. 253). Com efeito, o filósofo judeu aqui segue de perto uma explanação de Aristóteles: em *De Caelo* (270b5-11), o Estagirita afirma que sua defesa da eternidade do céu encontra amparo no consenso de gregos e estrangeiros a respeito dos deuses, pois todos os homens concordam que deuses imortais devem existir, e, se é assim, tais deuses devem habitar lugares também incorruptíveis, que são as estrelas, os planetas, o Sol e a Lua (aqui, Aristóteles apela ao testemunho dos registros astronômicos dos antigos babilônios como evidência empírica de que os movimentos celestes são eternos, ou seja, que os corpos celestes jamais deixaram de se mover ou alteraram suas trajetórias em todo o tempo ao longo do qual têm sido observados).

Tendo apresentado os argumentos “aristotélicos” em defesa da eternidade do Mundo conforme compilados no *Guia dos perplexos*, conheceremos, no próximo capítulo, as refutações que o Rambam oferece a tais argumentos, buscando assentar (em GP 2.15) que, na verdade, “a maioria das pessoas que dizem lidar com a Filosofia aceitam a autoridade de Aristóteles nesta questão e creem que tudo o que ele disse é uma demonstração decisiva e indubitável” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 254), quando, de fato, não é.

3. OS CONTRA-ARGUMENTOS DE MAIMÔNIDES À TEORIA DA ETERNIDADE DO MUNDO

Após apresentar sua versão dos argumentos “aristotélicos” em favor da eternidade do Mundo, Maimônides passa a refutá-los. Inicialmente (GP 2.17), refuta, em conjunto, o primeiro grupo de argumentos, aqueles baseados no modo de funcionamento da natureza; a seguir (GP 2.18), refuta, separadamente, cada um dos três argumentos baseados nas noções constituídas a respeito de Deus.

3.1. REFUTAÇÃO CONJUNTA DOS ARGUMENTOS BASEADOS NA NATUREZA

Maimônides inicia a sua refutação ao conjunto dos quatro primeiros argumentos “aristotélicos” em favor da eternidade do Mundo do seguinte modo (GP 2.17):

Tudo que é gerado após a sua inexistência – mesmo que a sua matéria existisse e somente foi despida uma forma e revestida outra – após ter sido gerado e ter atingido seu estado definitivo, possui outra natureza diferente daquela que possuía no momento de sua geração, ao começar a passar da potência ao ato. Esta natureza também é diferente daquela que possuía antes de ter sido gerado e começado a passar da potência ao ato. (MAIMÔNIDES, 2018, p. 257)

Como exemplo, Maimônides traz o caso do óvulo humano, que, enquanto ainda se encontra no sangue feminino, dentro dos vasos sanguíneos, tem natureza diferente daquela que lhe é própria ao ocorrer a concepção, isto é, ao entrar em contato com o sêmen e começar a se desenvolver; mais ainda, a natureza do óvulo difere da natureza do ser humano após o seu nascimento e já totalmente desenvolvido.

Com base nesse princípio, o Rambam vai notar que os quatro primeiros argumentos “aristotélicos” a favor da eternidade do Mundo assumem como premissa que a criação do universo se dá de acordo com os princípios que regem o funcionamento da natureza, entre os quais estão as noções de ato e potência. Contudo, Maimônides afirma que os princípios da natureza se aplicam às coisas já criadas, mas não necessariamente regulam o ato criativo que as produz. Caso seja assim, consiste em erro supor que as noções de ato e potência necessariamente regulam o ato de criação da própria natureza como um todo, e, portanto, os quatro primeiros argumentos “aristotélicos” a favor da eternidade do universo assumem uma premissa que não é necessariamente verdadeira.

A premissa de que *os princípios que regem a natureza se aplicam às coisas criadas, mas não necessariamente regulam o ato criativo que as produz* é o ponto central e alicerce do contra-argumento de Maimônides. A fim de justificar essa premissa, o filósofo apresenta (em GP 2.17) o conhecido exemplo do homem criado isolado em uma ilha, buscando mostrar que, se alguém

“se empenhar em provar a natureza de algo em estado de potência baseado nas propriedades agora efetivamente existentes, ficará muito confuso, rejeitará verdades evidentes e admitirá falsas opiniões” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 121). Nesse exemplo, o autor nos convida a imaginar um homem que tenha sido criado somente pelo pai, isolado em uma ilha deserta, e que seja então informado de que os homens iniciam sua vida no ventre de um indivíduo da nossa espécie, quando não comem ou bebem, tampouco respiram pelo nariz ou pela boca. Diante disso, conhecendo o funcionamento do seu corpo de adulto já formado e baseando-se nisso, o homem criado na ilha certamente rejeitará a informação recebida como falsa, julgando impossíveis tais coisas. De maneira análoga, argumenta Maimônides em GP 2.17, querer extrair conclusões sobre o ato de criação do mundo físico a partir dos princípios que o regem agora, totalmente desenvolvido, nos faz incorrer em erro (MAIMÔNIDES, 2003, p. 122).

Em resumo, a estratégia de Maimônides é confrontar aqueles que defendem a eternidade do Mundo com base em propriedades da natureza com o seguinte questionamento: se, para os fenômenos observáveis, é verdade que a sua natureza em ato é diferente da sua natureza em potência, por que não seria também assim para a própria origem do Mundo, cujo desenrolar sequer podemos acessar por meio da observação? Com essa indagação, Maimônides pretende lançar, pelo menos, uma dúvida razoável sobre os quatro primeiros argumentos “aristotélicos”, evidenciando que eles nada conseguem demonstrar racionalmente ou provar de fato, já que consistem em “uma inversão lógica insustentável, a qual está apoiada no julgamento da coisa em potência a partir das propriedades que apresenta quando já em ato” (WAGNER, 2013, p. 31).

Conclui o próprio Maimônides (em GP 2.17): “O fundamento da coisa que havíamos dito é que a condição de um ser em seu estado de perfeição e completude não nos ensina sobre sua condição anterior ao alcance do estado de perfeição.” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 260)

Assim, a objeção a este conjunto de argumentos apoia-se na constatação de que todos eles partem do pressuposto de que haveria uma analogia entre a origem de algum item da natureza dentro do Mundo e a origem do Mundo ele mesmo, isto é, esses quatro argumentos falhariam ao assumir que os mesmos princípios explicativos podem ser aplicados para investigar como o Mundo é atualmente e como ele se originou. De fato, na teoria de Aristóteles, são descritos os movimentos de geração (vir a ser) e corrupção, os quais são explicados em função dos conceitos de ato e potência; entretanto, na concepção maimonidiana, a falha nos argumentos dos aristotélicos em favor da eternidade do Mundo estaria em não diferenciar o vir a ser de fato, que é uma espécie de movimento, da criação, que não o é. A diferenciação aqui em jogo pode ser explicitada nos seguintes termos: por um lado, o movimento sempre leva da privação à posse (sendo ambos modos de ser); por outro, a criação leva do não-ser ao ser, o que é algo distinto.

Neste ponto, é importante frisar que, com esse raciocínio, o Rambam não tem por objetivo defender a teoria da criação do Mundo, em oposição à teoria da eternidade do Mundo; ele deseja, tão somente, colocar em dúvida a posição de Aristóteles e seus seguidores (GP 2.17):

Aristóteles – quero dizer, seus seguidores – talvez nos perguntasse como sabemos que o Universo foi criado e quais as outras forças, além das existentes no presente, atuaram na sua Criação, já que sustentamos que suas propriedades, tal como existem no presente, nada provam a respeito da sua Criação. Respondemos que, segundo nosso plano, não há necessidade disso, pois não desejamos provar a Criação, mas tão somente a sua possibilidade. E não se refuta essa possibilidade por meio de argumentos baseados na natureza no Universo presente (...). (MAIMÔNIDES, 2003, p. 124)

Com efeito, Maimônides adota essa postura cautelosa por ter consciência de que há dificuldades em provar logicamente qualquer uma das duas teorias; isto é, tanto a teoria da criação quanto a teoria da eternidade podem ser colocadas em dúvida, ainda que Maimônides acredite que essa dúvida é mais pronunciada no caso da segunda;

Entretanto, ele assume que essa dúvida é maior para os defensores da eternidade. Afinal, eles não desejam mostrar que a Teoria da Eternidade é preferível à Teoria da Criação, mas sim que a ideia da criação, *per se*, é absurda. Para dar conta desse argumento, entretanto, os aristotélicos precisam assumir uma série de generalizações para as quais não há qualquer evidência. Isso fica evidente no momento em que nos perguntamos sobre como é possível estabelecermos que a origem do mundo tem alguma similaridade com o crescimento de um animal a partir de uma semente. (WAGNER, 2013, p. 32)

3.2. REFUTAÇÃO DOS ARGUMENTOS BASEADOS NA NOÇÃO DE DEUS

Concluída a refutação dos argumentos baseados no modo de funcionamento da natureza, Maimônides ataca os argumentos alicerçados na própria noção de Deus (GP 2.18). De maneira geral, a refutação de Maimônides aos argumentos que derivam da natureza de Deus tem como cerne a premissa de que tais argumentos só podem ser considerados válidos quando aplicados a um ser que seja composto de matéria e forma, o que não é o caso de Deus, conforme o próprio Maimônides pretende ter demonstrado anteriormente (GP 2.1). O Rambam aceita que, quando determinado ser atua depois de um período de inatividade, ele passa da potência ao ato, mas sustenta que isso não se aplica a um ser que não seja corpóreo ou uma força em um corpo.

3.2.1. Refutação ao quinto argumento

A resposta de Maimônides ao quinto argumento “aristotélico” em favor da eternidade do Mundo põe em xeque a terceira premissa considerada na reconstrução apresentada na subseção 2.3.1, ou seja, nega que, na criação do Mundo, Deus tenha passado da potência ao ato. Se, essencialmente, o argumento questionava o que teria levado Deus a passar da potência ao ato na criação, o Rambam dissolve a questão alegando que tal passagem simplesmente não houve,

porque Deus é sempre ato puro. Em GP 2.18, ele escreve que “este tipo de raciocínio se aplica a tudo que é composto de uma matéria com estado de possibilidade e uma forma. (...) Porém, o que é incorporeal e imaterial não possui em sua essência qualquer possibilidade, e tudo que tem está perpetuamente em ato.” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 261)

No entanto, ao propor tal refutação, Maimônides fica com o ônus de explicar como é possível que, sendo sempre ato, Deus pode atuar em determinado momento e não atuar em outro (o que parece ser exigido para defender que Deus tenha criado o Mundo em um certo instante e não em outro). O filósofo está atento a esta dificuldade e oferece (em GP 2.18) uma justificativa inspirada em Alfarabi e na noção de “Intelecto Ativo”¹⁷:

O Intelecto Ativo pode ser ilustrativo dessa questão: de acordo com Aristóteles e sua escola, o Intelecto Ativo, um ser incorpóreo, ora atua, ora não, como indicou Abu Nasr (Alfarabi) em seu tratado *Sobre o Intelecto*. Ele praticamente afirma o seguinte: “É um fato evidente que o Intelecto Ativo não age continuamente, mas apenas às vezes.” E, no entanto, ele não diz que o Intelecto Ativo é mutável ou que passa do estado de potência para o de ato, embora em um dado momento produza algo não produzido antes. Por isso, não há, jamais, relação ou comparação entre seres corpóreos e incorpóreos, nem no momento da ação nem no da abstenção. (MAIMÔNIDES, 2003, p. 126)

Portanto, na concepção maimonidiana, existiria apenas uma relação de homonímia quando o termo “ação” é usado tanto para as formas presentes nos corpos quanto para os seres puramente espirituais (como é o caso do Intelecto Ativo e também de Deus). Ora, se é assim, uma ação intermitente não implica necessariamente uma mudança no agente, e, por conseguinte, não há razão suficiente para se supor que a mudança no agente é a única explicação possível para o fato aqui em questão (a criação).

3.2.2. Refutação ao sexto argumento

A refutação de Maimônides para o segundo argumento “aristotélico” baseado na concepção de Deus mira a primeira premissa da reconstrução apresentada na subseção 2.3.2, problematizando a ideia de que as noções de “obstáculo” e “vontade” possam ser aplicadas a Deus do mesmo modo que são empregadas para falar dos demais seres.

Ele concorda que todo ser, dotado de vontade e que realiza atos para com outro ser, necessariamente interrompe sua ação em um momento ou outro, devido a obstáculos ou mudanças. Para ilustrar, o Rambam traz o exemplo da pessoa que está construindo uma casa, mas cessa tal ação por falta dos materiais ou instrumentos necessários ou porque, tendo os

¹⁷ “Intelecto Ativo” (em grego clássico, νοῦς ποιητικός), também denominado “Intelecto Agente”, refere-se ao intelecto que transforma as sensações em percepções, tornando-as abstratas e inteligíveis como conceitos. Essa noção é encontrada, pela primeira vez, na obra de Aristóteles (*De Anima*, Livro III). Na *Metafísica*, Livro XII, Aristóteles também discute a mente humana e distingue entre o “Intelecto Ativo” e o “Intelecto Passivo”. Nessa passagem, Aristóteles parece equiparar o intelecto ativo com o “Motor Imóvel”, isto é, Deus (1072b).

materiais e instrumentos, simplesmente não sente mais necessidade de um abrigo e que, depois, pelo aumento do calor ou do frio, muda de novo sua vontade e retoma a construção da casa a fim de ter onde se proteger. Em casos assim, afirma Maimônides e, GP 2.18, está claro que “os acidentes surgidos alteram a vontade, e os obstáculos se opõem à vontade da maneira que poderia agir” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 262).

Todavia, ele observa que é preciso considerar o caso especial em que a causa da ação não é externa, ou seja, o caso em que a ação não tem outro objetivo além de satisfazer a própria vontade, pois, em um caso assim, o ser age de forma puramente autônoma, e, por conseguinte, a ação não depende da existência de circunstâncias favoráveis ou desfavoráveis. Diz em GP 2.18:

Mas quando a ação não tem de fato absolutamente qualquer outro objetivo a não ser obedecer a vontade, então aquela vontade não necessitará de impulsos e, neste caso, esta vontade, apesar de não ter obstáculos, não deverá necessariamente agir sempre, pois não há um objeto externo qualquer pelo qual ela agirá, de modo que será forçada a agir para alcançar tal objetivo quando não houver obstáculos, pois neste caso a ação depende somente da vontade. (MAIMÔNIDES, 2018, p. 262)

Aqui, ao sustentar que um ser cuja ação seja guiada exclusivamente pela própria vontade pode atuar em certos momentos e não atuar em outros, Maimônides abre brecha para uma objeção: mas, se é assim e se esse é o caso de Deus, o ato de querer uma ação em um momento e não querer esta ação em outro não implica um tipo de mudança? Como conceber um Deus passível de mudança? O filósofo rebate essa alegação do seguinte modo (em GP 2.18):

Responderemos que a verdadeira essência da vontade de um ser é simplesmente a faculdade de conceber um desejo em uma hora e não concebê-lo (sic) em outra. Se esta vontade pertence a um ser material, ela se dirige a um objeto externo e muda de acordo com os obstáculos e circunstâncias. Mas a vontade de um Ser Puramente Espiritual, que independe de causas externas, é imutável, e o fato de desejar uma coisa em um dia e outra diferente em outro dia não implica uma mudança na essência deste ser, nem requer uma causa externa. (MAIMÔNIDES, 2003, p. 127)

Com isso, o Rambam pretende elucidar que existiria apenas uma relação de homonímia quando o termo “vontade” é usado tanto para a vontade humana quanto para a vontade de Deus, pois, a rigor, há significativas divergências entre elas: a primeira se dirige a algo externo a ela, já a segunda não possui qualquer objeto externo; a primeira está sujeita a acidentes (incentivos e obstáculos), já a segunda não.

Nesta contra-argumentação, ao lidar com o conceito da vontade divina, Maimônides deixa implícita a posição que terá oportunidade de aprofundar em outras passagens do *Guia*, a saber, que a vontade divina atua ou deixa de atuar por razões que não competem a nós, seres humanos, questionar. Com efeito, ele considera que as perguntas sobre as motivações de Deus são tolas; em particular, considera vão indagar por que a vontade de Deus ensejou criar o Mundo em certo momento e não em outro. Sobre isso, escreve o filósofo (GP 2.25):

“Por que Deus inspirou uma determinada pessoa e não outra? Por que Deus revelou a Lei a uma certa pessoa e em uma época específica? Por que permitiu algumas coisas e proibiu outras? Por que mostrou por meio de um Profeta determinados milagres particulares? Qual é o propósito dessas leis? Por que Ele não fez os mandamentos e proibições como parte da nossa natureza, se era Seu objetivo que vivêssemos segundo estas leis?” Respondamos a todas essas questões: Ele quis assim ou Sua Sabedoria decidiu assim. Ele criou o Universo segundo a Sua Vontade, em um determinado momento e de uma determinada forma, e assim como nós não compreendemos porque Sua Vontade ou Sua Sabedoria decidiu esta forma e este momento peculiares, também não podemos compreender porque (sic) Sua Vontade ou Sabedoria determinou quaisquer das coisas mencionadas nas questões precedentes. (MAIMÔNIDES, 2003, p. 159)

Em suma, para Maimônides, todas as questões que indagam a respeito das motivações de Deus para Suas ações esbarram na muralha da incognoscibilidade. “Da mesma forma que o mundo foi trazido à existência pela Sua vontade, no momento que Ele quis e na forma que Ele desejava, também todas as outras coisas são feitas à Sua vontade e não temos poder ou mesmo conhecimento sobre isso.” (WAGNER, 2013, p. 36) Ou seja, para o Rambam, está na essência da vontade divina querer uma ação em um momento e não querer esta ação em outro; porém, os motivos para essa alternância da vontade estão além da nossa capacidade de entendimento.

3.2.3. Refutação ao sétimo argumento

Conforme visto na subseção 2.3.3, o terceiro argumento baseado na nossa concepção de Deus trata da relação entre causa e efeito: a Sabedoria divina (por ser maximamente perfeita) é imutável e eterna; portanto, tudo que resulta dela (ou seja, tudo que é produzido a partir dela) é também imutável e eterno. A refutação de Maimônides mobiliza princípios já invocados na contra-argumentação anterior para atacar a quinta premissa na reconstrução apresentada neste trabalho, isto é, ele recusa que uma causa eterna deve necessariamente produzir um efeito eterno: a Sabedoria de Deus seria uma patente exceção, pois, apesar de ser eterna, pode atuar ou não atuar de acordo com motivações que escapam à compreensão humana, eis que coincide com a própria vontade de Deus. Para evidenciar os limites enfrentados pela razão humana diante de questões sobre os desígnios divinos, diz o filósofo (em GP 2.18):

Assim como ignoramos porque a Sabedoria de Deus produziu nove esferas – nem mais nem menos – ou porque Ele fixou o número e a medida dos astros exatamente como são, também não podemos entender porque (sic) Sua Sabedoria, em dado momento, levou o Universo a existir, enquanto pouco tempo antes ele não existia. Tudo é conforme a Sua Sabedoria Eterna e Constante, mas ignoramos os caminhos e métodos desta Sabedoria, desde que, segundo a nossa opinião (de que Deus não tem atributos), Sua Vontade é idêntica à Sua Sabedoria e todos os Seus Atributos são uma e a mesma coisa (...). (MAIMÔNIDES, 2003, p. 128)

Ou seja, segundo o Rambam, é possível concordar com os aristotélicos quanto à afirmação de que a Sabedoria de Deus é perfeita, mas disso não se segue qualquer conclusão específica sobre a idade ou a eternidade do Mundo.

Concluindo e resumindo as refutações aos dois grupos de argumentos “aristotélicos” em favor da eternidade do Mundo, é possível dizer que Maimônides enxerga em ambos falhas decorrentes de não considerarem limitações intrínsecas à nossa capacidade de apreensão. Mais precisamente, os argumentos baseados na natureza falham porque a criação não é acessível à observação, e os argumentos baseados na ideia formada de Deus falham porque a Sabedoria divina não é acessível (ou, pelo menos, não totalmente acessível) à nossa compreensão racional.

De fato, Maimônides chega a exortar seu leitor a aceitar os limites da própria razão e, atingidos tais limites, abraçar a revelação (GP 2.23): “Suspeite sempre da tua mente neste assunto e aceite, em tuas crenças e em tua vida social, os ditos dos dois profetas [Abraão e Moisés] que são o pilar do aperfeiçoamento da espécie humana, e não abandone a Teoria da Criação a não ser por uma prova demonstrativa, que não existe na natureza.” (MAIMÔNIDES, 2018, p.279).

4. O QUE HÁ NAS ENTRELINHAS: MAIMÔNIDES REJEITA A ETERNIDADE DO MUNDO?

4.1. OS DOIS LADOS DE UM DEBATE

Conforme visto nos capítulos anteriores, após apresentar sua versão dos argumentos, “aristotélicos” em favor da eternidade do Mundo, Maimônides concebe contra-argumentos para cada um deles. Inicialmente (GP 2.17), refuta os argumentos baseados no funcionamento da natureza, sustentando que “tudo que é gerado após a sua inexistência (...), após ter sido gerado e ter atingido seu estado definitivo, possui outra natureza diferente daquela que possuía no momento da sua geração, ao começar a passar da potência ao ato” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 257). Em outras palavras, Maimônides identifica, nesses argumentos, a suposta falha de estenderem as noções de “ser em ato” e “ser em potência”, que regulam os movimentos dos seres criados conforme é manifestado na natureza, para o próprio ato de criação primeira. Na sequência (GP 2.18), refuta os argumentos com base na própria concepção de Deus, mais uma vez negando que a noção de movimento (como passagem da potência ao ato) possa ser aplicada a Deus e, em particular, recusando que a vontade divina opere do mesmo modo que a vontade humana (eis que a primeira não implicaria mudança, mas a segunda sim).

O objetivo do Rambam parece ser, de fato, tirar a eternidade do Mundo do campo das certezas e assim permitir que a teoria da criação *ex nihilo* seja abraçada sem que isso implique

abraçar uma doutrina patentemente irracional. A partir daí (GP 2.19 a GP 2.28), Maimônides se dedica a fortalecer a criação *ex nihilo* como uma teoria cosmogônica possível e, mais do que isso, plausível.

A respeito da obra de Maimônides, já foi notado que “apesar de ser geralmente reconhecido que o tratamento de Maimônides sobre a origem [do Mundo] é uma das suas maiores contribuições à filosofia, não há concordância sobre qual seria essa contribuição” (SEESKIN, 2005, p. 2). A discordância emerge justamente da dificuldade em determinar se a posição explícita do autor no *Guia* corresponde ao seu verídico entendimento sobre a cosmogonia ou se haveria, nas entrelinhas da sua refutação às teses “aristotélicas”, espaço para uma leitura esotérica que conduz a um entendimento antagônico.

Com efeito, vários autores (alguns dos quais serão abordados na seção 4.3) compreendem que a teoria da criação *ex nihilo*, automaticamente compatível com a fé judaica, traduz a genuína convicção do filósofo sobre a questão; todavia, outros estudiosos (a exemplo daqueles examinados na seção 4.2) sustentam que apontar que os argumentos “aristotélicos” para a eternidade não são sólidos não implica demonstrar que a conclusão de tais argumentos é falsa, havendo ainda, portanto, uma brecha para a aceitação da eternidade do Mundo no pensamento maimonidiano. Desde a Idade Média, essa hipótese encontrou vários defensores, e, ainda hoje, pesquisas buscam revelar indícios de que o *Guia dos perplexos* possui uma camada de leitura mais direta, acessível para um leitor mediano (exotérica), e outra mais profunda, perscrutável apenas por um leitor preparado (esotérica):

Não há necessidade de revisar os séculos de interpretação esotérica, que vão de Samuel ibn Tibbon e Leo Strauss a estudiosos do dia de hoje. O cerne da leitura esotérica é que a visão mosaica da criação é um mito que tem apelo para o crente mediano, porque permite às pessoas manter sua fé em um Deus que responde às preces e opera milagres. Como demolir esse mito faria com que as pessoas se afastassem do judaísmo e desprezassem a Lei, Maimônides, alega-se, finge aceitar a visão mosaica, mas, secretamente, dirige seu leitor mais sofisticado na direção da eternidade. (SEESKIN, 2005, p. 179)

Nas próximas seções do presente capítulo, resumiremos os dois lados desse debate, iniciando pelas abordagens de Harvey (1981) e Kreisel (2015), que são exemplos canônicos das possibilidades de uma leitura esotérica do *Guia* (seção 4.2), e trazendo, a seguir (seção 4.3), dois autores representativos da posição majoritária, que consiste na recusa à existência de qualquer “mensagem oculta” na defesa que Maimônides faz da teoria da criação do Mundo (DAVIDSON, 1979, 2005; SEESKIN, 2005).

4.2. INDÍCIOS PARA UMA LEITURA ESOTÉRICA DA POSIÇÃO DE MAIMÔNIDES EM FAVOR DA CRIAÇÃO

4.2.1 A noção de contradição reveladora em Maimônides

De maneira geral, muitas interpretações esotéricas do *Guia dos perplexos* apontam aparentes contradições nos argumentos espalhados pela obra como portas de entrada para possíveis ensinamentos destinados a leitores particularmente qualificados, completando e aprofundando a doutrina ali contida. É evidente que contradições, por si mesmas, não implicam a existência de teses ocultas; contudo, no caso da Maimônides, toda e qualquer aparente contradição precisa ser examinada com especial cuidado, pois o próprio autor, logo no capítulo de introdução da Parte 1 do *Guia* (GP 1.In), propõe uma lista de sete formas de contradição que podem ser encontradas em um texto, destacando a última delas como uma espécie de “contradição proposital” (ou “contradição reveladora”):

A necessidade de explicações em assuntos muito obscuros obriga que se ocultem alguns detalhes e se revelem outros. Haverá a necessidade, às vezes, de acordo com uma primeira afirmação, de se basear a argumentação nesta primeira premissa, e, em outro lugar, basear a argumentação em outra premissa que contradiz a primeira. É preciso que a população absolutamente não perceba esta contradição entre as premissas, e o autor deve buscar encobri-la a todo custo. (MAIMÔNIDES, 2004. p. 50)

Pode-se dizer, portanto, que Maimônides aceita a contradição como método na abordagem de certos temas particularmente sensíveis; ademais, é declarada expressamente a necessidade de ocultar esse tipo de contradição quando dele se lança mão. Sendo assim, muitos estudiosos afirmam não ser improvável que Maimônides tenha empregado esse peculiar método no seu tratado. Por isso, no que tange ao problema da criação, vários autores se propõem a rastrear alguma premissa adotada em outra parte do *Guia* e que vá de encontro às refutações de Maimônides para as teses dos aristotélicos em favor da eternidade do Mundo; ou seja, buscam verificar se a negação da eternidade do Mundo entra em choque com alguma proposição admitida em outra parte do *Guia* e que seja essencial para a fundamentação de posições reconhecidamente sustentadas por Maimônides a respeito de outros temas (como, por exemplo, a existência, incorporeidade e unicidade de Deus ou a sua visão sobre o dom da profecia).

Nesse contexto, cabe frisar que esse método interpretativo que se abre às contradições não é estranho entre os pensadores judeus, sendo conhecido como *pilpul*. O *pilpul* pode ser definido como um “método casuístico de interpretação rabínica em que interpretações de questões relativas a diversos assuntos são reunidas e comparadas, chegando-se a formulações novas por analogia” (UNTERMAN, 1992, p. 208). Esse método é bastante usado pelos

estudiosos do *Talmud*, obra que, conforme mencionado na seção 1.2, é tida como inspiração para a estrutura usada por Maimônides no *Guia dos perplexos*.

De fato, a fim de obter respostas para as mais diversas questões da lei judaica a partir do *Talmud*, os estudiosos da obra precisam lidar com a sua composição em forma de quebra-cabeças, relacionando trechos aparentemente sem correlação, indo e vindo entre as peças e enfrentando as eventuais contradições:

Um dos grandes expoentes do pilpul foi o sábio polonês do séc. XVI rabi Jacob Pollak. Conta-se que uma vez, antes de dar uma aula em sua ieshivá, seus alunos arrancaram várias páginas do texto do Talmud que ele usava. Pollak não deu sinal de ter notado a falta das páginas e continuou com sua aula, relacionando um assunto com outro muito diferente, várias páginas adiante, por meio do pilpul. (UNTERMAN, 1992, p. 208)

Com efeito, na empreitada de conectar trechos apartados em uma vasta extensão de texto, é bastante provável que contradições venham a emergir; por isso, o método do *pilpul*, em lugar de evitá-las, opta por incluí-las na própria dinâmica das argumentações: “Os membros do Sanhedrin¹⁸ tinham de ter a capacidade de usar o pilpul para argumentar convincentemente que os répteis eram animais ritualmente puros, mesmo quando a Torá os declara impuros.” (UNTERMAN, 1992, p. 208)¹⁹

¹⁸ No uso corrente, o termo “Sanhedrin”, ou “Sinédrio”, costuma referir-se ao Grande Sinédrio, que era o tribunal dos antigos judeus, em Jerusalém, composto de 71 membros, entre sacerdotes, anciãos e escribas, ao qual eram atribuídas diversas funções políticas, religiosas, legislativas, jurisdicionais e educacionais, incluindo o julgamento de assuntos criminais e administrativos.

¹⁹ Uma conhecida e antiga anedota – que circula em várias versões e aqui é trazida na de Harry Freedman (2014, p. 5-6) – ilustra bem esse peculiar método talmúdico para lidar com contradições. Um jovem que estudava lógica foi a um rabino e solicitou ser instruído no *Talmud*. “Lógica?”, perguntou o rabino. “Duvido que isso seja suficiente para estudar o *Talmud*, mas vou fazer um teste com você. Suponhamos que dois homens desçam por uma chaminé, um sai com o rosto limpo e o outro com o rosto sujo. Qual deles vai lavar o rosto?” “Isso é fácil, o do rosto sujo”, respondeu o rapaz. “Incorreto”, disse o rabino. “O de rosto limpo. O que está com rosto sujo olha o que tem o rosto limpo e pensa que seu rosto também está limpo. O de rosto limpo olha o de rosto sujo e pensa que seu rosto está sujo; portanto, ele vai lavar o rosto.” “Não pensei nisso”, admitiu o jovem, pedindo outra chance ao rabino. “Voltemos ao início. Dois homens descem por uma chaminé, um sai com o rosto limpo e o outro com o rosto sujo. Qual deles vai lavar o rosto?”, propôs o rabino. “O senhor acabou de responder: aquele com o rosto limpo”, afirmou o jovem. “Não. Ambos lavam o rosto”, disse o rabino. “Aquele com o rosto sujo olha o de rosto limpo e pensa que seu rosto está limpo também. Mas o de rosto limpo olha o de rosto sujo e pensa que seu rosto também está sujo, então se lava. Quando o de rosto sujo vê que o outro está lavando seu rosto, ele também se lava. Portanto ambos lavam o rosto.” “Não me dei conta dessa alternativa. Por favor, peça mais uma chance”, falou o jovem. O rabino assente: “Está bem. Dois homens descem por uma chaminé, um sai com o rosto limpo e o outro com o rosto sujo. Qual deles vai lavar o rosto?” “Ambos se lavam”, respondeu desta vez com ênfase o estudante. “Não. Nenhum dos dois”, disse o rabino. “Aquele com o rosto sujo olha o de rosto limpo e pensa que seu rosto também está. O de rosto limpo olha o de rosto sujo e pensa que seu rosto também está sujo. Mas quando ele vê que o homem de rosto sujo não se lava, ele também não vai se lavar. Portanto, nenhum se lava.” “É um tanto estranho, mas admito que pode acontecer. Dê-me uma última oportunidade e lhe demonstrarei que posso estudar o *Talmud*”, pediu o jovem. O rabino volta a propor: “Dois homens descem por uma chaminé, um sai com o rosto limpo e o outro com o rosto sujo. Qual deles vai lavar o rosto?” “Nenhum”, exclamou triunfalmente o estudante. Então, o rabino deu sua palavra final: “Vê agora por que a lógica não é suficiente para estudar o *Talmud*? Como é possível que, descendo pela mesma chaminé, um homem saia com o rosto sujo e outro com o rosto limpo? Perceba que você deve aprender algo mais do que lógica antes de tentar estudar o *Talmud*.”

À luz desse modelo de argumentação, e considerando a familiaridade de Maimônides com o estudo do *Talmud*, não é descabido sustentar que uma competente leitura do *Guia dos perplexos* demande o emprego do *pilpul* e, por conseguinte, exija a articulação de contradições. Nas próximas subseções, sintetizaremos as análises de Harvey (1981) e Kreisel (2015), que defendem a existência de contradições no texto do *Guia* como parte da própria argumentação construída na obra.

4.2.2 O quebra-cabeças *cosmogonia-profetologia* (e outras evidências)

Em *O guia dos perplexos*, antes ainda de apresentar os argumentos dos aristotélicos em defesa da eternidade do Mundo, Maimônides faz um mapeamento das principais teorias cosmogônicas, identificando três delas, pela ordem (GP 2.13):

- 1) **Teoria C1:** A teoria daqueles que seguem a Torá e “sustentam que o Universo inteiro, à exceção de Deus, foi por ele trazido à existência a partir da não-existência” (MAIMÔNIDES, 2003, p.105). De acordo com essa teoria, também o tempo pertence às coisas criadas, pois “ele é um acidente do movimento, que, por sua vez, é um acidente do objeto movido” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 106). Essa teoria pode ser classificada como de criação *ex nihilo* e criação *de novo* (*ex nihilo* por afirmar que o ato criativo de Deus não necessita de uma causa material, sendo Ele mesmo uma causa suficiente para a existência de tudo que há; e *de novo* porque o tempo e o movimento foram trazidos à existência juntos).
- 2) **Teoria C2:** A teoria platônica e teoria islâmica dos kalamitas, segundo a qual Deus criou o Mundo a partir de uma matéria pré-existente, que com Ele coexiste pela eternidade e que “está para Deus assim como a argila está para o ceramista ou o ferro, para o forjador” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 107). Para os defensores dessa teoria, é impossível que Deus produza tudo do nada ou reduza tudo a nada, pois produzir algo do nada ou reduzir algo a nada seria o mesmo que dizer que Deus pode fazer coisas contraditórias. Essa teoria pode ser dita criação *de novo* (pois o tempo só passou a existir no momento da criação divina), mas não *ex nihilo* (pois havia uma causa material anterior à criação do Mundo).
- 3) **Teoria C3:** A teoria “de Aristóteles, seus discípulos e comentaristas” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 108), segundo a qual os céus não são sujeitos à geração e à corrupção, e o tempo e o movimento são eternos. Além disso, o mundo sublunar também tem sido sempre o mesmo, e isso se dá porque a matéria-prima é eterna, ainda que receba, sucessivamente, diferentes formas. Essa organização, tanto terrena quanto celeste, nunca é interrompida ou perturbada. Essa concepção, evidentemente, não é *ex nihilo*, tampouco *de novo*.

Mais adiante (GP 2.32), concluída a discussão sobre a eternidade do Mundo, Maimônides vai se debruçar sobre o tema da profecia e aponta, inicialmente, que há também três teorias principais sobre esse fenômeno:

- 1) **Teoria P1:** A opinião daquelas “pessoas pagãs que admitem a Profecia”, afirmando que Deus “elege a quem lhe agrada entre os homens, faz dele Profeta e lhe confere uma missão”, sem importar “se este é sábio ou ignorante, velho ou jovem” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 195-196).
- 2) **Teoria P2:** A opinião dos filósofos, que sustentam que a “Profecia implica certa perfeição na natureza da pessoa, mas nenhum homem pode alcançá-la senão por meio do *estudo*, transformando em *ato* o que está em *potência*”; desse modo, “é impossível quem um ignorante chegue a Profeta ou que um homem durma sem ser Profeta e acorde Profeta” e ainda “é impossível que um indivíduo apto e devidamente preparado para a Profecia não consiga ser Profeta” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 196).
- 3) **Teoria P3:** A opinião que, segundo Maimônides, “pertence à Nossa Lei e é fundamento de nossa religião” e que é idêntica à opinião filosófica, exceto em um ponto: “o indivíduo, ainda que seja apto e tenha se preparado para a Profecia, pode, todavia, não chegar a ser Profeta, pois isso depende Vontade Divina” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 196). Em outras palavras, apenas uma pessoa preparada pode receber o dom da Profecia; porém, o passo decisivo na concessão de tal dom depende de Deus.

Nesse contexto, o filósofo aponta (em GP 2.32) que “as opiniões das pessoas sobre a Profecia se assemelham às considerações sobre a Eternidade ou a Criação do Universo” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 195). Contudo, Maimônides não explica exatamente em que reside tal semelhança e qual seria a exata correspondência entre as três teorias cosmogônicas e as três teorias profetológicas, o que deu origem ao conhecido *quebra-cabeças da relação cosmogonia-profetologia*.

Warren Zev Harvey apresenta a sua solução para o problema (HARVEY, 1981), advogando a correspondência C1:P1, C2:P2, C3:P3 entre os dois conjuntos de teorias. Ora, se Maimônides crê na verdade da terceira tese acerca da profecia e se ela corresponde à terceira tese cosmogônica, é necessário defender que, apesar de sustentar que os argumentos “aristotélicos” não demonstram a eternidade do Mundo e afirmar preferência pela criação *ex nihilo*, Maimônides de fato se compromete com a proposição de um Mundo eterno.

Harvey explora quatro indícios em favor dessa hipótese.

Como **primeiro indício**, ele nota que as provas maimonidianas da existência, unidade e incorporeidade de Deus (GP 2.1 e 2.2) têm como premissa a eternidade do Mundo, ou, mais

precisamente, se ancoram na Proposição 26 da Introdução à Parte 2 do *Guia* (GP 2.In): “O tempo e o movimento são eternos, perpétuos e sempre existem em ato” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 218). Ora, se o Rambam julgava ter provado a existência de Deus por meio desses argumentos é porque os considera sólidos e, portanto, aceita a verdade das suas premissas. Contudo, alguém pode objetar que Maimônides aceita a verdade da premissa sobre a eternidade para fins meramente metodológicos, conforme diz o próprio autor (em GP 1.71):

Afirmo que o Universo é obrigatoriamente eterno ou criado: se criado, sem dúvida tem um Criador – este é o primeiro conceito, pois nada se cria por conta própria, mas é criado por outro – e o criador do Universo é Deus. Se eterno, é evidente que se deve demonstrar a existência de um Ser que não compartilha da materialidade do Universo; não é um corpo nem uma força em um corpo; é Um, eterno e permanente; não é efeito de causa alguma e é imutável. Este é Deus. Eu já lhe expliquei que as provas da existência de Deus, da Sua unicidade e incorporeidade dependem da teoria da eternidade [do Universo]. Então, teremos em mãos a prova perfeita, seja o Universo eterno ou criado. (MAIMÔNIDES, 2004, p. 284)

A esse respeito, Harvey (1981, p. 295) alega que uma análise mais cuidadosa dos argumentos de Maimônides para a existência, unicidade e incorporeidade de Deus revela que não são apenas esses argumentos que, na visão de Maimônides, dependem da eternidade do Mundo: mormente, a própria possibilidade do nosso conhecimento a respeito de Deus, em sentido amplo, se baseia na premissa aristotélica da eternidade; isto é, tal premissa não só figura criticamente nos argumentos apresentados em GP 2.1 e 2.2, mas também alicerça qualquer demonstração desse tipo. Nesse sentido, sobressaem-se as palavras com que o Rambam, criticando os kalamitas, conclui a Parte 1 do *Guia* (GP 1.76):

(...) 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 incorporalidade 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. (MAIMÔNIDES, 2018, p. 209)

Essa afirmação ecoa outra feita anteriormente (GP 1.71):

Eu já lhe ensinei que nada existe além de Deus e este Universo, bem como não há outra evidência para Ele além deste Universo, na sua totalidade e em suas particularidades. Faz-se necessário, portanto, examiná-lo tal como ele é e inferir princípios daquilo que pode ser percebido a respeito da sua natureza. Por esta razão é importante que você conheça a sua forma e natureza manifesta; só então será possível inferir disto uma evidência daquilo que existe além deste Universo. (MAIMÔNIDES, 2004, p. 285)

Em suma, ao contrário do que diz em outros trechos, Maimônides aqui chega a admitir que: i) a ciência não tem outra opção em sua empreitada de construir conhecimento senão basear-se naquilo que existe na natureza, mesmo quando se trata de questões que, aparentemente, não podem ser solucionadas em tal base; ii) a natureza da existência é estável, e assim ela é

apreendida pelos sentidos e pelo intelecto. Logo, o Rambam sinaliza acreditar que, para que o ser humano possa construir um raciocínio que lhe permita conhecer algo a respeito de Deus, é necessário partir de constatações sobre a natureza da existência, sendo a primeira delas a da sua estabilidade (HARVEY, 1981, p. 295). Aqui, portanto, estaríamos diante de um possível exemplo da sétima forma de contradição, a “contradição reveladora” (conforme GP 1.In).

O **segundo indício** apresentado por Harvey (1981, p. 295-296) é que, na sua leitura filosófica do relato da criação no livro de Gênesis (GP 2.30), Maimônides interpreta certas expressões do texto hebraico de um modo que não favorece a doutrina da *creatio ex nihilo*, mas que, ao contrário, permite a compatibilização do texto bíblico com a teoria de um Mundo eterno. Por exemplo, o termo *bereshit* (em hebraico, בְּרֵאשִׁית), usualmente traduzido como “no princípio”, é lido por Maimônides como “princípio” no mesmo sentido da palavra grega *arché* (ἀρχή), e não como um “começo temporal”. Escreve o filósofo: “Saibas que há uma diferença entre ‘primeiro’ (*rishon*) e ‘princípio’ (*reshit*), pois princípio existe na coisa em que é princípio ou simultaneamente com ela, mesmo que não a preceda temporalmente.” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 300) Além disso, o verbo *bara* (em hebraico, בָּרָא), presente logo no primeiro versículo e comumente traduzido como “criou”, é entendido por Maimônides como o “vir a existir a partir da não-existência / vir a existir por sobre a não-existência”, e não como “vir a existir após a não-existência / vir a existir em sucessão à não-existência”, o que pode “designar a contínua dependência ontológica da criatura em relação ao criador ou, se preferir, a contínua informação da matéria pela forma do Mundo” (HARVEY, 1981, p. 295-296). Nesse mesmo sentido, Harvey nota que “a palavra árabe *al-bari* (‘Criador’) ocorre no *Guia* mais de vinte vezes em contextos que são, no mínimo, compatíveis com a teoria aristotélica da eternidade, mas *nenhuma vez* em contexto que sugira a doutrina da criação após a não-existência”²⁰ (HARVEY, 1981, p. 296). Um exemplo bastante claro pode ser encontrado em GP 2.20:

A série de causas termina com a Primeira Causa, da qual deriva tudo o que existe, pois é impossível que a série continue até o infinito. Ele [Aristóteles], contudo, não quer dizer que a existência do Universo é necessariamente produto de um Criador, ou seja, da Primeira Causa, do mesmo modo como a sombra se origina do corpo, o calor, do fogo ou a luz, do Sol. (MAIMÔNIDES, 2003, p. 138)

O **terceiro indício** trazido à baila por Harvey recorda que Maimônides costuma citar a opinião dos sábios da fé judaica quando pretende conferir credibilidade a determinada posição. Ora, em diferentes trechos do *Guia*, ainda que manifestando ressalvas a tais opiniões,

²⁰ As ocorrências de *al-bari* (الباري, em árabe, grafado em caracteres hebraicos como אלבארי) estão em: 1.10. 1.15, 1.22, 1.51, 1.53 (duas vezes), 1.56, 1.68, 1.69 (quatro vezes), 2.11, 2.12, 2.14 (em referência explícita à teoria aristotélica da eternidade), 2.19 (em referência explícita à teoria aristotélica da eternidade), 2.20 (em referência explícita à teoria aristotélica da eternidade), 3.12, 3.13 (duas vezes). (HARVEY, 1981, p. 296)

Maimônides atribui a vários sábios a defesa da eternidade do Universo: Rabi Eliezer (GP 2.26), Salomão (GP 2.28), Rabi Abahu e Rabi Judá ben Simon (GP 2.30) (HARVEY, 1981, p. 296-297). Portanto, ao associar tais nomes com a tese à qual se opõe, Maimônides, paradoxalmente, parece pretender conferir credibilidade à teoria do Universo eterno.

O **quarto indício** explorado por Harvey baseia-se nas noções de *necessidade* e *vontade*. A argumentação de Maimônides contra a teoria dos aristotélicos parece motivada pelo fato de que tal teoria nega espaço para a *vontade divina* no âmbito da cosmogonia e, em seu lugar, afirma a *necessidade* (ora, o Mundo é eterno porque precisa ter sempre existido, e precisa ter sempre existido porque é necessário, e é necessário porque o próprio deus aristotélico é ser primeiro e necessário, do qual todos os demais seres dependem). Contudo, argumenta Harvey, em várias passagens de seu texto, Maimônides deixa transparecer que, na verdade, suas noções de *vontade* e *necessidade* não estão rigorosamente separadas. Por um lado, ao apresentar a teoria da eternidade de Aristóteles em GP 2.13, Maimônides emprega palavras como “vontade” e “desejo”: “Aristóteles considera impossível admitir que Deus mude Sua Vontade ou conceba um novo desejo; seria como acreditar que Ele é inexistente ou que Sua Essência é mutável.” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 108-109) Por outro lado, em algumas de suas exegeses bíblicas, Maimônides avança na doutrina da necessidade divina, admitindo-a como decorrência da perfeição das ações de Deus, como ocorre, por exemplo, em GP 2.28:

“Tudo quanto faz Deus é para sempre, a isto nada a acrescentar, e disso nada a piorar” (Eclesiastes 3:14). Declara neste versículo que o mundo é obra de Deus e é permanente. Quando afirma “a isto nada a acrescentar, e disso nada a piorar”, está incluindo a razão da perpetuidade. É como dizer que as coisas mudam para suprir aquilo que se espera ou para se livrar daquilo que é supérfluo. As obras de Deus, sendo perfeitas, sem possibilidade de adição ou subtração, permanecem *necessariamente* tais como são para sempre. (MAIMÔNIDES, 2003, p. 168-169)

Então, se Maimônides admite alguma forma de *necessidade divina* e se, segundo ele próprio, há espaço para falar de *vontade divina* na teoria aristotélica, já não existe mais uma clara separação entre os dois conceitos no que tange ao seu uso; portanto, o motivo que, aparentemente, embasa a oposição de Maimônides à teoria dos aristotélicos não é um motivo real. (HARVEY, 1981, p. 297-298)

4.2.3 Eternidade e vontade no passado e no futuro do Mundo (e ainda mais evidências)

Segundo Harvey, Kreisel (2015) defende a hipótese de que há, no *Guia*, vários indícios de que seu autor aceita a eternidade do Mundo – e mesmo que tais indícios, isoladamente, possam ser descreditados, o seu conjunto forma um significativo corpo de evidências em favor da existência desse ensinamento esotérico na obra (KREISEL, 2015, p. 43).

Preliminarmente, Kreisel admite que as evidências em favor da crença de Maimônides em um Mundo eterno são “de natureza sutil” e que, mesmo que tais evidências sejam detectadas, alguém poderia lançar dúvidas a respeito da conclusão por elas apontada, questionando por que o filósofo se esforçaria tanto em defender a versão cosmogônica dada literalmente pela Torá se, em relação a outros problemas, como o da incorporeidade de Deus, ele não hesitou em interpretar o texto sagrado, afastando-se do significado literal. Sobre essa postura, o próprio Maimônides esclarece, em GP 2.25, que, havendo demonstração de um fato que está em desacordo com os textos sagrados, tais textos devem ser interpretados de modo a se ajustarem aos ditames da razão:

Não rejeitamos a Eternidade do Universo porque os textos bíblicos confirmaram a Criação, já que as passagens que afirmam a Criação não são mais numerosas do que as alusões à corporeidade de Deus, nem é difícil ou impossível encontrar para estas uma interpretação conveniente – poderíamos explicá-la da mesma maneira que fizemos com respeito à incorporeidade de Deus. Talvez até fosse muito mais fácil, e certamente muito produtivo, mostrar os textos bíblicos que visariam a estabelecer a Eternidade do Universo, se a aceitássemos. (MAIMÔNIDES, 2003, p. 157)

Consciente dessa dificuldade, Kreisel fornece, preliminarmente, quatro exemplos de indícios a favor de uma interpretação esotérica da posição de Maimônides, sendo que esses quatro exemplos dizem respeito a passagens que não fazem parte dos argumentos de Maimônides em refutação à tese da eternidade do Mundo; na sequência, Kreisel aponta um indício relacionado à argumentação em si mesma.

Tratemos, inicialmente, dos quatro indícios externos à argumentação de Maimônides contra a eternidade do Mundo.

O **primeiro indício externo** é baseado na breve refutação que Maimônides faz do que disseram os kalamitas contra o quarto argumento dos aristotélicos em defesa da eternidade do mundo (KREISEL, 2015, p. 54-57). Esse argumento, que consta em GP 2.14 e foi reconstruído na subseção 2.2.4 do presente trabalho, afirma, em resumo, que, se o Mundo foi criado a partir do nada, a possibilidade da sua criação o antecedia; contudo, toda possibilidade exige a existência de algo que seja o seu substrato; logo, emerge a contradição de que algo já existia antes de o Mundo vir a existir a partir do nada. Em GP 2.14, imediatamente após a exposição desse argumento, Maimônides traz a objeção dos kalamitas a ele e oferece, ainda, uma tréplica à resposta dos kalamitas:

Alguns dos mais recentes pensadores *mutakálemim* imaginaram que poderiam resolver a dificuldade ao afirmar que a possibilidade está com o agente, e não com a produção. Mas esta objeção não tem qualquer força, pois há duas possibilidades distintas, quais sejam: 1) a coisa criada teve a possibilidade de ser produzida antes do seu nascimento; 2) o agente teve a possibilidade de produzir, antes de tê-lo feito realmente. Há, desta forma, duas possibilidades – uma, de a substância receber determinada forma e a outra, de o agente realizar uma determinada ação. (MAIMÔNIDES, 2003, p. 112-113)

Kreisel nota que uma das técnicas para ocultar ensinamentos esotéricos consiste em atacar uma doutrina sustentada por um oponente que não pertence ao nosso “campo”, mesmo que essa doutrina, essencialmente, caracterize a posição de nossa própria tradição:

O leitor médio, mesmo que sinta haver um problema, não prestará muita atenção a isso, pois está acostumado a descartar a verdade de doutrinas daqueles que pertencem a tradições diferentes. O leitor cuidadoso, por outro lado, discerne que esse ataque aponta para o fato de que o autor não aceita a visão da sua própria tradição sobre o assunto. (KREISEL, 2015, p. 54-55)

A menção aparentemente deslocada à refutação dos kalamitas para o quarto argumento “aristotélico” e a ainda mais deslocada tréplica de Maimônides por certo causam maior estranhamento quando, adiante, em GP 2.17, ao refutar os argumentos “aristotélicos” baseados na natureza, o autor do *Guia* irá assumir uma posição que, embora sustentada por diferentes princípios, é similar àquela trazida pelos kalamitas, a saber, que não é necessário haver algum substrato para a possibilidade da criação, bastando que Deus, como agente, possua a capacidade de criar. Kreisel sugere ser esse “um sinal para os seus leitores mais astutos de que ele não está comprometido com a visão tradicional” (KREISEL, 2015, p. 57).

O **segundo indício externo**, escreve Kreisel, é daquele tipo no qual “certa posição filosófica é rebatida pelo autor, mas então a própria réplica é respondida pelo autor, essencialmente permitindo que essa posição filosófica permaneça em pé” (KREISEL, 2015, p. 57). Tal seria a situação quando o Rambam, em GP 2.22, contrapõe as noções de *necessidade* e *vontade* aplicadas a Deus, noções essas que, conforme discutido ao final da subseção 4.2.2, relacionam-se, respectivamente, à tese da eternidade do Mundo e à tese da criação *ex-nihilo*:

Mas quando nós admitimos que tudo isso é por intencionalidade de um Ser agindo com intenção, que tudo fez e tudo determinou, como exige a Sua sabedoria incompreensível, não teremos de responder a qualquer uma dessas questões. Deve respondê-las somente quem afirma que tudo isso é feito por necessidade e não por uma vontade livre. Mas esta última opinião não está de acordo com a ordem do Universo e não oferece alguma razão necessária ou prova suficiente, e ela implica coisas extremamente absurdas, como a que Deus, que todo ser humano inteligente afirma ser dotado de todas as perfeições, se encontrará em relação a todos os seres numa situação que nada pode produzir, e se quisesse alongar a asa de uma mosca ou reduzir o pé de um inseto, não poderia. (MAIMÔNIDES, 2018, p. 277)

Aqui, observa Kreisel (2015, p. 57), Maimônides está ridicularizando a *teoria da emanção*, isto é, o conceito filosófico segundo o qual tudo no Mundo surge (ou emana, seguindo a terminologia latina *emanare*) de um primeiro princípio, seguindo um processo pelo qual uma coisa é causada por outra, que a determina ou a contém como princípio, e assim estabelecendo uma estrita relação de necessidade entre os entes. Com efeito, ao notar que um ser primeiro e necessário, nos moldes do deus aristotélico, seria, a rigor, impotente, Maimônides aqui nega que

toda a estrutura do Mundo possa ser explicada apelando-se para tal necessidade divina. Porém, Kreisel observa que, na próxima frase, Maimônides sabota o próprio argumento (GP 2.22): “Mas Aristóteles diz que Deus não quer isto, e seria inadmissível que ele quisesse outra coisa, e que isso não Lhe acrescentaria perfeição e talvez até acarretasse algum aspecto de imperfeição” (MAIMÔNIDES, 2018, p. 277). Então, conclui Kreisel: “Maimônides não segue rebatendo o contra-argumento de Aristóteles, como esperaríamos que ele fizesse, mas permite que Aristóteles tenha a última palavra sobre esse assunto, e assim sutilmente sinalizando sua concordância com a posição de Aristóteles” (KREISEL, 2015, p. 58).

O **terceiro indício externo** trazido por Kreisel trata da substituição da crença na criação pela crença na existência de intelectos separados (anjos) como fundamento para a aceitação da Lei Divina (KREISEL, 2015, p. 58-60). Para Kreisel, esse terceiro indício seria um exemplo paradigmático do sétimo tipo de contradição elencado por Maimônides em GP 1.In, a tal “contradição reveladora”, conforme exposto na subseção 4.2.1. Ocorre que, em GP 2.25, Maimônides afirma a preferência pela teoria da criação pela viabilidade de compatibilizá-la com a ocorrência de milagres e com a aceitação da Lei Divina, ao contrário do que acontece com a teoria da eternidade do Mundo:

Admitir a Eternidade do Mundo, tal como ensina Aristóteles, ou seja, que tudo no Universo é resultado de leis fixas, que a Natureza não muda e que não existe nada sobrenatural, seria se opor necessariamente à base da nossa religião, desmentir todos os milagres e sinais, rejeitar todas as esperanças e os temores derivados da Bíblia, a menos que se pretenda interpretar os milagres de modo figurado. (...) Admitida a Criação do universo, todos os milagres são possíveis, bem como a Profecia, e se desvanecem todas as dificuldades. (MAIMÔNIDES, 2003, p. 158)

Note-se que, aqui, o filósofo coloca a crença na criação como fundamento para todas as demais crenças que constituem o arcabouço da religião judaica, conforme dada na Torá. Contudo, mais adiante no *Guia*, mais precisamente em GP 3.45, ao discutir por que motivo Deus ordenou que fossem colocadas as imagens de dois anjos sobre a Arca da Aliança, Maimônides escreve:

É sabido que o princípio da crença na profecia precede a crença na Torá, pois se não houvesse profecia não haveria Torá. O profeta recebe a revelação somente por meio de um anjo, como em “E um anjo do Eterno chamou” (Gênesis 22:15); “E disse a ela o anjo do Eterno (ibid. 16:11) e em outros inumeráveis exemplos. Mesmo o começo da profecia de Moisés, nosso mestre, foi por meio de um anjo: “E um anjo de Deus apareceu-lhe numa chama de fogo” (Êxodo 3:2). Está claro, então, que a crença na existência dos anjos precede a crença na profecia, e a crença na profecia precede a crença na Torá. (...) Quando a verdade ficou clara aos seres humanos e, por meio de provas demonstrativas, foi conhecida a existência de um Ser que não é corpo, nem uma força do corpo, e que este é o Deus verdadeiro, e que Ele é único, e que existem outros seres separados e incorpóreos sobre os quais emana a existência Divina, que são os anjos, conforme explicamos, e que todos esses seres estão fora da esfera celeste e de seus astros – tornou-se sabido, com certeza, que são esses anjos que inspiram realmente a revelação aos profetas (...). (MAIMÔNIDES, 2018, p. 484)

A respeito desse trecho, Kreisel assinala: “Levanta-se imediatamente a questão sobre onde, nesse cenário, encontramos a criação, que, no capítulo 2.25 do *Guia*, era a base para crer na Lei. E é exatamente este o ponto: nós não encontramos” (KREISEL, 2015, p. 58). Assim, Kreisel faz notar que, nesse contexto, a crença em anjos não suplementa, simplesmente, a crença na criação – de fato, a primeira substitui a segunda. Essa contradição entre as afirmações de GP 2.25 e GP 3.45 não é gritante, pois a crença na criação não contradiz a crença em anjos; na verdade, a possível contradição apenas emerge quando recordamos que a crença em anjos é plenamente compatível com a eternidade do Mundo. Sendo assim, para explicitar o seu quarto indício em favor da leitura esotérica, Kreisel propõe uma paráfrase e complementação das palavras que Maimônides emprega em GP 1.In para explicar a estrutura da “contradição reveladora”:

Às vezes, há a necessidade [para defender a religião], ao emitir uma opinião [em *Guia* 2.25], de se expressar de maneira a afirmar uma proposição [a criação do Mundo], enquanto em outro lugar [*Guia* 3.45] o autor é forçado a se expressar de maneira a afirmar uma proposição [a eternidade do Mundo] que se encontra em contradição com a primeira. Nesses casos, é preciso que o vulgo não perceba de nenhuma maneira o ponto de contradição, e o autor deve procurar todo tipo de artifício para ocultá-lo [ele planta, no curso de sua discussão sobre as razões para os mandamentos, uma observação que está em harmonia com a eternidade do mundo – a crença na existência de anjos segue a crença em Deus e é a base da crença na Lei – a fim de aludir à sua posição. O vulgo não discerne que a premissa sobre a qual sua discussão se baseia contradiz a noção de que o mundo é criado]. (KREISEL, 2015, p. 60)

O **quarto indício externo** elencado por Kreisel procura mostrar que a teoria da eternidade do Mundo é mais compatível com a visão de Maimônides acerca do fenômeno da profecia (KREISEL, 2015, p. 60-61). O argumento de Kreisel nesse quarto exemplo segue a linha daquele desenvolvido anteriormente por Warren Harvey (HARVEY, 1981) e apresentado na subseção 4.2.2. Kreisel apela também para um paralelo entre as teses de Maimônides sobre a criação e a profecia, que, conforme já mencionado, são a origem do conhecido *quebra-cabeças da relação cosmogonia-profetologia* em Maimônides. Como explanado anteriormente, o Rambam apresenta um panorama das principais teorias cosmogônicas, identificando três delas (em GP 2.13); similarmente (em GP 2.32), afirma que existem também três teorias acerca da profecia, observando que “as opiniões das pessoas sobre a Profecia se assemelham às considerações sobre a Eternidade ou a Criação do Universo” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 195). Kreisel destaca que a teoria defendida por Maimônides sobre a profecia se opõe à crença vulgar de que se trata de uma intervenção sobrenatural, que Deus confere esse dom a quem lhe agrada (em um fenômeno que poderia ser descrito como um dom criado *ex nihilo* por Deus), a posição designada por P1 na subseção 4.2.2; ao contrário, Maimônides defende uma teoria de base naturalística, a saber, que alguém que tenha reunido todas as condições para a profecia recebe a “emanação profética”, e

aquele que não tenha reunido tais condições não recebe (a posição designada por P3). Ora, se há um paralelismo entre as teorias sobre a profecia e as teorias sobre o Universo, como afirma o próprio Maimônides, a teoria cosmogônica realmente defendida por Maimônides deve também ter uma base naturalística e prescindir do “milagre” da intervenção divina – e, portanto, encaixa-se melhor nesse rol de características a teoria aristotélica do Universo eterno, aquela designada por C3 na subseção 4.2.2 (KREISEL, 2015, p. 60-61).

Na parte final de seu trabalho, Kreisel discute um **exemplo de aparente contradição de Maimônides interno à sua argumentação** contra a eternidade do Mundo. Novamente, Kreisel segue os passos de William Harvey (HARVEY, 1981) e traz um argumento em favor da interpretação esotérica embasado no uso que o Rambam faz dos conceitos de *necessidade* e *vontade*.

Kreisel destaca que, em GP 2.21, quando se dedica a explicar por que a teoria da criação *ex nihilo* seria preferível à de um Mundo eterno, Maimônides acusa os aristotélicos de atribuírem uma inadequada noção de necessidade a Deus ao postularem a eternidade do Mundo, por vezes mascarando-a com outros termos que fazem lembrar a noção de vontade:

Saibas que entre os filósofos modernos que defendem a eternidade do Universo, há quem afirme que Deus é o agente do Universo, e que Ele escolhe a sua existência à não existência, intenciona e determina o mundo como ele é, mas que é inadmissível que isto somente tenha acontecido em certo tempo e não em outro, mas, pelo contrário, sempre foi e sempre será assim. (...) Está claro a ti, leitor deste meu tratado, que eles alteraram a expressão “necessidade” mas permaneceram com a ideia. Talvez tenham intencionado escolher uma expressão mais bela ou pelo menos remover um termo que soava mal. Pois o significado de que este Universo é intrinsecamente necessário pelo fato de sua causa ser perpétua, como diz Aristóteles, é dizer que Deus participa de sua perpetuidade, e isto é absolutamente a mesma ideia de que o Universo seja uma ação de Deus ou que foi feito por Sua intenção, Sua vontade, Sua escolha e Sua determinação, mas que jamais cessou e jamais cessará de ser como é, assim como o nascer do Sol é indubitavelmente a causa eficiente do amanhecer, sem que um preceda temporalmente ao outro. No entanto, este não é o significado de intencionalidade que nós queremos dizer. Pelo contrário, queremos dizer que o mundo não é necessariamente emanado de Deus, como o efeito é emanado da sua causa (...). Quando compreenderes esta ideia, reconhecerás que é falso dizer que o mundo é uma consequência da existência de Deus, como o efeito é da causa, mas sim que o Universo vem de uma ação livre de Deus (...). (MAIMÔNIDES, 2018, p. 273-274)

De fato, em síntese, Maimônides argumenta que o que é eterno e imutável é necessário, e que necessidade e vontade são mutuamente excludentes. Contudo, em concordância com Harvey (1981), Kreisel observa que Maimônides não mantém essa posição consistentemente. Com o intuito de evidenciar esse fato, Kreisel invoca a passagem em que Maimônides disserta sobre a destruição do mundo, em GP 2.27. Nessa passagem, Maimônides diz que o princípio aristotélico de que “tudo aquilo que é gerado é destrutível” não se aplica ao Mundo e que a sua existência contínua, assim como a criação, deve-se à vontade divina, e não à necessidade:

Talvez tu digas: “Acaso não foi demonstrado que tudo que foi gerado é perecível? Então, se o Universo foi criado, ele perecerá!” Saibas que não somos obrigados a raciocinar assim, pois não afirmamos que o Universo foi criado como foram geradas as coisas físicas, submetidas a uma lei natural, pois o que foi gerado no curso natural das coisas deve necessariamente perecer segundo o curso natural. (...) Mas de acordo com a afirmação da Torá, que atribui a existência das coisas e a sua destruição – não por necessidade mas por vontade de Deus –, então não somos obrigados a admitir que Deus, após produzir uma coisa que não existia, deva necessariamente destruí-la. Pelo contrário, isso dependerá de Sua vontade, que é livre para destruir ou para conservar, ou como exigir Sua sabedoria. Portanto, é possível que Ele conserve o Universo eternamente e o perpetue assim como a Sua perpetuidade. (MAIMÔNIDES, 2018, p. 287-288)

Ora, se Maimônides assume então que, “com respeito à futura existência do Mundo, a eternidade não exclui a vontade, como ele pode negar que este não seja o caso também na existência passada do Mundo?” (KREISEL, 2015, p. 65). Ou seja, a argumentação de Maimônides parece falhar por tratar de maneira assimétrica as possibilidades da eternidade *a parte ante* e *a parte post* do Mundo.

O próprio Kreisel chama a atenção para o fato de que “falhas em um argumento filosófico por si mesmas certamente não indicam uma posição esotérica”; porém, nesse caso, a falha “parece envolver uma contradição no próprio pensamento de Maimônides, talvez sinalizando uma posição esotérica em concordância com a sétima forma de contradição” (KREISEL, 2015, p. 61). Em suma, Kreisel enxerga, nessa passagem do *Guia*, um caso da “contradição reveladora”, conforme caracterizada em GP 1.In: aqui, Maimônides teria ocultado a aparente contradição entre as premissas “a necessidade pressuposta pela eternidade é mutuamente excludente com a vontade” e “a necessidade pressuposta pela eternidade não é mutuamente excludente com a vontade” a fim de deixar transparecer sua verdadeira posição sobre a eternidade do Mundo apenas para os leitores mais qualificados (em termos filosóficos).

4.3. OBJEÇÕES À LEITURA ESOTÉRICA DA POSIÇÃO DE MAIMÔNIDES

Conforme apresentado na seção 4.2, alguns estudiosos da obra de Maimônides defendem a hipótese de que, apesar de advogar, no *Guia dos perplexos*, que Aristóteles não demonstrou a eternidade do Mundo e afirmar sua preferência pela ideia de um Mundo criado a partir do nada, Maimônides de fato se compromete com a proposição de um Mundo eterno; entretanto, a interpretação da maioria dos autores se opõe a tais leituras do conteúdo do *Guia*, destacando-se, nesta linha, os trabalhos de Davidson (1979, 2005) e Seeskin (2005).

Primeiramente, autores como Davidson (2005) e Seeskin (2005) admitem que, ao escrever o *Guia*, seu autor teve sim a intenção de ocultar, em certa medida, alguns dos ensinamentos ali contidos. Escreve Davidson: “Deve-se notar que Maimônides fala sobre velar

o que ele descobriu, e não sobre deturpar. Vimos depois que ele, na verdade, esteve muito mais aberto a respeito das suas descobertas do que ele nos levava a supor” (DAVIDSON, 2005, p. 387). Da mesma maneira, afirma Seeskin: “É bem sabido que o *Guia* é um trabalho esotérico, então ninguém pode aceitar tudo o que Maimônides diz pelo seu valor de face. Nesse caso, contudo, é difícil ver a qual propósito o esoterismo serviria” (SEESKIN, 2005, p. 77). Também concordam esses autores quanto à centralidade do sétimo tipo de contradição listado por Maimônides em GP 1.In – a “contradição reveladora” – para a defesa da tese esotérica de que o Rambam possui (e oculta) uma visão essencialmente aristotélica sobre a origem do Mundo; contudo, contrariando pesquisadores como Harvey (1981) e Kreisel (2015), afirmam não haver no *Guia* qualquer contradição dessa espécie. Por exemplo, além de admitir que o *Guia* é um texto que não se revela de imediato, contendo ensinamentos nas entrelinhas, Davidson também admite que há inconsistências no texto: “A verdade é que, na prática, e talvez conscientemente, Maimônides conformou-se ao *bon mot* de Emerson: ‘Uma grande alma não tem nada que ver com a consistência’; e ele deixou, em seu rastro, anomalias em tudo o que escreveu” (DAVIDSON, 2005, p. 389). Porém, Davidson faz questão de destacar que “jamais pôde identificar uma única contradição no *Guia* que se encaixe nas especificações para as contradições deliberadas do sétimo tipo conforme expostas por Maimônides na introdução do livro” (DAVIDSON, 2005, p. 399). Em concordância, exara Seeskin: “Se a sua resposta [de Maimônides] a Aristóteles contiver uma falácia, é possível argumentar que ele espera que o leitor a detecte e conclua que Aristóteles está correto. Eu, por exemplo, não consigo ver qual seria essa falácia” (SEESKIN, 2005, p. 77).

Para traçar uma espécie de linhagem das interpretações esotéricas que tem sido feitas para a posição de Maimônides contra a eternidade do Mundo, Davidson (2005) observa:

Pouco depois da morte de Maimônides, seu contemporâneo Averróis foi exaltado, nos círculos filosóficos judaicos, como o intérprete de Aristóteles com maior autoridade, e um pequeno número de comentadores do *Guia* buscou colocar Maimônides em uma harmonia tão próxima quanto possível com Averrois e a sua versão da filosofia aristotélica. (DAVIDSON, 2005, p. 391).

Davidson (2005) cita o exemplo de Moisés Narboni²¹, que, lendo Maimônides pelo filtro de Averróis, considerou que o Rambam, apesar de ter compreendido a posição aristotélica sobre o problema da criação ou eternidade do Mundo, acabou representando essa posição de maneira

²¹ Moisés Narboni, foi um filósofo e médico catalão medieval. Ele nasceu em Perpignan, no Reino de Maiorca, no final do século XIII e morreu em algum momento após 1362. Foi o mais destacado filósofo judeu da escola averroísta em sua época.

incorreta por conta de “seus esforços em ocultar segredos, que o levaram a se expressar de maneira problemática”; por esse motivo, Narboni recomenda que o comentador “interprete, combine e integre as palavras até que elas estejam completamente em harmonia com a verdade, a qual é refletida em afirmações ocasionais” (DAVIDSON, 2005, p. 391-392). Em outras palavras, dada a conjuntura intelectual da época, compatibilizar o pensamento de Maimônides com Averróis e Aristóteles era um desejável ato de caridade interpretativa, na medida em que valorizaria ainda mais os ensinamentos apresentados no *Guia dos perplexos*. Contudo, Davidson destaca que essa tendência logo enfraqueceu:

À medida que a Idade Média chegava ao fim e a reputação de Averróis amenizava sua influência, a exegese averroísta do *Guia dos perplexos* esmoreceu na neblina do passado. Estudiosos da comunidade acadêmica que teve renovado interesse no *Guia* de Maimônides durante o século dezenove não viam o livro do mesmo modo. Mas ninguém mais considerava como um dever pio torcer as palavras de Maimônides até elas concordarem com o que Averróis e Aristóteles sustentavam. E a busca por sinais e inconsistências no texto do *Guia* que conduziriam a uma rede de segredos enterrada profundamente sob a superfície do livro se tornou uma curiosidade histórica. (DAVIDSON, 2005, p. 392)

Todavia, como observa Davidson (2005), a busca por interpretações esotéricas do *Guia* foi reavivada em meados do século XX, devido aos trabalhos de Leo Strauss. Segundo Davidson, nos escritos de Strauss, além de Maimônides, “ensinamentos esotéricos pipocaram em Sócrates, Platão, Xenofonte, Alfarabi, no ficcional porta-voz da filosofia no *Kuzari* de Judá Halevi²², em Maquiavel, Spinoza, Locke, Leibniz, Montesquieu, Rousseau e, sem dúvida, outros que deixei passar” (DAVIDSON, 2005, p. 393). Com efeito, há razões para afirmar que Strauss tinha o esoterismo como chave de leitura preferencial e que a aplicou ostensivamente no caso de Maimônides:

Eis que o *Guia dos perplexos* é um trabalho conscientemente e intencionalmente enigmático: seu ensinamento não é apresentado em linguagem simples, mas por alusões e sugestões. Talvez fosse impossível resolver seus enigmas, se ele próprio não se dedicasse ao propósito de resolver os enigmas de outra obra enigmática. Essa outra obra enigmática é a Bíblia. Consequentemente, poderemos compreender o ensinamento do *Guia* lendo essa obra da mesma forma que o próprio Maimônides leu a Bíblia. Ao ler a Bíblia, Maimônides faz uma distinção entre seu significado literal e seu significado interior. Da mesma forma, o intérprete do *Guia* deve distinguir entre o significado literal e o significado interior do *Guia*. Somente seu significado interior pode ser aceito como seu verdadeiro significado. (STRAUSS, 2013, p. 616-617)

Diante das interpretações esotéricas que colocam Maimônides como um secreto seguidor da doutrina da eternidade do Mundo, Davidson assinala que Maimônides “constituiu o mais

²² O *Kuzari*, ou *Livro de refutação e prova em nome da religião desprezada*, é uma das obras mais famosas do filósofo e poeta judeu espanhol Judá Halevi (1075-1141). Originalmente escrito em árabe, é considerado como uma das obras apologéticas mais importantes da filosofia judaica. Dividido em cinco partes, toma a forma de um diálogo ficcional entre um rabino e o rei dos cazaes, que convidou o primeiro a instruí-lo nos princípios do judaísmo em comparação com os das outras duas religiões abraâmicas: cristianismo e islamismo.

original conjunto de provas em favor da criação da filosofia judaica medieval” e faz então a natural pergunta: “que estranho estado mental levaria alguém a elaborar um novo conjunto de argumentos e apresentá-los àqueles que se está tentando instruir se, assim procedendo, as pessoas são induzidas a abraçar uma posição contrária (...)?” (DAVIDSON, 2005, p. 399)

Em resposta a tais leituras, o Davidson (2005) argumenta que a visão de Maimônides sobre a história da humanidade – que é dada pela narrativa da religião judaica – apenas faz sentido dentro de um quadro em que o Mundo e a humanidade tiveram um início: os homens, inicialmente, reconheceram a existência de uma única deidade incorpórea; mais tarde, caíram em enganos, tais como o de tomar o céu como primeiro princípio; após, Abraão auxiliou parte da humanidade a escapar do engano; enfim, Moisés completou a tarefa ao receber os mandamentos diretamente de Deus e sob eles unir o povo judeu. Ora, essa narrativa depende inextrincavelmente da crença na profecia e no milagre da intervenção de Deus no caminho da humanidade, mas tal crença, por sua vez, encontra sua justificativa na noção de um Mundo que foi criado, pois, nas palavras do próprio Rambam, em GP 2.25, “admitida a Criação do universo, todos os milagres são possíveis, bem como a Profecia, e se desvanecem todas as dificuldades” (MAIMÔNIDES, 2003, p. 158). Com base nesse raciocínio, conclui Davidson:

Se ele não acredita que Deus interveio na história humana, favoreceu Moisés com uma revelação única e comunicou os 613 mandamentos diretamente a Moisés – e que a profecia de Moisés difere essencialmente da profecia dos profetas que dependem do intelecto ativo para inspiração –, então a retórica candente, os esforços para identificar os mandamentos que possuem um status especial e a satisfação com o resultado são ociosos e sem sentido. (DAVIDSON, 2005, p. 399)²³

Desse modo, Davidson advoga que só faria sentido conceber um Maimônides avesso à ideia da criação do Mundo se concebermos também um Maimônides avesso a tudo que há de mais central na fé judaica – e esse seria, precisamente, o inaceitável passo dado por Strauss.

Se alguém pode aceitar que Maimônides dedicou um décimo do *Guia dos perplexos* para uma meticulosa e original defesa da criação do mundo secretamente acreditando que o mundo é eterno, por que não ir até o fim e concluir que ele não acredita em nada do que escreveu no *Guia dos perplexos*? Quando o Strauss maduro é lido com o cuidado que ele exigia dos leitores de escritos sérios, ele aponta exatamente nessa direção. Maimônides, ele observa com indiferença, “tinha como certo que ser um judeu e ser um filósofo eram mutuamente excludentes”²⁴, e ele vai mais longe. Ele repetidamente sugere que o *Guia dos perplexos* sugere que, para além de não acreditar em uma deidade capaz de intervir no mundo e de afetar o curso das questões humanas, Maimônides não acreditava na existência de Deus algum. (DAVIDSON, 2005, p. 400)

²³ Aqui o pesquisador faz referência aos inúmeros trechos de diversas obras de Maimônides nos quais o filósofo se dedica a estudar os mandamentos de Deus, como, por exemplo, no *Guia dos perplexos*, todos os vinte e quatro capítulos de que estendem de GP 3.26 a GP 3.50.

²⁴ Esta é uma citação do livro *Perseguição e a arte de escrever*, publicado por Strauss em 1952.

Ora, sendo esse o caso, a expressão “filósofo judeu”, tantas vezes empregada para qualificar Maimônides, seria uma contradição em termos, e, admitindo-se que Maimônides recusa a própria ideia de Deus, isso faria do *Guia* “um dos livros mais grotescos jamais escritos” (DAVIDSON, 2005, p. 401-402).

É importante mencionar que Davidson também oferece uma solução para o *quebra-cabeças da relação cosmogonia-profetologia* que diverge da solução de Harvey (exposta em 4.2.2) e que, portanto, é compatível com a noção de um Mundo criado, ainda que não se trate de criação *ex nihilo* (DAVIDSON, 1979). Davidson argumenta que a tese C1 corresponde a P1 porque tanto a visão mosaica da criação quanto a visão vulgar da profecia consideram o fenômeno em questão como um surgimento milagroso de algo a partir do nada, até aqui concordando com Harvey. Defende, porém, que C2 corresponde a P3 porque ambas as teorias representam posições intermediárias entre uma visão completamente milagrosa e uma visão completamente naturalista (tanto em C2 quanto em P3, existe uma necessidade natural conduzindo o processo, mas o ato final de criação do Mundo ou do dom profético depende da intervenção miraculosa de Deus); logo, para Davidson, C3 corresponde a P2 porque ambas as teses defendem o naturalismo não qualificado. Embora admita que a evidência não é totalmente clara, na opinião de Davidson, o fato de Maimônides decidir a favor de P3 mostra que há alguma razão para pensar que ele prefere C2 (DAVIDSON, 1979, p. 35-36). De fato, C2 nega a eternidade do mundo *a parte ante*, mas compromete Maimônides com uma analogia entre a criação humana de artefatos e a criação do Mundo por Deus – ou seja, essa solução para o quebra-cabeças afasta o Rambam do eternismo de Aristóteles, mas acaba por aproximá-lo de Platão.

A propósito, Seeskin (2005) também apresenta uma solução para o *quebra-cabeças cosmogonia-profetologia* que desvincula Maimônides de qualquer compromisso com a teoria da eternidade do Mundo – a rigor, o que Seeskin propõe não é exatamente uma solução para o problema, mas sim a sua dissolução. Notando que nenhuma das correspondências possíveis entre as teorias sobre a criação e as teorias sobre a profecia é convincente e considerando que “algumas delas são obviamente forçadas”, ele propõe que talvez o autor do *Guia* jamais tenha pretendido estabelecer uma rígida correspondência um a um entre os elementos desses dois conjuntos de teses (SEESKIN, 2005, p. 178). A esse respeito, argumenta Seeskin:

Talvez tudo o que ele [Maimônides] queira dizer é que ambos os conjuntos de opiniões se dividem em três alternativas e nos obrigam a decidir entre o naturalismo e a crença em milagres. Em ambos os casos, ele rejeita o naturalismo na sua versão não-qualificada, mas o aceita em uma versão mais fraca. Ainda que defenda a criação, ele se encontra com Aristóteles na metade do caminho ao aceitar a eternidade do Mundo *a parte post*. Ainda que admita que Deus pode suspender o dom da profecia para alguém que está qualificado a ela, ele concorda que, quando a profecia ocorre, trata-se de um fenômeno natural. (SEESKIN, 2005, p. 178-179)

Seeskin diagnostica que, de fato, “a visão esotérica da criação apoia e é apoiada por uma interpretação naturalista da profecia” (SEESKIN, 2005, p. 180); contudo, ele enfatiza que, mesmo aceitando que a posição de Maimônides sobre a profecia seja, de algum modo, naturalista, não é correto conceder credibilidade automática para a visão esotérica da criação, principalmente porque o conjunto da obra nos mostra que “Maimônides estava perfeitamente disposto a quebrar mitos religiosos mesmo quando ele sabia que o crente médio poderia se ofender” (SEESKIN, 2005, p. 180). Como exemplos dessa postura, Seeskin menciona: os ataques de Maimônides à astrologia; seus questionamentos sobre se os milagres da Bíblia realmente ocorreram da maneira como estão ali descritos; sua rejeição à ideia de que a vida eterna no mundo vindouro, na era messiânica, envolverá prazeres físicos; sua afirmação de que, apesar de serem socialmente úteis, crenças como a de que Deus fica irado com aqueles que cometem pecados não correspondem à verdade, já que Deus, em sua imutabilidade, não sente emoções²⁵ (SEESKIN, 2005, p. 180). Diante disso, questiona: se a crença na criação não é, para a média das pessoas religiosas, mais crucial do que a crença em um Deus que se ira perante as iniquidades, por que o Rambam faria questão de ocultar sua visão dissonante com a primeira crença enquanto revela claramente sua discordância em relação à segunda? Ademais, concordando com outros críticos das leituras esotéricas sobre o problema da criação, Seeskin assume, citando Davidson, que “um astuto filósofo com pendores esotéricos pode oferecer argumentos familiares em favor de uma posição que ele não sustenta” (DAVIDSON, 1979, p. 36); considera, porém, que Maimônides realiza, no *Guia*, um esmerado *tour de force* para mostrar que são inconclusivos os argumentos dos aristotélicos em defesa da eternidade *a parte ante* do Mundo, um *tour de force* esmerado demais para quem, no fundo, deseja sustentar a mesma conclusão a que chegam esses argumentos. Portanto, Seeskin conclui que “se ele [Maimônides] quisesse concordar com Platão ou Aristóteles, ele o teria dito e interpretaria a tradição profética de acordo com isso” (SEESKIN, 2005, p. 181).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na cosmologia filosófica, a tese da eternidade do Mundo sempre teve defensores, os quais, apresentaram, frequentemente, argumentos derivados daqueles elaborados por Aristóteles. Recebendo, como herança, a doutrina aristotélica, os filósofos judeus do período medieval precisaram analisá-la, interpretá-la e absorvê-la em uma matriz de pensamento formatada pelos princípios religiosos contidos na Torá. Nesse contexto, resolver o aparente conflito entre a tese

²⁵ Ver, por exemplo, GP 3.28 e GP 1.35.

da eternidade do Mundo e o relato do livro de Gênesis surgiu como um problema central, e Maimônides, no *Guia dos perplexos*, foi um dos pensadores que aceitaram esse desafio.

No *Guia*, Maimônides divide os argumentos dos seguidores de Aristóteles em dois grupos: os argumentos que buscam inferir a eternidade do Mundo a partir da observação da natureza e os que visam a atingir tal conclusão partindo da noção que temos de Deus. No primeiro grupo, situam-se argumentos que derivam a eternidade do Mundo da eternidade do movimento, da eternidade da matéria-prima, da incorruptibilidade das esferas celestes e da necessidade de um substrato para a possibilidade de criação; no segundo grupo, estão argumentos que defendem o eternismo com base no pressuposto da passagem da potência ao ato no gesto divino da criação, na imutabilidade de Deus e na perfeição das ações de Deus. No segundo capítulo do presente trabalho, todos esses argumentos foram reconstruídos e analisados.

No terceiro capítulo, foram discutidas as refutações que Maimônides constrói para esses argumentos. Quanto ao segundo grupo de argumentos, o Rambam trata de refutá-los recusando que as noções de ato e potência possam ser aplicadas com o mesmo significado para os seres naturais e um ser incorpóreo como Deus, que a noção de *vontade* implique algum tipo de mudança quando aplicada a Deus e que uma causa eterna necessite produzir um efeito eterno. Em relação ao primeiro grupo, Maimônides alega que, se não é possível provar a natureza de um ser particular em potência baseando-se nas suas propriedades em ato, é ainda mais incongruente buscar deduzir algo sobre a origem do Mundo partindo das suas características atuais.

O esforço de Maimônides para mostrar que não são sólidos os argumentos dos peripatéticos em defesa da eternidade do Mundo pretende deixar em aberto a possibilidade de um Mundo que é fruto da vontade divina, eis que, ao contrário, em um Mundo eterno, regido pela necessidade, Deus não seria livre para atuar e, logo, não haveria espaço para milagres, revelação e redenção. Contudo, uma longa tradição de leituras esotéricas do *Guia* tem se empenhado em apontar evidências de que o Rambam, na verdade, aceita a teoria da eternidade do Mundo, mas se esforça em ocultar esse fato de um público maior, lançando mão, em seu livro, de uma série de recursos de cifragem. Algumas das principais abordagens a favor e contra esse tipo de interpretação foram debatidas no quarto capítulo do presente trabalho. A defesa da leitura esotérica, comumente, é motivada por um trecho do capítulo de introdução do *Guia dos perplexos* no qual Maimônides assume a eventual necessidade de se expressar de modo contraditório quando se está tratando de “coisas muito profundas que têm partes que devem ser ocultadas e partes que devem ser reveladas”. Nessa linha, destacam-se os trabalhos de Warren Harvey e Howard Kreisel, os quais, entre outros indícios de ensinamentos velados no *Guia*, apontam para o uso que Maimônides faz dos conceitos de *vontade* e *necessidade* e para possíveis

conexões entre as três principais famílias de teorias a respeito da criação e as três principais famílias de teorias a respeito da profecia identificadas por ele (o *quebra-cabeças da relação cosmogonia-profetologia*). Quanto ao primeiro ponto, Harvey e Kreisel concordam que, no pensamento de Maimônides, as noções de *vontade* e *necessidade* não estão rigorosamente separadas e que, por conseguinte, optar pela tese da criação do Mundo não é mister para assegurar que Deus possua vontade. Quanto ao segundo ponto, ambos os autores sustentam que, como Maimônides claramente adota uma teoria de base naturalista para explicar o dom da profecia, deve-se supor que ele também prefira uma teoria de base naturalista para o problema da criação. Opondo-se às interpretações esotéricas da posição de Maimônides na questão da origem do Mundo, foram abordadas as contribuições de Herbert Davidson e Kenneth Seeskin. Davidson argumenta que a visão de Maimônides sobre a história da humanidade, traçada à luz dos mandamentos revelados profeticamente, e a própria preocupação do filósofo em analisar esses mandamentos apenas fazem sentido em um cenário em que a criação do Mundo seja admitida, pois, como afirma o próprio Maimônides, “admitida a Criação do universo, todos os milagres são possíveis, bem como a Profecia, e se desvanecem todas as dificuldades”; portanto, tomando a posição contrária e negando-se a criação, tem-se a absurda figura de um Maimônides que não crê nos milagres ou na profecia. Além disso, Davidson propõe uma solução para o *quebra-cabeças da relação cosmogonia-profetologia* que conecta a teoria de base naturalista para a profecia que é a favorita de Maimônides com uma teoria cosmogônica que admite um Mundo criado (ainda que apenas *de novo*, mas não *ex nihilo*). Seeskin também se debruça sobre o *quebra-cabeças*; porém, em lugar de propor qualquer conexão específica entre as três teorias sobre a origem do Mundo e as três teorias sobre a profecia, o pesquisador aduz ser plausível que Maimônides jamais tenha pretendido estabelecer uma correlação um a um entre esses dois conjuntos de teses e que, portanto, nenhuma investigação a esse respeito poderá revelar qual é a tese cosmogônica que Maimônides prefere. Por fim, Seeskin argumenta ser pouco provável que, caso concordasse com a eternidade do Mundo, Maimônides optasse por ocultar esse fato por receio de ir de encontro às crenças alimentadas pelas pessoas em geral, dado que ele não teve pudores semelhantes ao recusar ideias bastante difundidas e arraigadas para o crente médio.

O problema sobre a posição de Maimônides acerca da origem do Mundo segue em aberto, como de resto, aliás, segue em aberto o problema sobre a origem do Mundo em si. Diante disso, talvez a mais sóbria concepção seja aquela manifestada por Maimônides inúmeras vezes no *Guia*: saber como Deus é responsável pela criação do Mundo está além da capacidade de conhecimento humana; de fato, há limites intransponíveis para nosso acesso à realidade, seja por meio da experiência ou da razão – mesmo assim, isso é o que temos de mais precioso.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primária:

ARISTOTLE. **Physics**. Complete Works of Aristotle, v. 1: The Revised Oxford Translation. New Jersey: Princeton University Press, 1995. Jonathan Barnes (ed.).

ARISTOTLE. **On the Heavens**. Complete Works of Aristotle, v. 1: The Revised Oxford Translation. New Jersey: Princeton University Press, 1995. Jonathan Barnes (ed.).

ARISTOTLE. **On generation and corruption**. Complete Works of Aristotle, v. 1: The Revised Oxford Translation. New Jersey: Princeton University Press, 1995. Jonathan Barnes (ed.).

ARISTOTLE. **Metaphysics**. Complete Works of Aristotle, v. 2: The Revised Oxford Translation. New Jersey: Princeton University Press, 1995. Jonathan Barnes (ed.).

MAIMONIDES. **Guide of the perplexed**. Chicago: University of Chicago Press, 1963. Tradução de Shlomo Pines.

MAIMONIDES. **The guide for the perplexed**. New York: Dover Publications, 1956. Tradução: Moses Friedlander.

MAIMÔNIDES. **Guía de perplejos**. Madri: Trotta, 2001. Tradução e introdução: David Gonzalo Maeso.

MAIMÔNIDES. **O guia dos perplexos** – Parte 2. São Paulo: Landy, 2003. Trad.: Uri Lam.

MAIMÔNIDES. **O guia dos perplexos** – Parte 1. São Paulo: Landy, 2004. Trad.: Uri Lam.

MAIMÔNIDES. **Guia dos perplexos** – Obra Completa. São Paulo: Sêfer, 2018. Tradução: Yosef Flavio Horwitz.

MAIMÔNIDES. **Os 613 mandamentos**. São Paulo: Nova Arcadia, 1991. Tradução: Giuseppe Nahaiissi.

Bibliografia secundária e referências:

DAVIDSON, Herbert. Maimonides Secret Position on Creation. In: TWERSKY, Isadore (ed.). **Studies in Medieval Jewish History and Literature**. Cambridge: Harvard University Press, p. 16-40, 1979.

DAVIDSON, Herbert. **Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1987.

DAVIDSON, Herbert. **Moses Maimonides: The Man and his Works**. New York: Oxford University Press, 2005.

DAVIES, Daniel. **Method and Metaphysics in Maimonides' *Guide for the Perplexed***. New York: Oxford University Press, 2011.

FAGENBLAT, Michael. **Negative Theology as Jewish Modernity**. Bloomington: Indiana University Press, 2017.

FELDMAN, Seymour. Abravanel on Maimonides' Critique of the Kalam, **Maimonidean Studies**, [S.L.], v. 1, p. 5-25, 1990.

FREEDMAN, Harry. **The Talmud: a biography**. London: Bloomsbury, 2014.

HARVEY, Warren. A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle. **Harvard Theological Review**, [S.L.], v. 74, p. 287-301, 1981.

HORWITZ, Y. F. Prefácio do tradutor. In: MAIMÔNIDES. **Guia dos perplexos – Obra Completa**. São Paulo: Sêfer, 2018. Tradução e prefácio: Yosef Flavio Horwitz.

HYMAN, Arthur. Maimonides on Creation and Emanation. In: WIPPEL, John F. (ed.). **Studies in Medieval Philosophy**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, p. 45-61, 1988.

KOYRÉ, Alexandre. **Do Mundo Fechado ao Universo Infinito**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

KREISEL, Howard. Maimonides on the Eternity of the World. **Judaism as Philosophy**, [S.L.], p. 40-70, 22 out. 2015. Academic Studies Press.

LAM, Uri. Prefácio. In: MAIMONIDES. **O guia dos perplexos – Parte 1**. São Paulo: Landy, 2004. Tradução e prefácio: Uri Lam.

MAESO, D. G. Estudio preliminar. In: MAIMONIDES. **Guía de perplejos**. Madri: Trotta, 2001. Tradução e introdução: David Gonzalo Maeso.

NAHAISSI, G. Biografia. In: MAIMÔNIDES. **Os 613 mandamentos**. São Paulo: Nova Arcadia, 1991. Tradução: Giuseppe Nahaissi.

SEESKIN, Kenneth. **Maimonides on the origin of the world**. New York: Cambridge University Press, 2005.

SEESKIN, Kenneth. **Maimonides**. 2021. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/maimonides/>. Acesso em: 02 out. 2021.

SINCLAIR, Julian. **Maaseh Merkavah**. 2009. The Jewish Chronicle. Disponível em: <https://www.thejc.com/judaism/jewish-words/maaseh-merkavah-1.8065>. Acesso em: 02 nov. 2021.

STERN, Joseph. **The matter and form of Maimonides' Guide**. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

STRAUSS, Leo. **Leo Strauss on Maimondes: the complete writings**. Chicago: The Chicago University Press, 2013.

UNTERMAN, Alan. **Dicionário judaico de lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

WAGNER, Thaiany Rafaela. **A problemática da eternidade do mundo em Maimônides**. 2013. 45 f. TCC (Graduação) - Curso de Bacharelado em Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013. Orientador: Alfredo Carlos Storck.