

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A PROBLEMÁTICA DA ETERNIDADE DO MUNDO EM MAIMÔNIDES

THAIANI RAFAELA WAGNER

Dissertação apresentada como requisito parcial para
à obtenção do grau de Bacharel em Filosofia

ORIENTADOR DR. ALFREDO CARLOS STORK

Porto Alegre, Dezembro de Dois Mil e Treze

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	2
I - AS NOÇÕES DE TEMPO E MOVIMENTO EM ARISTÓTELES	5
1.1 – <u>Introdução</u>	5
1.2 - <u>A Metodologia do Capítulo</u>	5
1.3 - <u>A Noção de Movimento na Física de Aristóteles</u>	6
1.4 - <u>A Noção de Tempo na Física de Aristóteles</u>	10
1.5 <u>O livro VIII da Física e seu papel central</u>	16
II - MAIMÔNIDES, CRIAÇÃO VERSUS ETERNIDADE	19
2.1 - <u>O Guia dos Perplexos, sua forma e seu propósito</u>	19
2.2 - <u>As Fontes do Guia</u>	20
2.3 - <u>A Segunda Parte do Guia, Criação Versus Eternidade</u>	23
2.4 - <u>Os Argumentos Aristotélicos para a Eternidade do Mundo e suas Refutações por Maimônides</u>	26
2.4.1 - Os Argumentos Aristotélicos em favor da Eternidade que derivam da Natureza do Mundo	27
2.4.2 - A Refutação de Maimônides ao Primeiro Grupo de Argumentos Aristotélicos	29
2.4.3 - Os Argumentos dos Seguidores Aristotélicos em favor da Eternidade do Mundo que derivam da Natureza de Deus	32
2.4.4 - A Refutação do Segundo Grupo de Argumento	34
2.5 - <u>A Possibilidade da Criação</u>	39
CONCLUSÃO	42

INTRODUÇÃO

O Livro VIII da Física de Aristóteles provocou inúmeros debates no período medieval. Com efeito, nessa obra, o Estagirita defende a eternidade do tempo e do movimento, concluindo que o mundo é eterno e sempre existiu dessa forma, não estando sujeito à Geração e à Corrupção. Sabe-se que havia, nesse período, uma disputa entre aqueles que defendiam a possibilidade de se provar a eternidade do mundo, aqueles que defendiam a possibilidade de se provar o começo do mundo no tempo e, por último, aqueles que defendiam a impossibilidade de qualquer prova quanto à duração do mundo. Ao lado dessa discussão estavam as disputas em torno da criação, advindas de dois grupos distintos: aqueles que defendiam a possibilidade de demonstrá-la e aqueles que consideravam isso impossível. Maimônides, um dos maiores pensadores medievais, não aceita as teses aristotélicas que concordam com a eternidade do mundo e vai argumentar de modo a mostrar uma maior plausibilidade da criação. Assim, a presente monografia tem como objetivo apresentar, a partir de um viés descritivo, a refutação do filósofo árabe à Teoria aristotélica da Eternidade do Mundo, partindo da exposição aristotélica dos conceitos de tempo e movimento.

Aristóteles, visto como um dos fundadores da filosofia ocidental juntamente com Sócrates e Platão, nasceu em Estagira em 384 a.C. e veio a falecer em Atenas, no ano de 322 a.C. Foi com cerca de 16 ou 17 anos que conheceu Atenas, onde iniciou seus estudos na Academia de Platão, o qual tornou-se seu mestre. Aproximadamente em 343/342 a.C. foi escolhido para ser educador de Alexandre, o Grande. Já em 335 a.C., fundou sua própria escola em Atenas, nomeada Liceu. Sua morte foi de causas naturais em Cálcis, na Ilha Eubéia. Seu *corpus aristotelicum* é bastante amplo; Perpassa as ciências naturais, percorre a metafísica, a ética e a política, e ainda abrange o campo da retórica e da poética. Sua obra de maior interesse para esse trabalho, a *Física*, é uma coletânea de tratados ou lições, composta por oito livros. Trata, principalmente, dos princípios mais gerais do movimento.

Moses ben Maimon, também conhecido pelo acrônimo Rambam, nasceu em Córdoba, na Espanha, em 1138 e morreu em Cairo, no Egito, em 1204. Vindo de uma tradicional família judaica, esteve desde cedo em contato com a elite intelectual e os ensinamentos da Torá. Em 1148, Córdoba foi tomada pelos Almohads, os quais pregavam a restauração da fé pura islâmica. Os judeus que não se converteram foram expulsos, o que fez com que a família de Maimônides passasse cerca de doze anos migrando de cidade em cidade. Foi nesse período que Maimônides começou a introduzir-se nas ciências, interessando-se inicialmente por lógica, matemática e astronomia. Foi também durante esses anos que seus comentários sobre os dois Talmud, de Jerusalém e da Babilônia, foram escritos, bem como seus primeiros tratados. Por volta de 1160 sua família chegou em Fez, no Marrocos, e ali se estabeleceu por cinco anos. Maimônides, agora já com vinte anos, iniciou seus estudos de medicina e os ensinamentos judaicos com seu pai, juiz e erudito da jurisprudência legal judaica. Provavelmente também ali em Fez que o Rambam compôs seu Tratado na Arte da Lógica. Em 1168 se mudou com a família para a antiga capital do Egito, onde começou a exercer seu conhecimento de medicina como uma forma de sustento. Ali também viu o período perfeito para começar a trabalhar na sua obra Mishnê Torá. Entretanto, em 1171, seu irmão faleceu e Maimônides passou por um longo período de depressão severa. Por volta de 1177, suas obras eruditas tinham se tornado tão respeitadas que foi convidado a ser Rabino-mor pela comunidade judaica do Cairo. É nesse período que Maimônides finaliza o Mishnê Torá. Dez anos mais tarde o Rambam termina o Guia dos Perplexos, sua mais importante obra e na qual é exposta sua argumentação contra a Teoria aristotélica da Eternidade do Mundo.

No primeiro capítulo, intitulado **As Noções de Tempo e Movimento em Aristóteles**, apresentaremos as noções de tempo e movimento segundo a *Física* aristotélica. Afinal, a teoria que sustenta que o mundo nunca deixará de ser o que é, não estando sujeito à geração e à corrupção, necessita dessas noções enquanto definidas como perpétuas e eternas, o que buscaremos mostrar nesse capítulo.

O segundo capítulo, intitulado **Maimônides, Criação versus Eternidade**, aborda diretamente o ponto central desse trabalho e consiste na refutação de Maimônides à Teoria da Eternidade do Mundo, bem como a argumentação do filósofo árabe em favor da maior plausibilidade da Teoria da Criação.

De forma resumida, podemos dizer que o presente trabalho deseja dar ênfase a uma das obras mais belas do período medieval, o Guia dos Perplexos. É nosso intuito atentar

não só para como Aristóteles era lido por Maimônides e outros medievais árabes, mas também como esses medievais possuem uma complexa, rica e pouco explorada filosofia.

I. AS NOÇÕES DE TEMPO E MOVIMENTO EM ARISTÓTELES

1.1. Introdução

Com base na doutrina aristotélica temos uma das mais importantes teses a respeito da Eternidade do Mundo. Partindo do que foi dito pelo Estagirita na obra *Física*, podemos defender que o mundo é eterno e sempre existiu na forma em que existe hoje, tese essa que se opõe à teoria do seu mestre, Platão. Esse último considerava que a origem do mundo se deu pela entidade do Demiurgo, o qual organizou e modelou uma matéria **pré-existente eterna** e caótica de acordo com as formas perfeitas e também eternas, estabelecendo uma matéria com sentido real organizado.

Maimônides afirma, na sua obra *Guia dos Perplexos*, que a Teoria da Eternidade do Mundo é defendida por Aristóteles e seus seguidores. Entretanto, por ter lido muito das obras do Estagirita através dos seus intérpretes árabes como Avicena e Averróis, Maimônides acaba por misturar o que é dito por Aristóteles com o que é dito sobre a doutrina aristotélica pelos seus intérpretes. As teses aristotélicas difundidas pelos medievais árabes, de fato, dão margem para a defesa de uma teoria que sustenta o a origem do mundo por Deus como um mundo de duração eterna. Porém, ao lermos a *Física*, podemos nos perguntar se ela também sustenta essa tese.

O objetivo desse capítulo será apresentar as noções de tempo e movimento segundo a *Física* aristotélica. A teoria segundo a qual o mundo nunca deixará de ser o que é, não estando sujeito à geração e à corrupção, depende da afirmação de que o tempo e o movimento são perpétuos e eternos. Mas como Aristóteles argumenta a favor da eternidade dessas noções? É isso que propomos expor nesse capítulo.

1.2. A Metodologia do Capítulo

É importante ressaltar que não será feita uma análise da teoria da Eternidade do Mundo de Aristóteles, mas sim uma exposição direta e pontual das ideias centrais que embasam essa teoria. Essas ideias encontram-se no importante tratado natural aristotélico intitulado *Física* (em grego τὰ φυσικά, i.é: *da natureza*). O tratado é formado por oito livros, sendo os dois primeiros destinados à análise científica da natureza e dos elementos mais básicos do movimento, enquanto nos seis livros restantes é feita uma exposição argumentativa detalhada e concisa do movimento em todas as suas formas.

Deter-nos-emos, em específico, nos livros III, IV e VIII, os quais tratam das noções de **movimento** e **tempo**. Tais noções são fundamentais para a teoria da Eternidade do Mundo aristotélica e devem receber atenção especial, pois também serão utilizadas por aqueles que desejam contra-argumentar a teoria do Estagirita.

Para melhor desenvolvimento do texto, seguiremos a apresentação das noções de **movimento** e **tempo** da Física, tanto na ordem de exposição quanto na ênfase dada a cada uma.

1.3. A Noção de Movimento na Física de Aristóteles

A noção de **movimento** aristotélica encontra-se, em particular, no livro III do tratado da Física, onde o objetivo central do Estagirita é dar uma definição rigorosa dessa noção, descartando acepções anteriores dadas por outros filósofos. Sendo a natureza princípio de movimento e mutação, ignorando-se o movimento, ignora-se a natureza. Como a *Física* é um tratado de ciência da natureza, é necessário um estudo do movimento.

A concepção ampla de movimento que Aristóteles leva em consideração ao longo do tratado diz respeito não apenas ao movimento de deslocamento, mas também a todo e qualquer tipo de mutação (como, por exemplo, uma mudança de temperatura em determinado objeto 'x'). Entretanto, não basta saber apenas quais coisas são consideradas movimento, mas sim ser capaz de dar uma definição precisa para essa noção. Para tal feito, o filósofo grego analisa, primeiro, os consequentes intrínsecos e extrínsecos do movimento na sua concepção ampla. É assim que se inicia o livro III da *Física*.

O movimento, entendido no sentido mais amplo exposto acima, possui um consequente intrínseco e três consequentes extrínsecos. O consequente intrínseco do movimento é o **infinito**, e isso é assim porque todo movimento é algo contínuo, e o contínuo é

infinitamente divisível. Ou seja: o infinito pertence à definição do contínuo. Assim, todo movimento contém intrinsecamente o infinito. Os consequentes extrínsecos do movimento são: o **lugar**, o **vácuo**, o **tempo**. O tempo, como veremos mais adiante, é a medida externa do próprio movimento. Já o lugar e vácuo são uma medida externa do móvel. Mesmo que nem todo movimento seja sempre de deslocamento, todo o móvel tem que estar necessariamente em algum lugar ‘x’, logo: o lugar será sempre uma medida do móvel. Aristóteles, depois de tratar do movimento, analisará também estas outras quatro noções, a saber: sobre o infinito na segunda parte do livro III, sobre o tempo, o vácuo e o lugar no livro IV. Ao nosso trabalho, entretanto, interessam apenas as noções de movimento e de tempo.

Para obtermos uma definição rigorosa do movimento, é preciso, segundo Aristóteles, considerarmos as divisões do ser. Isto é: devemos considerar que o ser pode ser dividido tanto pela potência e pelo ato, como pelas 10 categorias (entretanto, as categorias¹, sendo os gêneros supremos do ser, também devem poder ser divididas pela potência e pelo ato).

As categorias ou gêneros supremos do ser são dez, sendo uma a substância² e as nove restantes os seguintes acidentes: quantidade ou magnitude, qualidade, relação, lugar, tempo, paixão, ação, hábito e posição. Essas nove categorias não subsistem por si mesmas, apenas existem como acidentes da substância. Um exemplo de substância é uma árvore, enquanto seu tamanho é uma quantidade e suas cores, suas qualidades. Sendo que esses dois acidentes –como todos os outros- existem pois acrescentados à substância que os supõe. O movimento, entretanto, se encontra apenas em quatro das dez categorias; são elas: a quantidade, a qualidade, o lugar e a substância. Diz Aristóteles:

Agora cada uma delas pertence a todos os sujeitos em ambas as duas formas; Ou seja, a substância -uma é a forma e a outra a privação; Na qualidade, branco e preto; Na quantidade, completo e incompleto. Similarmente, no que diz respeito à locomoção, para cima e para baixo, ou leve e pesado. Logo, há tantos tipos de movimento ou mudança quanto há de ser.³

O próximo passo dado por Aristóteles consiste na exposição de uma definição de movimento acreditada por filósofos anteriores, a qual ele considera errônea: “o movimento é a passagem da potência ao ato de uma maneira não súbita”. Mas por que o Estagirita considera essa definição mal formulada? Ora, nessa definição de movimento podemos identificar

¹ Categorias, na acepção grega, significam as diferentes formas de expressão. As categorias aristotélicas são os conceitos fundamentais ou os gêneros supremos, as diferentes maneiras de ser.

² Substância, do latim, *sub stare, substantia, quod sub stat*: suporte, o que está abaixo, o que é estável. Lembrar, entretanto, que Aristóteles, no grego, utilizava a palavra *ousia*: substância ou essência.

³ *Física* III. 201^a4-8

elementos que são posteriores ao movimento, e isso resulta em petição de princípio. Só podemos definir algo utilizando noções que são anteriores à coisa que será definida. Na definição apresentada acima, entretanto, utiliza-se o termo “passagem”, e “passagem” é uma espécie de movimento. Da mesma forma, o termo “súbito” contém em sua definição a noção de tempo e, conseqüentemente, tempo está, assim, dentro da noção de movimento. Sabemos, entretanto, que o tempo será definido pelo movimento e não o contrário. Assim, tal definição é errônea, e Aristóteles precisa partir em busca de uma definição que seja rigorosa e precisa.

Aristóteles definirá o movimento, então, pela maneira que considera a única possível. Para isso, é preciso primeiro entender qual a dificuldade não percebida por todos que anteriormente tentaram elaborar essa definição. Ora, como enfatizado anteriormente, o movimento é dividido pelas categorias, que são os diferentes gêneros supremos do ser. Dessa forma, o movimento só pode ser definido por noções anteriores às categorias. E é o ser, que pode ser dividido tanto pelas categorias quanto pela potência e pelo ato, que é anterior às categorias. Assim, o movimento **deve ser definido pela potência e pelo ato**, que dividem as categorias, bem como o ser.

A definição aristotélica de movimento, então, utiliza-se das noções de potência e ato, e é –segundo o próprio filósofo– a única definição possível: “o movimento é o ato do existente em potência enquanto tal”.

Devemos tentar entender essa definição e as dificuldades que ela acarreta. O movimento é dito, na definição, ato. Mas como se explica que o movimento seja ato? A explicação de Aristóteles é a seguinte: diz ele que aquilo pelo qual algo que existia anteriormente apenas em potência se torna ato é ato. E como algo que anteriormente existia apenas em potência se torna ato pelo movimento, o movimento é ato. A definição, entretanto, complementa: “movimento é o ato do existente em potência enquanto tal”. Mas o que é o “existente da potência enquanto tal”? De maneira mais primitiva o “existente da potência enquanto tal” é o **móvel**. O móvel, contraposto ao movente, é o que durante o movimento está em potência ao ato ao qual tende o movimento. E é nesse sentido que o movimento é o ato do móvel.

Entretanto, continua Aristóteles, o movimento também é, em algum sentido, ato do movente. Isso se dá porque, primeiramente, o movente também se move. O argumento para provar isso é o seguinte: aquilo que estava em potência e passou a ato, se moveu de alguma maneira. Todavia, o movente é primeiro movente em potência, para depois ser movente em ato. Assim, ele precisa passar da potência ao ato, e isso só se dá por meio de algum movimento.

Logo, o movente também se move. Mas como o movente é movido? Ora, tudo o que é movido tem que ser movido por uma causa eficiente que lhe é externa, porque todo movimento pressupõe uma passagem da potência ao ato e a pura potência não pode passar sozinha ao ato. Se o contrário fosse verdade, isto suporia na potência uma determinação já existente pela qual já não seria pura potência, mas ato. Esta determinação, necessária para desencadear o movimento, não pode vir da própria potência. É preciso, então, supor um agente externo em ato que cause o movimento. Logo, fica demonstrado que tudo o que é movido tem que ser movido por um agente externo. O movimento, entendido neste sentido, é tanto ato do móvel como ato do movente.

Sabemos, então, que ao explicar sua definição de movimento, Aristóteles considera tanto o ato do móvel como do movente, todavia ainda podemos nos perguntar em qual dos dois ele se situa. A resposta do filósofo é clara: o ato se situa no móvel, embora seja nele causado pelo movente.

Assim, aquilo que é movido é chamado móvel em potência enquanto pode ser movido, e movido em ato, enquanto movido em ato. Já aquilo que é movente é movente em potência enquanto pode mover, e movente em ato enquanto está movendo. Logo, ambos são atos, mas é mais ato aquilo que é móvel.

Após explicar a definição de movimento pelos seus termos centrais (ato e potência), Aristóteles levanta uma dificuldade que vem da sua própria definição: como foi dito, tanto ao móvel quanto ao movente competem um ato. Logo, existe um ato do ativo e um ato do passivo. O movimento, na medida em que é ato do móvel, chama-se paixão e na medida em que é ato do movente, chama-se ação. Assim, ambos –ação e paixão- são movimentos. Entretanto, aqui surge uma dificuldade: se tanto a ação quanto a paixão são movimentos, eles poderiam ser:

- (i) O mesmo movimento;
- (ii) Movimentos distintos;

Se forem como (ii), eles podem se encontrar ambos no paciente, ou um deles pode se encontrar no paciente e o outro no agente ou ainda os dois podem estar no agente. Mas como dizer que ambos se encontram no agente, se Aristóteles já considerou que o movimento se encontra naquilo que é movido? Logo, essa opção não pode ser correta. Já se a ação se encontra no agente e a paixão no paciente, tanto agente como paciente se moveriam. E isso

resulta em dois problemas que acabam por descartar tal possibilidade: ou todo movente é movido ou aquilo com movimento não se moveria. Entretanto, se a ação e a paixão estivessem no paciente, isso também resultaria em problemas: o ato do agente não estaria no agente, mas sim no paciente, e isso é impossível. Além disso, a mesma coisa seria movida por movimentos diferentes, todavia com o resultado de um mesmo término, o que é impossível.

Como Aristóteles resolve a dificuldade levantada por ele à sua própria definição de movimento? De um modo simples: dizendo que ação e paixão não são dois movimentos distintos, mas sim um e o mesmo movimento que pode ser visto de dois aspectos diferentes. Na medida em que provém do agente, o movimento é dito ação. Na medida em que se encontra no paciente, é dito paixão. Dessa forma, resolve-se a única objeção, segundo o Estagirita, que poderia refutar sua definição de movimento.

Com isso, encerramos nossos comentários a respeito da **noção de movimento** aristotélica, elaborada na *Física*. Fica o movimento definido, então, como **a passagem da potência ao ato de uma maneira não súbita**. Precisamos, agora, analisar a noção aristotélica de tempo e, enfim, como ambas as noções – de movimento e tempo - se relacionam entre si.

1.4. A Noção de Tempo na Física de Aristóteles

A segunda noção aristotélica que será analisada com devido cuidado é a noção de **tempo**, a qual se encontra no livro IV do tratado da *Física*, capítulos 10 ao 14. O que é o tempo para Aristóteles? Como ele o define? Qual é a relação que ele tem com o movimento? A exposição a seguir pretende suprir tais questões.

Aristóteles inicia a discussão sobre o **tempo** no capítulo 10 do livro IV formulando as dificuldades sobre o mesmo. Ele quer saber, antes de qualquer coisa, o que é o tempo e para isso precisa estar ciente dos problemas que se formulam sobre a noção de tempo. Uma primeira dificuldade vem a ser a seguinte: que **não é possível que o tempo seja algo**. Ela se dá de tal forma: tudo aquilo que é composto de coisas que não existem não pode existir. O tempo é composto de coisas que não existem, afinal: uma parte sua é passado e a outra, futuro. Ambos, passado e futuro, não existem. O tempo dado como infinito e perpétuo, todavia, é composto dessas duas coisas. Logo, o tempo não pode ser algo.

Ora, o que já passou não existe mais. O que virá a ser, ainda não é. Logo, passado e futuro não existem efetivamente, mas apenas quando constituem o presente (e assim não são, de fato, passado ou futuro). E como o tempo é infinito (isto é: não tem fim) e perpétuo

(isto é: contínuo), logo constituído de passado e futuro, os quais não existem, não pode o tempo também existir.

Logo após expor essa dificuldade sobre a impossibilidade de o tempo ser algo, o Estagirita volta-se à argumentação do “agora”. Para o filósofo grego a noção de “agora” é muito importante na elaboração e compreensão da definição de tempo e, como veremos mais tarde, também na do movimento. E por que essa noção é importante? Porque a caracterização do tempo se dá pela continuidade, é no contínuo que distinguimos os dois “agoras”, responsáveis pelo enlaçamento do tempo passado com o tempo futuro e são eles: o antes e o depois. Ou seja: é necessário falar do “agora” para suprimir a dificuldade levantada no parágrafo anterior, onde dizemos do tempo que ele não existe, pois se constitui de passado e presente. O agora vem como um tipo de conector de ambas as noções, um limite entre o passado e o futuro e pretende resolver o problema da existência do tempo.

Ao introduzir o “agora” de forma aparentemente súbita, Aristóteles admite que essa é uma noção complicada de se entender. Um dos problemas para sua compreensão é que não é fácil ver se o “agora” que parece vinculado ao passado e ao futuro, sempre permanecerá um e o mesmo ou é sempre outro distinto.

Ora, duas partes do tempo não podem existir simultaneamente, a menos que uma contenha a outra. Isto é: um “agora”, sendo indivisível, não pode conter o outro. Portanto, se tomamos dois “agoras” no tempo, é necessário que o “agora” que já passou, de alguma forma tenha se corrompido. Mas tudo o que é corrompido, deve ser corrompido em algum “agora”. Todavia, aquele “agora” não pode ter se corrompido naquele mesmo “agora”. Afinal, aquele “agora” era –existia naquele momento-, e nada pode ser corrompido enquanto ele existe. Por outro lado, aquele “agora” não pode ter se corrompido num outro “agora”, este posterior, porque entre quaisquer dois “agoras”, existem uma infinidade de “agoras”. Se um “agora” se corrompe em um “agora” posterior, ele terá que existir simultaneamente junto com os “agoras” intermediários. E isto é impossível. Portanto, conclui-se que é impossível que o “agora” seja outro e distinto.

Diz Aristóteles que tampouco é possível que um “agora” permaneça sempre o mesmo. Prova-se isso através do seguinte raciocínio: são ditas simultâneas aquelas coisas que existem no mesmo “agora”. Então, se o mesmo “agora” for o mesmo ao longo de todo o percurso do tempo, devemos admitir que coisas que existiam há vinte anos seriam simultâneas com as coisas que existem hoje. E isso não parece verdade. Logo, o “agora” não permanece sempre o mesmo.

Essas são as dificuldades que o Estagirita identifica relacionadas ao tempo. Entretanto, alerta ele, muito pouco se fez para tentar resolvê-las de forma adequada. No desenrolar do tratado, o filósofo pretende colocar luz sobre tais questões.

O próximo ponto discutido é essencial ao nosso debate: como o tempo se relaciona com o movimento. Essa discussão será retomada em outras partes da *Física*, porém seu cerne mais básico é exposto no livro IV. Aristóteles termina o capítulo 10 expondo dois pontos: (i) o tempo não é o movimento e (ii) não existe tempo sem movimento. Podemos argumentar a favor de (i) de dois modos:

- a) O movimento está **somente** naquilo que é mudado ou no lugar onde está aquilo que é mudado; O tempo está em **todo lugar** e em **todas as coisas**. Logo, tempo não é o movimento.
- b) O movimento pode ser ou mais rápido ou mais lento. Já o tempo não se comporta dessa forma. Ele passa sempre da mesma maneira e isso se percebe de forma intuitiva.

Assim, tanto de (a) quanto de (b) Aristóteles conclui que (i) **o tempo não é o movimento**.

O argumento para provar que: (ii) não existe tempo sem movimento se apoia na seguinte premissa: quando não percebemos movimento e mutação, também não percebemos o tempo. Um sujeito “x” em coma por anos, por exemplo, ao acordar demora a acreditar que todos esses anos se passaram. Ele não percebeu nenhuma mudança e, por isso, acreditou que o tempo não tinha passado. Ou seja: quando não percebemos as mudanças temos a impressão de vivermos num mesmo “agora”. Logo, não existe o tempo sem o movimento.⁴

Depois de expor algumas dificuldades sobre o tempo e argumentar sobre sua relação com o movimento (a saber: que tempo não é o movimento, mas não existe sem o último), Aristóteles passa a se preocupar – até o final do livro IV - em conseguir uma definição mais precisa a respeito de seu objeto de investigação. Para isso, ele elabora uma sequência de considerações que levam à definição de tempo. Tais considerações também têm o intuito de, uma a uma, suprimir as dificuldades que citamos no início do parágrafo, na medida em que só chegaremos à definição e compreensão do objeto analisado quando definirmos como ele existe e como o “agora” o constitui.

⁴ Esse argumento até hoje suscita muita discussão entre os comentadores, porém não é de nosso interesse trazer à tona tais discussões, já que o intuito do capítulo não é fazer uma análise crítica das noções apresentadas por Aristóteles, mas sim expor tais noções da maneira que o filósofo as apresentou na *Física*.

Eis, então, as cinco considerações:

A primeira consideração diz que **o tempo pertence ao movimento**, e parece intuitiva. Sentimos tempo e movimento conjuntamente. Quando estamos no completo breu, por exemplo, sem possibilidade alguma de notarmos com nossos sentidos o movimento dos corpos externos, ainda assim sabemos que o tempo passa, pois temos a nítida presença da mudança dos pensamentos e imagens em nossa alma. Logo, quando se percebe o tempo, se percebe o movimento e vice-versa. Como foi provado anteriormente que o tempo **não é** o movimento, conclui-se que o tempo **pertence** ao movimento.

Ora, como o tempo é percebido? Não é necessária a percepção das coisas externas para percebermos o tempo, visto que mesmo na escuridão total sabemos que o tempo passa. E como sabemos que o tempo passa? Parece ser através da mudança de nossos pensamentos e sentimentos da alma. Assim, não parece possível que percebamos o tempo sem que percebamos o movimento. Logo, podemos dizer que o tempo não está necessariamente ligado à mudança das coisas externas, mas está necessariamente ligado ao movimento. Ou seja: Se não é possível perceber o tempo sem perceber o movimento, então o tempo necessariamente pertence ao movimento.

A segunda consideração afirma que a continuidade do tempo deriva do movimento e da magnitude. Para chegarmos a essa conclusão precisamos, inicialmente, aceitar que o primeiro de todos os movimentos é o movimento de deslocamento e que o tempo é consequente desse primeiro movimento. Ou seja: para investigar o tempo, precisamos investigar o movimento de deslocamento. Como toda magnitude é contínua, o movimento precisa ser consequência da magnitude em sua continuidade. Ou seja: como toda magnitude é contínua, o movimento é também ele contínuo. Logo, como o tempo é consequente do movimento de deslocamento, faz-se também contínuo. Em poucas palavras: a continuidade do tempo deriva da continuidade do movimento que deriva da continuidade da magnitude.

A terceira consideração diz que o antes e o depois vêm em primeiro lugar em relação ao lugar e à magnitude. Podemos concordar que a magnitude é uma quantidade que ocupa lugar, que tem posição no espaço. E o antes e o depois pertencem à natureza da posição. Logo, há um antes e um depois na magnitude. E já que existe antes e depois na magnitude, é necessário que no movimento também exista um antes e depois. Consequentemente, é preciso existir um antes e depois no tempo, pois o movimento e o tempo se relacionam.

A quarta consideração afirma que o tempo é consequente do movimento na medida em que este apresenta antes e depois. Ora, diz o Estagirita, isso fica claro na medida em que conhecemos ambos conjuntamente, quando percebemos o tempo no movimento. Todavia, esse conhecimento do tempo apenas se dá quando distinguimos o movimento determinando-lhe um antes e um depois. Isto é: dizemos que o tempo passa quando percebemos um antes e um depois no movimento. Logo, podemos afirmar que o tempo é consequente do movimento na medida em que este apresenta um antes e um depois.

A quinta consideração é claramente a mais importante, pois ela –como consequência das outras quatro– dá a **definição do tempo**. O argumento desenvolve-se da seguinte forma: nós determinamos (e percebemos) a existência do tempo quando tomamos duas partes do movimento com algum meio entre eles. Isto é: percebemos o tempo numerando o antes e o depois no movimento. E, quando não sentimos um “agora” (em outras palavras: quando não distinguimos um antes e um depois) não parece que o tempo passa, porque não há movimento. Todavia, quando tomamos um antes e um depois e os numeramos, identificamos o tempo e dizemos que ele passa. Logo, conclui Aristóteles, podemos definir o tempo como o **número do movimento em relação ao antes e depois**. Dessa definição fica claro, mais do que antes, que **o tempo não é movimento, mas se segue do movimento na medida em que esse último é numerado**.

Mas o que significa dizer que o tempo é o número do movimento em relação ao antes e depois? Ou melhor: em que sentido o tempo pode ser entendido como um número? Ora, o número existe de duas maneiras: i. a primeira trata de um número quando em ato, isto é: quando numerando algo. Por exemplo: os quatro gatos eram pretos; ii. a segunda é aquela pela qual existe um número tomado absolutamente. Por exemplo: dois. O tempo, quando identificado com o número do movimento em relação ao antes e depois, pertence ao primeiro modo, é um número quando numerando. Logo, o tempo é uma quantidade contínua por causa da coisa enumerada.

Após dar a definição do tempo e explicá-la, Aristóteles passa a refinar a definição fazendo observações sobre o “agora” e a relação **tempo-movimento**. Começaremos pelas considerações a respeito do “agora”.

Aquilo melhor conhecido no tempo, diz o Estagirita, é o “agora”. A explicação se dá por meio de uma analogia: como o movimento é conhecido por aquilo que é movido, e o movimento de deslocamento por aquilo que é movido de lugar, o tempo é –da mesma maneira– conhecido através do “agora”. E, mais forte, o tempo e o “agora” não existem

um sem outro. Outra vez a explicação (fraca) vem por meio de uma analogia: como o movimento de deslocamento e o que é movido coexistem conjuntamente, também o tempo e o “agora” não existem um sem o outro. Todavia, o “agora” não é parte do tempo. Como aquilo pelo qual o movimento se observa, que é certa disposição do objeto móvel, não é parte do movimento, também o “agora” não é parte do tempo.

Devemos perceber que da mesma forma que se conhece o movimento pelo tempo, se conhece o tempo pelo movimento. E isso decorre do fato deles serem definidos um pelo outro. O tempo determina o movimento, pois ele é o número do movimento, como já dito anteriormente. Entretanto, em alguns momentos, nós percebemos a quantidade do tempo através do movimento. É dessa forma que dizemos que o movimento determina o tempo. Ou seja: quando conhecemos a quantidade de tempo, mas não o movimento, o primeiro determina o segundo. Do mesmo modo quando ocorre o inverso: percebemos o movimento, mas desconhecemos a passagem do tempo.

Como já indicamos: o movimento está no tempo, como que fazendo parte dele. As demais coisas, por sua vez, estão no tempo e são medidas por ele por sua existência ou por sua duração, e não por pertencerem ao tempo. Todavia, aquilo que sempre existe, que é eterno, está –seja de uma maneira ou outra- no tempo? A explicação de Aristóteles apela uma analogia: quando uma coisa está no tempo como o numerado está no número, é necessário que possa haver um tempo maior do que qualquer coisa que esteja no tempo, justamente como pode haver um número maior do que qualquer coisa que seja numerada. Ou seja: as coisas que estão no tempo precisam estar completamente contidas nele. Da mesma forma, as coisas que estão no lugar x, precisam estar completamente incluídas dentro do lugar x. Todavia, as coisas que sempre existem não estão contidas dentro do tempo como naquilo que as excede. E, além disso, como medir a duração dessas coisas, dado que elas duram até o infinito, o qual de forma alguma pode ser medido? Logo, aquelas coisas que existem sempre, por existirem sempre, não estão contidas no tempo.

Também podemos afirmar que tudo que está no tempo sofre alguma alteração feita por ele. Isso pode ser mostrado através de um argumento que apela para a observação do mundo em que vivemos: com o passar do tempo as coisas enfraquecem, envelhecem e, no caso específico das pessoas, o passado vai sendo esquecido, apagado. Já o contrário não acontece: ninguém recupera a juventude com o passar dos anos, as coisas materiais não se renovam. Logo, podemos atribuir a corrupção ao tempo, mas não a geração.

A última colocação sobre tempo-movimento diz respeito ao porquê da impressão de o tempo estar em todo lugar. Ora, o tempo é um acidente do movimento, na medida em que é número do movimento. Todavia, não se faz necessário que todos os corpos estejam em movimento para que o tempo lhes seja como um acidente, visto que o tempo é conjunto com o movimento, seja ele atual ou potencial, já que o tempo não é apenas medida do movimento, mas também do repouso (Ora, o repouso não é a negação do movimento, mas a sua privação. Um ser em repouso é um ser móvel privado –temporariamente- de movimento). Logo, onde pode existir movimento (potencial ou atual), existe tempo. E em tudo que existe há ao menos movimento potencial de deslocamento, pois todas as coisas se encontram em algum lugar. Segue-se disso que o tempo está em todo o lugar.

1.5. O livro VIII da Física e seu papel central

O Livro VIII da *Física* de Aristóteles provocou inúmeros debates no período medieval. Com efeito, nessa obra, Aristóteles defende a eternidade do tempo e do movimento, teses que não podem ser aceitas por pensadores como Maimônides e Tomás de Aquino. De fato, Maimônides pretende corrigir Aristóteles, mas atribui os erros não ao próprio Estagirita, mas a sua interpretação por pensadores árabes, notadamente Avicena. Para o filósofo árabe, aceitar as noções de tempo e movimento defendidas pelos aristotélicos implica em refutar a Teoria da Criação do Mundo, o que vai contra os ensinamentos dos dogmas religiosos da Torá. Dito isso, é fácil compreender porque foi necessário percorrermos, inicialmente, os livros III e IV, onde as noções de movimento e de tempo são apresentadas. Basta agora, adentrarmos na exposição da argumentação aristotélica do livro VIII, a qual se encarrega de defender a eternidade tanto da noção de tempo quando da noção de movimento.

O Livro VIII ocupa quase um quarto da *Física*, e discute-se a possibilidade de constituir um tratado independente, o qual teria sido adicionado posteriormente com os escritos físicos. Aristóteles, nesse livro, pretende investigar a natureza do primeiro motor, do primeiro movimento e do primeiro objeto móvel, enquanto tomando como verdadeira a afirmação de que algumas coisas são sempre imóveis, outras estão sempre sendo movidas e outras podem às vezes serem movidas e às vezes estarem em movimento. Entretanto, preliminarmente a isso, investiga a questão da eternidade do movimento. E esse é, conseqüentemente junto com a eternidade do tempo (afinal, como já expomos anteriormente, o tempo é o número do movimento), nosso foco nesse subcapítulo. Passemos, então, à apresentação do problema.

É importante ressaltar que a investigação a qual Aristóteles parte não diz respeito sobre a eternidade de algum movimento, mas sim se, universalmente, em algum tempo pôde ter havido coisa alguma em movimento. Ou seja: busca o Estagirita investigar o movimento em geral e acerca disso se perguntar se o movimento -em algum tempo- começou a ser (sendo que antes disso não havia movimento algum) e se -em algum tempo- ele cessará (sendo que depois disso nada será movido). Ou, ainda, se o movimento nunca começou e nunca cessará, pois sempre foi e sempre será.

Passemos à prova aristotélica da eternidade do movimento, que possui dois argumentos distintos, os quais, no fim, se completam. O primeiro vem a ser: se pensamos que o movimento não existe eternamente, então deve acontecer uma das seguintes hipóteses:

(a) Os objetos móveis e as potências motoras foram criadas em algum tempo -sendo que antes desse elas não existiam- e então entraram em movimento.

(b) Os objetos móveis e as potências motoras existiam num estado eterno de descanso antes de começarem a se mover.

Se dissermos que (a) os objetos móveis e as potências motoras foram criadas, então devemos dizer que antes da mudança que é tomada como primeira, ocorreu outra mudança e movimento, de acordo com os quais foi criado o objeto móvel que foi movido. E isso se dá dessa forma porque tudo que vem a ser, vem a ser através de algum movimento ou de alguma mudança. O movimento pelo qual o objeto móvel vem a ser é anterior à mudança pelo qual o objeto móvel é movido. Logo, antes da mudança considerada primeira há outra mudança. E assim *ad infinitum*, sendo que não podemos dizer que o movimento teve início, pois antes desse movimento dito inicial havia outro e assim sucessivamente. Em poucas palavras: para Aristóteles a opção (a) é contraditória, porque um objeto não pode se mover antes de começar a existir, e o ato de vir à existência já é em si um movimento, de modo que o primeiro movimento exige um movimento anterior, isto é: o ato de vir à existência.

Se dissermos, entretanto, que (b) os objetos móveis e as potências motoras sempre existiram, apesar do movimento não existir, isso só pode resultar em absurdo, afinal: se há qualquer objeto móvel, deve haver movimento. Logo, conclui Aristóteles, **o movimento é eterno.**

O segundo argumento aristotélico para provar a eternidade do movimento parte da afirmação de que se o tempo é eterno, então o movimento precisa -também- ser eterno, afinal: não pode existir um antes e um depois a menos que exista o tempo e não pode existir

tempo a menos que exista movimento. Logo, se o tempo é eterno, o movimento também é eterno e basta, assim, demonstrar a eternidade do tempo para provarmos a eternidade do movimento.

Que o tempo é eterno podemos demonstrar da seguinte maneira: é impossível dizer ou pensar que existe tempo sem o “agora”. O “agora” é um intermediário, que apresenta duas naturezas: tanto de início quanto de fim. Para qualquer tempo que se tome, seu extremo em cada lado é um “agora”. Logo, em cada lado de cada tempo determinado, deve sempre existir um outro “agora”, formado também de início e fim. Caso contrário, o primeiro “agora” não seria fim e o último “agora” não seria um “início”. Dessa forma, parece que o tempo precisa ser eterno. E sendo o tempo eterno, **o movimento é também eterno.**

Com o primeiro argumento sobre a eternidade do movimento, podemos concluir apenas que o movimento nunca começou. Com o segundo argumento acerca da dependência do tempo com o movimento, entretanto, a conclusão vai mais longe: **não apenas o movimento não tem um começo como também nunca há de cessar.**

Dessa forma, pretende Aristóteles ter provado a eternidade do tempo e do movimento. O próximo passo do filósofo grego é provar que tudo que é movido é movido por outra coisa. A conclusão final será, então, que se tudo que é movido é movido por outra coisa, bem como o movimento é eterno, deve haver algo que transmite movimento sem ele próprio ser movido. Caso contrário, haveria uma regressão infinita de motores, o que é absurdo (para o Estagirita é um axioma que regressões infinitas são impossíveis). Será esse algo que transmite movimento sem ele próprio ser movido o primeiro motor, eterno, indivisível, sem partes e imensurável. Entretanto, basta a nós termos exposto os argumentos que dizem respeito, especificamente, à eternidade do tempo e do movimento, pois essas noções que serão alvo de críticas de Maimônides, filósofo que defende a Teoria da Criação *ex nihilo*.

II. MAIMÔNIDES, CRIAÇÃO VERSUS ETERNIDADE

2.1. O Guia dos Perplexos, sua forma e seu propósito

Maimônides iniciou sua grande obra em 1185, com 47 anos, e finalizou-a por volta de 1190, com 52 anos. O Guia dos Perplexos é o terceiro e último volume da trilogia iniciada pelo Comentário da Mishná e seguido pelo Mishnê Torá. O Guia é visto como sua obra da maturidade, e tem o intuito de analisar as relações entre a filosofia de Aristóteles e dos peripatéticos -seus seguidores- com o texto bíblico da Torá, fazendo com que a razão possa ser aplicada às Escrituras. A obra possui três partes. A primeira trata dos segredos das Escrituras - em especial dos atributos de Deus e suas correlativas interpretações. A segunda versa sobre a Teoria da Criação (apresentado na Torá) e Maimônides mostra ser esta superior à Teoria da Eternidade do Universo defendida por Aristóteles. A terceira examina as correntes filosóficas místicas islâmicas, a conduta do homem perante os mandamentos das leis judaicas.

A forma de discurso do Guia é muito peculiar. Maimônides não chama a obra de livro ou ensaio, mas sim de *maqala*, palavra árabe que significa declaração ou enunciado. Seu objetivo aqui é evidenciar que o Guia tem um discurso e um estilo íntimo, com a proposta de ser um diálogo entre ele e o leitor. Por possuir esse caráter de discurso oral, a mensagem da obra não está condensada de forma organizada, mas sim espalhada por seus capítulos e cabe ao leitor ter –inicialmente– uma visão geral da obra, para então formar uma explicação coerente da teoria. Muitos comentadores consideram o Guia uma obra esotérica, dada sua natureza obscura e sua maneira não objetiva e clara de expor as teorias. Maimônides parece ter consciência disso, pois aconselha os leitores que a obra deve ser lida com extremo cuidado e que nada ali deve ser considerado arbitrário.

Devemos também atentar ao propósito geral do Guia. Ao escrevê-lo, Maimônides deseja iluminar e trazer certa paz e tranquilidade ao corpos e as almas. Ao analisar

as relações entre a filosofia de Aristóteles com o texto da Torá, ele pretende ensinar algumas verdades filosóficas sem prejudicar o seu compromisso religioso. Para o filósofo árabe, a filosofia não precisa destruir concepções e crenças religiosas. Elas podem, em certa medida, ser conciliadas. A religião pode transformar as verdades abstratas da filosofia em imagens e símbolos, de forma a facilitar sua compreensão. Entretanto, a religião não deve ser vista como mera representação mítica das verdades racionais, visto que ela também assume que a ciência chega ao seu limite. Para Maimônides, a inteligência humana é limitada, a razão não é capaz de dar conta do universo como um todo. O filósofo acreditava que além da razão há um mistério transcendental, algo que deixa seus rastros através da beleza e da harmonia da natureza.

O Guia, assim, deseja incentivar os seres humanos a se tornarem humanos melhores através da razão e de uma vida de sabedoria e, como ele mesmo diz no Guia: “não é possível amar Deus na ignorância”⁵. Maimônides deseja com a obra que as pessoas aprendam a contemplar a harmonia do universo e a presença divina em qualquer lugar. Para ele, o mundo ordinário é transformado por pequenos momentos de revelação e devemos estar atentos para identificar, sentir e compreender esses momentos. De forma mais ampla, Maimônides diz-nos que o seu objetivo global é remover certa confusão da parte dos leitores intelectualmente sofisticados que estão comprometidos com leitura da Bíblia à luz das ideias filosóficas. Seu trabalho é escrito para permitir tal leitor a compreender os significados, muitas vezes ocultos, que podem ser encontrados nos textos bíblicos.

A forma de discurso do Guia e seu propósito são complementares. Ao construir sua obra em forma de diálogo íntimo com o leitor, Maimônides também buscava evidenciar o objetivo da obra: trazer paz aos corpos e às almas e iluminar a razão.

2.2. As Fontes do Guia

Muitas fontes utilizadas por Maimônides são citadas por ele mesmo no Guia, enquanto outras ele menciona nas cartas enviadas ao seu tradutor hebraico, Samuel Ibn Tibbon. Aristóteles está no topo da lista dos seus mestres filosóficos, sendo o Estagirita descrito no Guia como “o chefe dos filósofos”⁶. Mas como Maimônides mesmo ressalta ao escrever para Samuel: Aristóteles precisa ser estudado com a ajuda de comentadores, sendo os mais indicados Alexandre de Afrodísia, Timístio e Averróis. Até hoje não se tem absoluta certeza quais obras aristotélicas foram lidas por Maimon, porém é certo que muito do seu conhecimento de

⁵ GP 3-51

⁶ “Não será abordada a opinião de nenhum filósofo além de Aristóteles; Se for o caso de termos objeções ou dúvidas fundamentais, isso será em um nível bem mais elevado do que seria se comparado a outros oponentes de nossos princípios fundamentais.” GP, 2:14

Aristóteles partiu da leitura de resumos árabes. É também importante ressaltar que Maimônides não tinha conhecimento de grego, por isso parece correto acreditar que seu acesso à filosofia grega tenha se dado exclusivamente por meio de traduções árabes; Ou seja: de forma indireta.

Através de alguns tratados de Alexandre traduzidos para o árabe, Maimônides acabou por conhecer mais da teoria aristotélica. O tratado *On Providence* (também conhecido como *On Governance*) expressa a visão, agradável a Maimônides, que Aristóteles acreditava em uma providência divina a qual coubera apenas as esferas celestes e as espécies de seres existentes, e não sobre os indivíduos por si só. Já o tratado *Principles of the All* vem a suportar a ideia de Maimônides de que Aristóteles não estava convencido da natureza demonstrativa das suas provas para a eternidade do universo, afirmação essa que vai facilitar ao pensador árabe, na segunda parte do Guia, defender seus argumentos para a possibilidade da criação.

Quando voltamo-nos aos filósofos islâmicos, entretanto, vemos uma história diferente. Maimônides teve uma relação um pouco mais clara com as obras de Alfarabi, Ibn Sina, Averróis e Ibn Bâjja. Mesmo quando Maimon não menciona suas fontes ou a teoria que o inspirou, é possível fazer uma aproximação com algum desses filósofos. A questão que fica, porém, é até que ponto podemos aproximá-los.

Alfarabi é o filósofo árabe mais citado no Guia e também aquele que Maimônides parece ter lido com mais atenção. Por seus inúmeros comentários e tratados sobre o trabalho de Aristóteles e por ter influenciado a filosofia medieval judaica em muitos campos ele foi considerado por muitos como o “segundo Aristóteles”. Para Alfarabi a religião é subordinada à filosofia. Os dogmas religiosos são um instrumento humano pelo qual a sociedade se organiza, onde as narrativas dos cânones religiosos atuam como símbolos e parábolas das verdades filosóficas. Interpretado dessa maneira, os ensinamentos de Alfarabi parecem ter sido utilizados e, mais do que isso, explicados no Guia.

Julgamentos sobre a influência de Averróis em Maimônides são complicados. Sabemos que Maimônides tem grande consideração por Averróis, pois, como diz a Ibn Tibbon, ele é um dos comentadores cruciais para compreender a doutrina aristotélica. Tanto Averróis quanto Maimônides são grandes admiradores de Aristóteles e consideram o papel da filosofia relevante. O Estagirita e Averróis defendiam a mesma concepção de Deus, entretanto não é esse Deus que Maimônides deseja endossar no Guia. Não é claro quanto Maimônides leu de Averróis enquanto escrevia o Guia, principalmente porque em nenhum momento Averróis é mencionado na obra. Mesmo assim, comparações entre ambos são inevitáveis.

Ibn Bajja, no Ocidente conhecido como Avempace, foi um dos primeiros filósofos de Andaluz. Seu nome é mencionado no Guia cinco vezes e se faz importante por ter contribuído com Maimônides nas concepções acerca do intelecto, das questões da astronomia e nos ensinamentos da metafísica de Aristóteles.

Ibn Sina, Avicena na forma latina, foi bastante influente entre os filósofos judeus anteriores à Maimônides, entretanto este não se refere a ele em nenhum momento no Guia. Em uma carta escrita à Ibn Tibbon, Maimônides diz serem as obras de Avicena úteis, mas de difícil compreensão. Recentemente muitos comentadores começaram a investigar possíveis ideias avicenianas nas obras de Maimônides, porém ainda pouco se sabe e muito parte da especulação. Uma teoria que começa a ser razoavelmente aceita, e que é de interesse crucial para essa monografia, é a de que Maimônides, ao acreditar estar lendo as obras de Aristóteles, estava lendo comentários de Avicena às obras aristotélicas. Tal tese traz consequências importantes às provas e contraprovas acerca da Teoria da Criação defendida pelo filósofo árabe.

É possível, já que Maimônides teve acesso direto ou indireto a muitas obras gregas e árabes, que diferentes filósofos tenham o influenciado de alguma maneira ao compor o Guia. Porém ele não cita nenhum outro nome no livro e nem nas cartas enviadas a seu tradutor Ibn Tibbon.

Outra fonte, tão ou mais importante que a filosófica, é a religiosa, extraída das palavras da Torá. Antes de ser um filósofo, Maimônides é um seguidor do monoteísmo. Criado nos dogmas da fé judaica, acredita que os ensinamentos da Torá são um ponto de partida para o conhecimento do homem e do mundo. Na segunda parte do Guia, retalho do tratado que objetivamente nos interessa, ao tratar da questão que envolve a contraposição entre a criação e a eternidade, Maimônides deixa claro em argumentos que é na Torá que encontra evidências da possibilidade da criação. Como um homem guiado pela fé, acredita e confia no que a Torá tem pra lhe dizer e a partir dela busca suas fontes de argumentação. Não parece errado afirmar que, contra intuitivamente, é através da fé que Maimônides encontra caminho para a filosofia.

A segunda parte do Guia, a qual nos é de maior interesse nesse capítulo, traz as provas e contraprovas da criação. Maimônides expõe ali muito da teoria aristotélica. A discussão sobre o quanto dali vem diretamente das obras *Física* e *Metafísica* do filósofo grego e o quanto vem de comentadores como Alexandre, Avicena e Averróis é grande. Isso é de extrema importância porque muito do que foi dito sobre as obras aristotélicas pelos comentadores peripatéticos são teses interpretadas e não uma simples reprodução das ideias de

Aristóteles. Ou seja: Maimônides pode argumentar a favor da Teoria da Criação partindo de interpretações não fiéis às teses aristotélicas.

2.3. A Segunda Parte do Guia, Criação Versus Eternidade

O maior desafio para Maimônides – e também para os seus leitores- se encontra na segunda parte da obra, a qual deseja demonstrar a unicidade e incorporealidade de Deus e, principalmente, que esse mesmo Deus é o Deus da criação e da revelação. Para atingir esse fim, Maimônides precisa argumentar que as obras do seu mestre maior Aristóteles, *Física* e *Metafísica*, não contradizem tal objetivo. O caminho trilhado pelo filósofo árabe consistirá, de início, em analisar vinte e seis premissas de Aristóteles e seus seguidores⁷. Após essa análise, Maimônides conclui que concorda com todas as proposições menos uma, a saber: aquela que assume a **eternidade do tempo e do movimento, ou seja, que assume a eternidade do mundo como um todo**. A forma encontrada por Maimon para conciliar as palavras da Torá e a filosofia é aceitar tal premissa como um argumento *a fortiori*: se é possível provar a existência de Deus dentro de um mundo eterno, então é possível provar sua existência dentro de um mundo criado.

Na primeira parte do Guia 2, após apresentar e analisar as vinte e seis proposições aristotélicas, Maimônides se ocupa em defender a unicidade e incorporealidade de Deus. É só no capítulo 13 que ele inicia a discussão sobre a Teoria da Criação versus a Teoria da Eternidade. Essa discussão vai se prolongar por 18 capítulos, findando no 31º. É importante notar que não interessa a Maimônides provar sua teoria, nem refutar a teoria aristotélica. Basta para ele demonstrar que a teoria da criação é tão plausível quanto a teoria da eternidade. Ao conseguir isso, argumentará a fim de mostrar que a primeira é mais provável que a última.

São apresentadas por Maimônides três alternativas acerca da origem do mundo para aqueles que creem em Deus⁸:

- i) A teoria da Torá, segundo a qual Deus criou o mundo do nada em um ato livre e espontâneo no primeiro momento da história. No início apenas havia Deus e nada mais. Então, do nada puro e absoluto, Ele produziu todas as coisas existentes tais

⁷ Essas premissas com as quais o filósofo árabe concorda (a saber: que envolvem a impossibilidade de uma magnitude infinita) podem ser encontradas, segundo Maimônides, nas obras aristotélicas *Física* e *Metafísica* e nos seus comentários. Ele não é específico sobre quais comentários são esses. Presume-se, ao analisar o conteúdo dessas premissas (as quais tratam das concepções de mudança, potência e atualidade, tempo, movimento, essência e acidente, matéria e forma, e causalidade), que muitas não estão ao alcance do leitor nas obras de Aristóteles, mas sim apenas na interpretação do comentadores árabes, como Averróis, Alfarabi, Avicena, Algazali e Ib Bajja.

⁸ O Guia não tem como intuito convencer os descrentes. Todo o pensamento do filósofo judeu é baseado na sentença de que o mundo depende de Deus. A dúvida que rege a obra, entretanto, é de como essa dependência se dá.

como são hoje, por Sua própria vontade. Segundo essa teoria, também o tempo pertence às coisas criadas, pois depende de um acidente sobre as coisas que se movem, ou seja: depende do movimento. Podemos chamar essa teoria de criação *ex nihilo* e criação *de novo*. Criação *ex nihilo* pois afirma 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 criação *de novo* porque o tempo e o movimento foram trazidos à existência juntos, no primeiro instante da criação (e, assim, da história) não fazendo sentido se perguntar o que Deus fazia antes disso. Assim, a teoria de Moisés caracterizada como sendo tanto *ex nihilo* como *de novo* está comprometida não só com o livre arbítrio, mas também com uma separação radical entre as coisas criadas e o Criador. Se ela é verdadeira, apenas Deus é eterno e responsável exclusivamente pela criação. Como bem disse Kenneth Seeskin, “não somente Maimônides está defendendo a ideia de uma religião que envolve mandamentos e revelação, como ainda defendendo uma rigorosa visão do Monoteísmo”⁹

- ii) A teoria platônica e teoria islâmica dos *mutakálemim*, segundo a qual Deus criou o universo a partir de uma matéria pré existente. Segundo essa teoria é impossível que Deus produza tudo do nada ou reduza tudo a nada. Isto é, é impossível que um objeto consistente de matéria e forma pudesse ser produzido quando a matéria era absolutamente inexistente. Para os defensores dessa teoria, Deus produzir algo do nada ou reduzir algo a nada é o mesmo que dizer que Deus pode criar coisas contraditórias. Podemos chamar essa teoria de criação *de novo* (pois o tempo só passou a existir no momento da criação divina), entretanto não de *ex nihilo* (porque havia uma causa material anterior à criação).
- iii) A teoria de Aristóteles e dos seus seguidores; Da mesma forma que os adeptos da segunda teoria, Aristóteles afirma que um objeto corpóreo não pode ser produzido sem uma matéria corpórea. Entretanto, para ele, o universo em sua totalidade nunca foi diferente do que é hoje e nunca mudará. Os céus não são sujeitos à geração e à corrupção e o tempo e o movimento são eternos, não possuindo começo nem fim. O mundo sublunar tem sido sempre o mesmo e isso se dá porque a matéria prima é eterna e participa sucessivamente da combinação de diferentes formas. Essa organização, tanto terrena quanto celeste, nunca é interrompida ou perturbada. Ou seja, a terceira alternativa não é nem *ex nihilo* e nem *de novo*. Segundo Maimônides,

⁹ Kenneth Seeskin, *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*, pg 75.

Aristóteles também afirma que considera impossível para Deus alterar Sua vontade ou ainda conceber um novo desejo, e que o mundo foi produzido por Ele, na sua totalidade, por Sua vontade¹⁰. A consequência mais direta disso seria a interpretação de que o mundo sempre existiu e sempre existirá na forma atual. Assim, podemos dizer que a terceira teoria sustenta a **que o mundo tem sido o mesmo desde sempre e nunca deixará de sê-lo. Ou seja: o mundo é eterno.**

As interpretações feitas por Maimônides das teorias de Moisés, Platão e Aristóteles ainda estão em aberto. Muitas passagens no Gênesis podem ser interpretadas tanto de um ponto de vista da criação *ex nihilo* e *de novo*, quando apenas da criação *de novo*, como no caso da primeira sentença de *Gênesis* “No início, Deus criou os céus e a terra”. Sobre isso, Maimônides diz que de fato há a possibilidade de diferentes interpretações, mas que é mais razoável concordar que o Genesis está comprometido com a criação *de novo* e *ex nihilo*. Platão realmente fala em um força criadora – o Demiurgo –, porém não se sabe se, com isso, ele está se referindo à criação em um sentido bíblico. Em relação a Aristóteles, também não há evidência nenhuma de que ele acreditava na emanção, principal tese da terceira alternativa. Como já foi dito anteriormente, muito do que o Maimon leu da teoria aristotélica veio dos intérpretes árabes e aqui não é diferente: percebe-se a clara influência das interpretações de Alfarabi e Avicena no trabalho aristotélico do filósofo judeu.

Essas seriam, então, as alternativas acerca da origem do mundo oferecidas e aceitas por aqueles que acreditam na existência de Deus, ou da Primeira Causa – no caso dos filósofos. Tais teorias podem ser expostas facilmente do seguinte modo: aquela que defende a criação *de novo* e *ex nihilo*, aquela que defende a criação *de novo* porém não *ex nihilo* e aquela que defende a emanção eterna, nem *de novo* e nem *ex nihilo*. Maimônides se ocupará em quase

¹⁰ É importante lembrar que na Idade Média a questão da eternidade do mundo estava diretamente ligada às questões sobre Deus. Se o mundo não é eterno porém foi trazido à existência, isso é razão considerável para concluirmos que havia um agente responsável por este vir a ser e, então, que este agente pode agir de maneira espontânea. Ou seja: podemos disso concluir que o mundo é produto da vontade divina. Por outro lado, se o mundo tem existido desde sempre, então mesmo que Deus possa ser responsável por sua existência, Deus não pode agir de maneira espontânea. Em outras palavras: Deus deve sempre estar fazendo a mesma coisa. Se formam, então, duas diferentes concepções de Deus. Na primeira concepção, além de termos um Deus que trouxe o mundo à existência, também há a possibilidade de milagres, revelação e redenção. Já na segunda concepção, isso não é possível. Afinal, um Deus que não pode fazer nada diferente é regado pela necessidade e não pode ter uma vontade no sentido usual da palavra. Maimônides confunde o Deus aristotélico com o Deus de seus intérpretes árabes, notadamente Avicena. O deus de Aristóteles é o primeiro motor. Ele não afeta o mundo, mas as coisas do mundo que vão em sua direção. Já o Deus aviceniano influi no mundo. Tudo que ele pensa acaba por ser inserido no mundo. Ou seja: para o Deus aviceniano não há possibilidade, já que tudo que ele pensa existe. Logo, esse Deus não é livre, afinal não pode escolher se deseja ou não fazer o que pensa. Nega-se, com esse Deus, a liberdade divina. Se Maimônides não tivesse cometido essa confusão, muito provavelmente sua interpretação e sua teoria precisariam ser pensadas de forma diferente.

todo o restante da segunda parte do Guia discutindo sobre a teoria aristotélica da Eternidade do Mundo.

É importante notarmos por que é a alternativa aristotélica da Eternidade do Mundo, e não outra, a teoria escolhida pelo filósofo judeu como opositora. Como vimos, de acordo com Maimônides, Aristóteles acreditava que o mundo é eterno e que sempre existiu na forma em que existe hoje. Essa última afirmação – sempre existiu na forma em que existe agora – tem uma importância especial. A interpretação de Maimônides da teoria platônica é que a estrutura do mundo foi imposta por Deus durante a criação, mesmo que o componente material do mundo é eterno. Dessa forma, a vontade divina está assegurada na visão platônica. O mesmo não ocorre na visão aristotélica, já que ele nega tanto a criação *ex nihilo* quanto a criação *de novo*. Ou seja: se aceitarmos a posição aristotélica da maneira que Maimônides a interpreta, teremos também que aceitar que a posição aristotélica entende a criação como dependência eterna de Deus. E dessa forma tal posição constitui o oposto da teoria de Moisés, defendida por Maimônides. O cerne da posição aristotélica pode ser resumido em um princípio encontrado em várias obras do Estagirita¹¹: tudo que é eterno é necessário. Disso podemos extrair a seguinte sentença: se a forma do mundo sempre foi e sempre será como é hoje, então isso é necessário e nenhuma outra forma é possível. Ou seja, a posição aristotélica interpretada por Maimônides – e muitos outros filósofos árabes- não admite a livre escolha divina. Dito isso, parece mais fácil compreender porque Maimônides vai se ocupar em muitos capítulos da segunda parte do Guia para refutar a concepção aristotélica que defende a teoria da Eternidade do Mundo como a mais plausível.

O filósofo judeu, então, procurará alguma forma de objetar a terceira alternativa. Entretanto, ele mesmo deixa claro que não considera possível oferecer objeções fortes à teoria porque seu conhecimento sobre Deus é restrito demais, o que o impede de saber de que maneira Deus é responsável pelo mundo. Assim, só restaria a Maimônides se posicionar favoravelmente àquela teoria escorada por sua fé¹², a saber: a da criação *ex nihilo* e *de novo*, a teoria de Moisés.

2.4. Os Argumentos Aristotélicos para a Eternidade do Mundo e suas Refutações por Maimônides

¹¹ Física 203b – 29; Metafísica 1050b8 – 15; Da Geração e Da Corrupção 338a 1-4

¹² Kenneth Seeskin, no capítulo Metaphysics and Its Transcendence do *The Cambridge Companion to Maimonides*, evidencia o peso dessa afirmação ao notar que “alguns tomam isso como uma declaração honesta de sua situação, enquanto outros tomam como um sinal de que ele não aceita a posição de Moisés e, secretamente, favorece Aristóteles”.

2.4.1. Os Argumentos Aristotélicos para a defesa da Eternidade que derivam da Natureza do Mundo

Podemos considerar que o objetivo central de Maimônides no Guia é defender um Deus que criou o mundo. E essa defesa vem, inicialmente, no apontamento de falhas ou deficiências nas provas daqueles que defendem a eternidade. Em GP¹³ 2,14 é apresentada uma coletânea de argumentos que defendem um mundo eterno, argumentos esses baseados em concepções aristotélicas.¹⁴ As provas para a eternidade do mundo podem ser divididas em dois grupos: aquelas que procedem da natureza do mundo e aquelas que procedem da natureza divina.

O primeiro argumento de defesa da eternidade que deriva da natureza do mundo diz respeito à eternidade do movimento e ocorre em *Física* 8.1. Simplificadamente podemos dizer que ele pretende mostrar que a ideia de um primeiro movimento é absurda. Para Aristóteles (como demonstrado aqui em capítulo 1, sub capítulo 1.5), o movimento é eterno. Se o movimento tivesse um início, então seria necessário que tivesse havido algum movimento anterior quando surgiu, afinal as transições da potência ao ato e da não existência à existência implicam em movimento. Assim, o movimento anterior causa do movimento seguinte precisa ser eterno, ou haveria uma série de movimentos *ad infinitum*. Esse argumento ainda é suplementado pela concepção aristotélica da natureza do tempo. Como Aristóteles afirma diversas vezes na *Física*, o tempo é o número do movimento. Se podemos mostrar que o tempo é eterno, disso também se segue que o movimento é eterno. Não há movimento exceto no tempo e só podemos perceber o tempo através do movimento. Como ficou demonstrado no primeiro capítulo da dissertação, a eternidade do tempo pode ser inferida do fato de que o tempo não pode existir sem a noção de “agora”, que define o momento. O antes e o depois é marcado pelo “agora” e é ele que permite que o tempo seja dividido e contado em pequenos instantes. Sem esses instantes, não haveria número e, conseqüentemente, não haveria tempo. Assim, podemos considerar o “agora” como o ponto central que une o fim do passado com o início do futuro. Ou seja: porque “agora” é tanto um princípio quanto um fim que deve haver tempo, afinal em cada lado de um “agora” há outros “agoras”. Disso segue-se que não pode haver um primeiro ou último movimento, logo: o tempo é eterno.

O segundo argumento aristotélico para a defesa da eternidade faz referência à matéria e tem uma conexão íntima com o primeiro argumento. Conforme Maimônides, a

¹³ GP será usada como abreviação para Guia dos Perplexos.

¹⁴ Maimônides enfatiza, mais uma vez, no início do capítulo 14, que apenas a opinião de Aristóteles será levada em conta, pois é ele o filósofo com o nível de conhecimento mais elevado.

matéria prima comum a todos os elementos não pode ser gerada porque ela é o princípio que explica a geração de tudo o mais. Se a matéria prima fosse sujeita à geração, teria que haver uma outra matéria a partir da qual ela foi gerada. Sendo gerada, ela teria que receber uma forma, pois para Aristóteles “ser gerada” significa receber uma forma. Mas por definição matéria prima não tem forma, então é um absurdo conceber a ideia de que ela assume forma no processo de ser gerada.

Esse argumento, bem como o primeiro, depende da hipótese de que a geração do mundo como um todo é semelhante à geração das coisas individuais dentro do mundo, já que ambos são processos naturais que requerem um substrato. O argumento se apoia na seguinte pergunta: se não vemos os outros seres naturais do mundo serem trazidas à existência do nada, como é possível que o mundo venha a existir do nada? Ou seja: se considerarmos que o mundo foi criado *ex nihilo*, parece coerente dizer que o seu vir a ser não tem a experiência humana como consequência necessária. Afirmar isso, porém, é um absurdo.

O terceiro argumento trata do movimento das esferas celestes. Na obra aristotélica, podemos encontrá-lo em *De Caelo 1.3*. Segundo Aristóteles, os corpos celestes não são capazes de admitir contrários. Assim sendo, não são capazes nem de vir a ser e nem de serem destruídos. Logo, são eternos. A versão de Maimônides é um pouco distinta da de Aristóteles e pode ser resumida da seguinte forma: com base em raciocínio semelhante ao aristotélico, os corpos celestes não são capazes de destruição e por isso não podem vir a ser (porque o que não pode ser destruído não pode ser trazido à existência).

O quarto argumento trata da possibilidade e Maimônides ressalta que é ele uma das provas mais fortes a favor da Teoria da Eternidade do Mundo. Aristóteles defendia que a produção corrente de algo é precedida, no tempo, por sua possibilidade. Também a mudança corrente de algo é, da mesma maneira, precedida no tempo por sua possibilidade. Disso o Estagirita conclui que o movimento circular das esferas é eterno. A versão exposta por Maimônides é a versão aristotélica reformulada por Avicena. O vir a ser, segundo explicação da obra *Da Geração e Da Corrupção*, implica na preexistência de alguma coisa que é potencialmente mas que não é atualmente. Essa coisa preexistente é o substrato ou a matéria. Ora, se nada pode vir a ser sem um substrato, então também a criação do mundo não. Dessa forma, teria que haver algo antes da criação do mundo. Logo, a criação é incoerente.

Maimônides coloca o problema da seguinte forma: quando o mundo ainda não existia, sua existência podia ser de três formas: possível, impossível ou necessária. Se necessária, o mundo sempre existiu e é eterno. Se impossível, o mundo não estaria existindo

agora. Se possível, então podemos nos fazer a seguinte pergunta: qual o substrato dessa possibilidade? Porque, como demonstrado anteriormente, deve existir algo que seja o substrato dessa possibilidade. Mas, se houver um substrato que preexista à criação, a criação é absurda.

Esses são os quatro argumentos para a eternidade que procedem da natureza do mundo. Esse primeiro grupo tem como objetivo mostrar que a ideia de um primeiro movimento é absurda.¹⁵ Para Aristóteles, o movimento envolve a atualização do que está em potência. Para algo ir da potência ao ato é necessário um agente responsável por essa transição. O agente responsável pela transição de algo da potência ao ato deve estar ele mesmo atuando. Se fosse assim teríamos que aceitar que deveria haver um movimento antes do primeiro movimento. E essa ideia não é nada além de absurda. Uma teoria semelhante é sustentada pelo Estagirita acerca da geração das substâncias. Na geração de uma planta, por exemplo, sabemos que existe uma semente e que o crescimento dessa semente é atualizado por alguma outra coisa. Se pensarmos que o mundo foi gerado de um modo semelhante, então teria que ter havido um substrato a partir do qual procede o ato dessa geração. Se for assim, então a teoria da criação *ex nihilo* é impossível.

2.4.2 A Refutação de Maimônides ao Primeiro Grupo de Argumentos Aristotélicos

Para simplificar e facilitar a compreensão, passemos agora à tentativa de refutação de Maimônides a esse grupo de argumentos. Antes de mais nada, é importante termos em mente que, segundo o filósofo judeu, Aristóteles considera que tudo o que existe foi trazido à existência na forma em que se encontra no presente. Partindo disso, a crítica geral de Maimônides consiste em apontar que todos os argumentos baseiam-se em um mesmo pressuposto: a origem do mundo é análoga à origem de alguma coisa natural dentro do mundo. Ou seja: tais argumentos assumem que os princípios que são usados para explicar como o mundo é atualmente também podem explicar sua origem.

Na sua teoria, Aristóteles distingue movimento de geração (*vir a ser*) e corrupção. Porém, geração e corrupção são explicados em termos de ato e potência. E é aí que

¹⁵ O comentador Herbert Davidson, na obra *Proofs for Eternity, Creation, and Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, ressalta que esses argumentos do primeiro grupo não chegam à mesma conclusão, embora todos tenham como objetivo lidar com a questão da eternidade do mundo. Para Herbert Davidson, é possível notar que o segundo e o quarto argumentos estabelecem a eternidade da matéria, o que os torna possíveis de aceitação tanto pelos aristotélicos quanto pelos defensores da teoria platônica, já que são contra a criação *ex nihilo*. O terceiro argumento, por sua vez, estabelece a eternidade do cosmos. Partindo disso, ele seria rejeitado pelos defensores platônicos. Já o primeiro argumento pode ser interpretado de maneira a estabelecer a eternidade do movimento, porém sem especificar se esse movimento eterno envolve ou não as esferas celestes.

o ponto central das críticas de Maimônides toma força; Para ele, Aristóteles deixou de dar um outro passo necessário: é preciso distinguir entre o vir a ser, que consideramos uma forma de mudança, e a criação, que não é considerada. Podemos perceber essa distinção da seguinte maneira: a mudança sempre nos leva da privação à execução, onde ambos são modos de ser e podem ser explicados através do crescimento e da reprodução. A criação, entretanto, leva-nos da não existência à existência. É pela falha de considerar a criação como uma possibilidade que podemos considerar que os argumentos de Aristóteles dão conta da questão.¹⁶

No capítulo 17 da segunda parte do Guia, Maimônides vai expor o método por meio do qual ele refuta os argumentos a favor da eternidade do universo. O filósofo judeu objeta os argumentos aristotélicos afirmando que a natureza de uma coisa depois que ela atinge a estabilidade é diferente da natureza dessa coisa quando ela for gerada, e ainda são essas naturezas diferentes da natureza da coisa antes da sua geração. E isto é verdadeiro inclusive para os fenômenos que podemos observar, que incluem um agente e um paciente. O exemplo que ele nos dá é o seguinte:

Assim, tomemos como exemplo o óvulo humano contido no sangue feminino, ainda em seus vasos. Nesse momento, sua natureza é diferente daquela que lhe era própria no momento da concepção quando foi encontrado pelo sêmen masculino e começou a se desenvolver. As propriedades do sêmen, naquele momento, são diferentes das propriedades do ser vivo após seu nascimento, quando completamente desenvolvido. É, portanto, praticamente impossível inferir, com base na natureza que uma coisa possui após passar por todos os estágios de seu desenvolvimento, qual era o estado dela no momento do início do processo. Tampouco, partindo do mesmo estado, pode-se saber qual era a sua condição anterior.¹⁷

E Maimônides complementa, enfático:

Se você cometer esse equívoco, e se esforçar em provar a natureza de algo em estado de potência baseado nas propriedades agora efetivamente existentes, ficará muito confuso; Você rejeitará verdades evidentes e admitirá opiniões falsas.¹⁸

¹⁶ É disso também que intensifica a alegação daqueles que afirmam que a preocupação de Aristóteles em nenhum momento foi com a existência do mundo, mas sim com sua estrutura. Para esses, a força dos argumentos de Aristóteles reside no fato de que não importa o quão longe podemos ir, de qualquer maneira a estrutura do mundo é inviolável.

¹⁷ GP 2.17 linhas 06 – 15

¹⁸ GP 2.17 linhas 15 – 18

O filósofo medieval também exemplifica falando que na geração de um animal o coração vem a ser antes dos testículos e as veias antes dos ossos. Porém, depois que o animal nasce, nenhuma parte pode existir a menos que todas as outras partes essenciais existam também. Com esses exemplos ele quer deixar claro o caminho pelo qual passa sua refutação: ora, se é verdade dos fenômenos observáveis que a sua natureza em ato é diferente da sua natureza em potência, por que não seria também assim para a origem do mundo, onde não temos acesso ao processo pela observação? Em poucas palavras: não é possível provar a natureza de alguma coisa em potência baseando-se nas suas propriedades em ato.

Esse argumento de refutação utilizado por Maimônides tem como foco principal o quarto argumento aristotélico. Porém, por se tratar de um argumento lógico, ele acaba por questionar todos os quatro argumentos referentes à natureza do mundo. Podemos chamar tal método de argumento lógico porque toda a refutação de Maimônides está ancorada no fato de que as provas aristotélicas nada conseguem demonstrar racionalmente ou provar de fato, já que consistem numa inversão lógica insustentável, a qual está apoiada no julgamento da coisa em potência a partir das propriedades que apresenta quando já em ato.

Para ilustrar, o filósofo apresenta uma pequena história como analogia entre o discutido por ele e os aristotélicos. Um garoto, órfão de mãe muito cedo, é levado a viver numa ilha deserta, totalmente isolado da civilização, não tendo nunca visto um ser do sexo feminino. Ao crescer e encontrar um homem, pergunta a esse como nascem e se desenvolvem os seres humanos. Recebe como resposta que eles iniciam a sua existência dentro do ventre de uma mulher, que tem determinada forma. Lá dentro os seres humanos são pequenos, porém com vida. Eles movem-se, alimentam-se e crescem pouco a pouco, até que chegam a um determinado estágio de desenvolvimento. Então eles vem ao mundo e continuam a crescer. O garoto, como nunca viu uma mulher para poder acompanhar tal processo, espanta-se. Fica a perguntar-se como é possível alguém viver tanto tempo dentro do ventre de um ser humano, sem exercitar-se e alimentar-se. O garoto se nega a acreditar no que o homem lhe disse e apressadamente tenta demonstrar a impossibilidade dessas coisas, baseando-se no ser totalmente desenvolvido.

Com essa pequena história¹⁹ Maimônides quer mostrar que o tipo de raciocínio que leva alguém a crer que é impossível para o homem se originar do modo apresentado é também o mesmo tipo que conduz os filósofos a pensarem que a criação *ex nihilo*

¹⁹ Para Tamar Rudavsky essa analogia, tomada como objeção à argumentação de Aristóteles é fraca. Segundo ele, podemos identificar uma importante diferença entre um feto e o mundo. No caso de um feto, nós temos evidência observacional de como um feto se parece atualmente. Já com o início do mundo isso não acontece.

é impossível; Sendo impossível, o mundo deve ter existido desde sempre exatamente como se encontra hoje, e o tempo, o movimento e a matéria seriam também eternos.

Para melhor entendermos o ponto de Maimônides é útil voltarmos-nos às últimas linhas do capítulo 17, onde ele relembra sua estratégia:

Aristóteles, ou de preferência seus seguidores, talvez nos perguntasse como sabemos que o mundo foi criado, e quais outras forças, além das existentes no presente, que atuaram na sua criação, já que sustentamos que suas propriedades, tal como existem no presente, nada provam a respeito da sua criação. Nós responderemos que, de acordo com nosso plano, não há necessidade disso, pois não desejamos provar a criação, mas tão somente a sua possibilidade. E não se refuta esta possibilidade por meio de argumentos baseados na natureza do mundo atual, o qual não está em disputa. Quando tivermos estabelecido a possibilidade da nossa teoria, então nós mostraremos sua superioridade.²⁰

Maimônides não quer provar a Teoria da Criação do Mundo. Ele sabe que tanto a Teoria da Eternidade quanto a Teoria da Criação podem ser colocadas em dúvida. 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. Já Maimônides não deseja provar que a Teoria da Eternidade é absurda. O que ele afirma, como refutação aos aristotélicos, é que do estado atual do mundo não podemos inferir nada acerca do mundo quando este foi originado. Agora, se um aristotélico não pode provar a eternidade ao inferir algo do mundo como ele é nesse momento, também Maimônides não pode provar a criação. Porém ele deixa bem claro: seu desejo não é provar a Teoria da Criação do Mundo, mas apenas mostrar que essa teoria é possível.

2.4.3. Os Argumentos dos Seguidores Aristotélicos em favor da Eternidade do Mundo que derivam da Natureza de Deus

Analisemos agora o grupo de argumentos para a defesa da eternidade baseados na natureza de Deus. Esses argumentos, como Maimônides enfatiza novamente antes

²⁰ GP 2, 17

de lista-los, não são necessariamente de Aristóteles, mas sim de seus seguidores. Atualmente comentadores descobriram que tais argumentos derivam, em especial, das obras de Proclo²¹ e da *Teologia* de Aristóteles e, que em última instância, eles seguem a linha de raciocínio dessa última obra. Porém, diferente do primeiro grupo de argumentos que lida com a criação *ex nihilo*, esse segundo trata da criação *de novo*.

O primeiro argumento diz que se Deus criou o mundo de novo, Ele precisa, antes da criação, ter tido o potencial de criar, enquanto depois da criação esse potencial foi atualizado. Ou seja: Deus teria passado da potência ao ato (já que, como diz Maimônides, a potência é simplesmente uma possibilidade e requer um agente para realizá-la). Para aqueles que acreditam na criação, isso é um problema. Há, então, dois caminhos que podem ser seguidos: (i) se alguém argumentar que Deus não passou da potência ao ato, porém que sempre esteve em ato, concluímos que Deus não está sujeito à qualquer alteração. Se Deus não está sujeito a nenhuma alteração, como ele pode ser responsável pelo mundo como o conhecemos hoje? Agora, (ii) se alguém argumentar que outra coisa que não Deus é responsável pela transição da potência ao ato, nos perguntaremos o que será essa outra coisa responsável pela transição e assim *ad infinitum*. Se essa coisa responsável pela transição de Deus da potência ao ato estiver sempre ela mesma em ato, então Deus também estará sempre em ato. E disso se segue, novamente, que a criação de um mundo temporal é impossível.

O segundo argumento se relaciona com o primeiro e deseja concluir que Deus deve estar sempre ativo, do que se segue que o mundo deve sempre ter existido. Podemos resumi-lo da seguinte maneira: impedimentos não permitem que o agente faça o que deseja, enquanto incentivos fazem o agente desejar agora o que não desejava antes. Em relação a Deus, não há nem impedimentos nem incentivos agindo sobre Ele. Então, por que depois de uma infinidade de não existência, Deus criaria o mundo nesse instante e não em outro? Se não há nem impedimentos nem incentivos agindo sobre Ele, não podemos apontar nenhuma razão pra Ele criar o mundo em determinado momento. A conclusão, então, é que Deus deve estar sempre ativo e, assim, o mundo deve ter existido desde sempre.

O terceiro argumento assume que Deus é perfeito. E, por consequência, suas ações também o são. Se for assim, nenhuma ação que Deus tenha feito ou fez são defeituosas. Maimônides lembra que Aristóteles, de forma semelhante, ressalta a perfeição da natureza e

²¹ Proclo Lício (8 de fevereiro de 412 – 17 de abril de 485) foi um filósofo grego de caráter neoplatônico do séc.V. Sua obra pode ser dividida em duas fases. Na primeira encontram-se seus comentários acerca do pensamento neoplatônico. Na segunda, temos seu trabalho teológico. Proclo, junto com Porfírio e Jâmblico, deu sequência ao trabalho de Plotino. É por meio dele que muitos árabes, incluindo Maimônides, conheceram a teoria neoplatônica de Plotino.

afirma que nada nela foi feito em vão. É o mundo, então, produto da sabedoria divina e nunca pode ser melhorado. Como a sabedoria divina é eterna, o mundo também deve ser eterno.

O quarto argumento se assemelha ao primeiro e a sua objeção diz respeito a seguinte pergunta: como Deus poderia ficar inativo, sem produzir ou criar nada, em uma eternidade antes do mundo ser criado? O que ele estaria fazendo até o momento em que criou o mundo? A única resposta possível é nada, o que parece bastante absurdo.

Um último argumento baseado em uma crença muito comum a vários povos e épocas é adicionado por Maimônides. Segundo ele, Aristóteles afirma²² que é crença universal daqueles que acreditam nos deuses que esses são imortais e que sua morada são os céus. Ou seja, disso se segue que os céus são também imortais, não sujeitos à geração e corrupção.

2.4.4. A Refutação do Segundo Grupo de Argumentos

A estratégia desse segundo grupo de argumentos é semelhante a do primeiro. Assume-se que o efeito é uma manifestação da causa e, por isso, deve ser semelhante a ela. Assim, se a causa é real e atual, então o efeito também deve o ser. Para refutar esses argumentos, Maimônides buscará ajuda nas palavras do Kalām²³. Em muitas passagens do Guia²⁴, o filósofo árabe critica os mutakálemim, principalmente no que concerne ao modo de argumentação; Segundo Maimônides, eles tem dificuldade em distinguir entre argumentos verdadeiros e métodos dialéticos. Por isso, devemos ser cuidadosos ao aproximarmos as palavras de ambos, tendo em mente três pontos: primeiro, em momento algum Maimônides aceita o atomismo defendido no Kalām; Em segundo lugar, ele não acredita – como muitos dos mutakálemim – que a vontade divina é arbitrária; E, por último, ele não acredita que haja alguma forma de demonstrar a criação. Assim, fica claro que há muito que os separa. Porém, em relação aos argumentos que defendem a eternidade, ambos estão do mesmo lado e concordam que esses argumentos não são válidos.

A refutação de Maimônides ao argumentos que derivam da natureza de Deus tem como ponto central o fato de que tais argumentos só podem ser considerados válidos

²² *Sobre o Céu* 270b5 - 11

²³ Kalām é um dos ramos da ciência religiosa islâmica. O Kalām dá prioridade à razão humana no caminho do conhecimento divino, se contrapondo à teologia tradicional islâmica, que baseia sua autoridade apenas na revelação divina e na tradição. É importante lembrar, entretanto, que os mutakálemim, por mais que busquem as verdades de Deus através da racionalidade humana, também dependem, de alguma forma, da revelação divina.

²⁴ Uma passagem que comprova isso se encontra em GP 2.16 linhas 3-6

quando se dirigem a um ser que é composto de matéria e forma, o que não é o caso de Deus. É verdadeiro que quando determinado ser atua depois de um período de inatividade, ele passa da potência ao ato. Porém isso não se aplica a um ser que não é um corpo e nem uma força em um corpo.

O primeiro argumento questionava o que tinha levado Deus a passar da potência ao ato. Entretanto, sabemos que Deus é sempre ato, ou seja: essa transição não ocorreu. Mas se Deus é sempre ato, alguém pode questionar, como ele pode estar fazendo alguma coisa em um momento e não mais em outro? Maimônides responde a isso recorrendo a Alfarabi:

O Intelecto Ativo pode ser tomado como uma ilustração. De acordo com Aristóteles e sua escola, o Intelecto Ativo, um ser incorpóreo, ora age, ora não age, como mostrou Ab Nasr no seu tratado Do Intelecto. Ele afirma o seguinte: “É um fato evidente que o Intelecto Ativo não age continuamente, mas apenas às vezes”. E, porém, ele não diz que o Intelecto Ativo é mutável, ou que passa da potencialidade à atualidade, embora em um momento produza algo não produzido antes. Por causa disso, não há, jamais, relação ou comparação entre seres corpóreos e incorpóreos, nem no momento da ação nem no da abstenção.²⁵

Maimônides enxerga apenas uma relação de homonímia quando o termo ‘ação’ é utilizado tanto para às formas residentes nos corpos quanto para os seres somente espirituais. Ou seja: uma ação intermitente não implica necessariamente em mudança no agente, logo, não há porque pensarmos que a mudança no agente é a única explicação possível para a questão.

O segundo argumento baseado na natureza de Deus se questiona sobre os impedimentos e os incentivos e sua refutação é vista por Maimônides como “difícil e profunda”²⁶. Ele concorda com os aristotélicos que um agente dotado de livre arbítrio que se esforça para realizar um fim externo –como construir uma casa, por exemplo- possa interromper essa ação em um momento ou outro, devido a impedimentos ou incentivos (no exemplo em questão: por não dispor dos materiais necessários ou porque ele ganhou uma casa como herança de um parente distante, etc.). Ou seja: as circunstâncias modificam sua vontade e essa vontade, quando se depara com obstáculos, não é levada adiante. O mesmo não se dá, entretanto, no caso de um agente que não tem necessidade de fins (ou ações) externos e que age de forma puramente autônoma. Nas palavras de Maimônides:

²⁵ GP 2.18

²⁶ Também conforme GP 2.18

Isto é assim, entretanto, somente no caso em que as causas das ações são externas; Porém quando a ação não tem outro propósito senão o de satisfazer a vontade, então ela não depende da existência de circunstâncias favoráveis. Na falta total de obstáculos, o ser dotado desta vontade não precisará atuar continuamente, porque sua ação segue simplesmente a vontade. Assim, para esse agente, na ausência de obstáculos, não existe qualquer motivo que o obrigasse a atuar.²⁷

Mas alguém poderia objetar que mesmo que isso esteja correto, o ato de querer uma ação em um momento e não querer esta ação em outro implica em um tipo de mudança. Maimônides está preparado para essa objeção e responde que isso não é verdade; Pois a essência da vontade é a capacidade de desejar algo em uma hora e não desejar em outra. Quando essa vontade pertence a um ser material, ela se dirige a um objetivo externo e então ela varia dependendo das circunstâncias, dos incentivos e dos impedimentos. Entretanto, quando a vontade pertence a um ser espiritual, que não depende de causas externas, ela é imutável. O fato desse ser desejar uma coisa em um dia e outra coisa diferente em outro momento não implica em uma mudança na sua essência e nem requer alguma causa externa. É importante perceber que a introdução do conceito de vontade fornece a Maimônides um ganho muito maior do que pode parecer à primeira vista. Com a introdução da vontade, Maimônides se liberta de responder perguntas sobre a motivação de Deus que ele considera como tolas. Se houver uma explicação para tudo que Deus faz, então as pessoas perguntarão por que ele criou o mundo em um momento e não no outro ou mesmo por que ele escolheu que essa pessoa se tornasse rei e não outra. Para Maimônides, a resposta a todas essas perguntas podem ser respondidas de forma simples: porque assim Deus quis. Da mesma forma que o mundo foi trazido à existência pela Sua vontade, no momento em que Ele quis e na forma em que Ele desejava, também todas as outras coisas são feitas à Sua vontade e não temos poder ou mesmo conhecimento sobre isso.

O terceiro argumento, como vimos, trata da relação entre causa e efeito. Relembremos: a essência da sabedoria divina é eterna e imutável. Logo, tudo que resulta dela (ou seja: tudo que é dela produzido) é também eterno e imutável. Maimônides considera esse um dos argumentos aristotélicos mais fracos para a defesa da eternidade do mundo. O problema parece ser a facilidade com a qual são oferecidas as premissas. Se somos ignorantes da verdadeira natureza da sabedoria de Deus e nosso conhecimento de como o mundo se dá através dessa sabedoria é especulativa, não estamos em posição de inferir nada sobre a idade do mundo. A resposta do filósofo judeu é, então, que da mesma maneira que ignoramos o porquê da sabedoria divina ter produzido um número específico de esferas —a saber, nove—, também não

²⁷ GP 2.18

podemos entender por que a sabedoria divina, em um momento, levou o mundo à existência, enquanto um tempo antes ele ainda não existia ou, como segundo exemplo: por que o mundo veio a existir em tal ano e não em outro. Conforme a passagem que conclui a refutação do argumento:

Todas as coisas devem sua existência à Sua sabedoria eterna e constante, porém somos completamente ignorantes dos meios e métodos dessa sabedoria, uma vez que, segundo nossa opinião [de que Deus não possui atributos], Sua vontade é idêntica a Sua sabedoria, e todos Seus atributos são uma e a mesma coisa, ou seja: Sua essência ou Sua sabedoria.²⁸

Ou seja, é possível concordar com os aristotélicos quanto à afirmação de que a sabedoria de Deus é perfeita, mas disso não se segue que podemos inferir alguma coisa específica sobre a idade ou a eternidade do mundo. Como Maimônides mesmo deixa claro, ele trata vontade divina e sabedoria divina como uma e a mesma coisa, entretanto ele nem sempre é consistente em relação a isso. Em determinados momentos do Guia, quando ele deseja se afastar de Aristóteles e argumentar que há fatos para os quais não temos explicação, ele fala do mundo como se este fosse produto da vontade divina. Já quando ele quer se distanciar da doutrina do Kalām e defender uma explicação causal, ele trata como se o mundo fosse produto da sabedoria divina. Mas em vários lugares, como é dito na passagem destacada, Maimônides trata vontade e sabedoria divina como a mesma coisa, para que possamos olhar o mundo como produto de qualquer uma. Não devemos, entretanto, atribuir algum tipo de descuido ao filósofo árabe. Ele mesmo justifica esse uso confuso das duas palavras ao dizer que vontade e sabedoria não podem ser faculdades distintas em Deus como são em nós, porque Deus não possui atributos.

Uma questão importante que percorre toda a discussão e que é reacendida no terceiro argumento –também chamado de argumento da ociosidade–, é o fator da necessidade *versus* contingência. Perante suas respostas a Aristóteles, é visível que Maimônides está comprometido com a contingência como uma reivindicação epistemológica. Sabemos que, segundo a teoria defendida pelo filósofo árabe, Deus trouxe o mundo à existência em determinado momento, segundo a Sua vontade (ou sabedoria) e na forma em que quis. Porém se formos pelo caminho da contingência de forma mais profunda e considerarmos que Deus não tinha razões para ter feito as coisas do jeito que são e que suas escolhas foram aleatórias, devemos concluir que Ele fez o que fez por capricho; E com isso Maimônides não pode

²⁸ GP 2.18

concordar. Se assumimos, entretanto, que Deus não age por capricho, devemos supor, então, que existem razões para a escolha de uma alternativa em detrimento de outra, mesmo que não sejamos capazes de discernir o que elas são. Segundo Maimon, entretanto, não devemos concluir que a existência de razões exclui necessariamente a contingência. Sua resposta para isso é que em Deus, na conexão entre vontade e sabedoria, é suposto excluir tanto a arbitrariedade quanto a total adesão à necessidade.

Em nenhum momento do Guia, Maimônides demonstra ou pretende demonstrar o livre arbítrio em Deus. O que ele deseja é que notemos que nada nos impede de pensar que Deus realmente possui livre arbítrio e que se não aceitamos isso é preciso negar a contingência completamente e assumir a necessidade. Para Aristóteles, a eternidade implica na necessidade, ou seja: se a ordem que nós encontramos na natureza é eterna (sempre foi e sempre será), nenhuma outra ordem é possível. Perguntará Maimônides: queremos assumir isso? Se assumimos que um ser precisa existir, é inútil perguntarmos que propósito tinha um agente ao trazê-lo à existência. Ou seja: podemos ter um propósito apenas se esse ser não existiu sempre, isto é: se sua existência não é necessária. Em outras palavras: se Aristóteles está certo e o mundo existe por necessidade, então toda coisa trazida à existência precisaria ser de um único modo. Para o filósofo árabe, a contingência não deve ser vista como uma limitação do conhecimento humano, mas sim como uma característica fundamental do mundo que habitamos. Sem ela, a ordem da natureza teria que ser apenas uma e a mesma. Não haveria outra possibilidade. Sem a contingência, Deus não poderia agir de forma espontânea e o mundo não daria espaço à milagres e revelações. Maimônides, um herdeiro da profecia e seguidor das Escrituras, lamenta não poder dar provas do livre arbítrio divino, porém se vê satisfeito em mostrar que se pode dar uma explicação coerente de vontade e do propósito em Deus e que, assim, os argumentos aristotélicos contra tais coisas não são convincentes. E como foi demonstrado que a espontaneidade em Deus é **possível**, então **a criação *de novo* também é**.

Após expormos a refutação a esses dois grupos de argumentos, fica mais fácil compreender de forma geral a resposta de Maimônides a Aristóteles. Em poucas palavras: o problema com os argumentos da natureza do mundo é que a criação não está sujeita à observação e o problema com os argumentos da natureza de Deus é que a sabedoria divina está além da nossa compreensão. Como o Estagirita não vem de uma tradição profética, sua base são as premissas derivadas da experiência. Ou seja: ele se utiliza de princípios derivados da filosofia natural para tentar lançar luz sobre a teologia. Entretanto, para um filósofo herdeiro da tradição profética como Maimônides, a aplicação da filosofia natural para explicar a teologia

resulta em uma importante pergunta: por que nós deveríamos supor que os mesmos princípios que se aplicam ao mundo –reino sublunar- também se aplicam ao reino dos céus?

2.5. A Possibilidade da Criação

Como já apontado, Maimônides não tem a esperança de demonstrar que a Teoria da Criação é verdadeira enquanto a Teoria da Eternidade é falsa. A partir do momento que admitimos que Deus é incognoscível, a questão não se trata de se podemos provar que Deus criou o mundo, mas sim se é razoável acreditar nisso. A tarefa do filósofo árabe é, então, mostrar que a criação é possível. Em 2.4 tentamos mostrar como Maimônides pretendeu fazer isso, apontando as fraquezas dos argumentos que defendem a eternidade do mundo. Afinal, se mostramos que tais argumentos falham em **demonstrar** sua tese, então esta tese é apenas possível. Mas, se além disso, esses argumentos falham em **reprovar** o ponto de vista da tese contrária, então também confirmam a possibilidade de tal tese. Nas palavras de Maimônides:

[...] a teoria da Criação, conforme ensinada na Torá, não apresenta nada de impossível e todos os argumentos filosóficos que aparentemente reprovam nosso ponto de vista apresentam pontos fracos que os torna vulneráveis e os ataques de seus defensores, insustentáveis. Estando eu convencido da correção do meu método, e considerando possíveis qualquer uma das duas teorias, aceito a da criação, apoiado na autoridade da Profecia, que pode ensinar coisas que estão além da filosofia especulativa.²⁹

Resta-nos agora explorar mais a fundo a argumentação de Maimônides a favor da sua teoria, o que inclui, certamente, investigar pontos fracos na teoria aristotélica.

Em várias passagens do Guia, Maimônides afirma que Aristóteles sabia que seus argumentos a favor da eternidade não constituíam uma demonstração³⁰. Embora ele admita que os seguidores aristotélicos pensavam diferente e atribuíam à esses argumentos o status de demonstrativos, Maimon argumenta em GP 2.15 que o Estagirita estava bem ciente de que não tinha provado a eternidade do mundo e que ele não se equivocara a este respeito. Se isto está correto, a teoria de Aristóteles não passa de uma possibilidade. Para provar sua afirmação, o filósofo árabe cita três passagens³¹. Nessas passagens, Aristóteles apela ao senso comum e à opinião de outros filósofos como argumento para a Teoria da Eternidade do Mundo. A pergunta de Maimônides é por que o filósofo grego apelaria ao senso comum se achasse que sua posição

²⁹ GP 2.17

³⁰ Confira em GP 2.15, 2.16, por exemplo.

³¹ *Física* 251b15, *Do céu* 279b4 e *Tópicos* 104b13 – 17.

pode ser demonstrada? A conclusão dessas passagens feita pelo Maimon, entretanto, não é convincente. Afinal, como já mostramos, Aristóteles traça argumentos elaborados em favor da eternidade. O seu apelo ao senso comum, à observação e às opiniões de outros filósofos é uma forma de reforçar seu caso, apenas (técnica essa utilizada por ele em todas as suas obras).

Para Maimônides, é impossível que os argumentos a favor da eternidade sejam demonstrações por um único motivo: eles pressupõe um conhecimento ao qual não temos acesso. É importante termos em mente que na época de Maimônides, onde não havia o conhecimento astrofísico moderno, as únicas teorias da criação plausíveis eram aquelas que afirmavam a existência de um Deus. Para sermos capazes de demonstrar a criação, teríamos que ter conhecimento verdadeiro sobre o que Deus é e como as ações divinas procedem da essência divina. Entretanto, em todo o Guia, Maimônides afirma que esse conhecimento não é possível. E é aqui que as palavras da Torá entram em cena. Nas palavras do filósofo árabe:

Preferimos interpretar os textos bíblicos em seu sentido literal e afirmar que estes nos ensinam uma verdade que não pode ser comprovada. Os milagres são evidências da correção do nosso ponto de vista.³²

E ele complementa:

Admitida a criação do universo, todos os milagres são possíveis, bem como a Profecia, e se desvanecem todas as dificuldades.³³

Ou seja: postas a Teoria da Criação e a Teoria da Eternidade no mesmo patamar, ambas são concepções plausíveis, mas não possíveis de prova. Para o filósofo religioso, saber se o mundo sempre existiu ou não através de **demonstração** é impossível, pois isso vai além da nossa compreensão epistemológica. Em resumo, há um limite para a razão humana. Assim, a defesa da maior plausibilidade da criação vem através de uma argumentação teológica, onde as palavras da Torá tendem a ela. Nesse caso, as dúvidas céticas favorecem a tradição profética e não a tradição filosófica. Maimônides defende que a teoria da criação deve ser aceita sem provas, mas isso não quer dizer que ela deve ser aceita sem nenhum tipo de crítica. O que ele quer dizer é que não devemos esperar por alguma prova para tomarmos um lado, porque uma prova desse tipo é insustentável.

³² GP 2.25

³³ GP 2.25

Assim, em resumo, podemos considerar que tanto a Teoria da Criação quanto a Teoria da Eternidade são possíveis. Porém, como há um domínio para a razão humana, **nenhuma das duas pode ser**, de fato, **provada**. Basta a cada um, então, acreditar naquela que mais considerações a favor possui. E, Maimônides assegura, é nas palavras da Torá que podemos encontrar a verdade: é a teoria de Moisés, segundo a qual Deus criou o mundo do nada em um ato livre e espontâneo no primeiro momento da história, aquela mais plausível.

CONCLUSÃO

Foi com base na doutrina aristotélica que uma das mais importantes teses sobre a origem do mundo surgiu. Partindo do que foi dito pelo Estagirita na obra *Física*, podemos defender que o mundo é eterno e sempre existiu na forma em que existe hoje. Em outras palavras: podemos defender que o mundo é eterno. Assim, no primeiro capítulo do trabalho, buscamos expor de forma pontual as noções de tempo e movimento enquanto eternas e perpétuas, já que tais noções são a chave central da Tese da Eternidade do Mundo. Segundo a teoria aristotélica encontrada na *Física*, em resumo, podemos definir o tempo como o **número do movimento em relação ao antes e depois**. Disso concluímos que **o tempo não é movimento, mas se segue do movimento na medida em que esse último é numerado**. Ou seja: o tempo e o movimento possuem uma relação direta de dependência. Assim, ao defender que **o movimento não tem começo e também nunca há de cessar**, Aristóteles defende que o mesmo se dá com o tempo. O filósofo grego pretende, dessa forma, ter provado a eternidade do tempo e do movimento.

No segundo capítulo buscamos expor, com maior atenção, a refutação de Maimônides aos argumentos derivados da filosofia aristotélica. Enfatizamos que muitos desses argumentos não são encontrados diretamente nas obras do Estagirita, já que a leitura do filósofo grego feita por Maimônides se dá, quase toda, de forma indireta através de pensadores árabes, como Avicena e Alfarabi. A refutação de Maimon toma como ponto principal a afirmação de que **não é possível provar a natureza de alguma coisa em potência baseando-se nas suas propriedades em ato**. Ou seja: **a natureza de uma coisa depois que ela atinge a estabilidade é diferente da natureza dessa coisa quando ela foi gerada**, e ainda são essas naturezas diferentes da natureza da coisa antes da sua geração. Ora, se é verdade dos fenômenos observáveis que a sua natureza em ato é diferente da sua natureza em potência, **por que não seria também assim para a origem do mundo**, onde não temos acesso ao processo pela

observação? Para Maimônides, dar um argumento demonstrativo em favor de qualquer teoria acerca da origem do mundo é **impossível**, porque tal coisa vai além da nossa compreensão epistemológica. Isto é: nossa razão possui um limite. O que lhe resta, então, é afirmar que somente nas palavras da Torá que encontramos boas razões para uma maior plausibilidade da Teoria da Criação do Mundo.

Como ressaltamos em alguns momentos do trabalho, o cerne da posição aristotélica pode ser resumido em um princípio encontrado em várias obras do Estagirita: tudo que é eterno é necessário. Entretanto, a primeira frase do Gênesis descreve o mundo de forma a enfatizar sua contingência. Se Deus confere existência às coisas, essa existência não é necessária. Eis a questão central que leva Maimônides a refutar a teoria aristotélica da eternidade e que faz com que o presente trabalho seja apenas um indicativo de toda uma discussão medieval que pode ser explorada. Se o mundo não é eterno, porém foi trazido à existência, temos uma boa razão para concluir que havia um agente responsável por esse vir a ser e que este agente pode agir de maneira livre. Isto é: o mundo é produto da vontade divina. Entretanto se defendemos que o mundo tem existido desde sempre, precisamos assumir que mesmo que Deus seja responsável por sua existência, Ele não pode agir de maneira espontânea. Isto é: Deus não é livre, Ele precisa estar fazendo sempre a mesma coisa. Um Deus que é regrado pela necessidade, nega o livre arbítrio e produz um mundo onde não há possibilidade de milagres, revelação e redenção. Assim é fácil compreender porque a Teoria da Eternidade do Mundo precisa ser refutada por Maimon. Tal concepção, a qual não permite que Deus tenha uma vontade no sentido usual da palavra, não pode ser aceita por um filósofo religioso como ele. Ao afirmar que o que é dito na Torá que dá maior plausibilidade à teoria da criação, Maimônides mostra que, apesar de encarar o assunto de maneira filosófica, ele se mantém comprometido com sua religiosidade.

A conclusão é que se a alternativa de Moisés levanta dúvidas, as outras opções suscitam dúvidas maiores ainda. Esta pode parecer uma conclusão no mínimo inquietante, porque ela nos diz que o máximo que podemos fazer é, munidos de mais razões, presumir que o mundo foi criado. Embora esperamos de Maimônides a afirmação de que podemos saber com certeza se o mundo foi criado ou se é eterno, sua honestidade intelectual o impede de afirmar algo do tipo. Como ele deixa claro no Guia, o conhecimento humano possui limites que não podem ser ultrapassados. Saber como Deus é responsável pela criação do mundo está além da nossa razão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARISTOTLE. Physics. Traduzido por Barnes. Complete Works of Aristotle, vol.1: The Revised Oxford Translation. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

ARISTOTLE. On The Heavens. Traduzido por Barnes. Complete Works of Aristotle, vol.1: The Revised Oxford Translation. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

ARISTOTLE. On The Universe. Traduzido por Barnes. Complete Works of Aristotle, vol.1: The Revised Oxford Translation. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

ARISTOTLE. On Generation And Corruption. Traduzido por Barnes. Complete Works of Aristotle, vol.1: The Revised Oxford Translation. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

MAIMONIDES. Guide of the Perplexed. Traduzido por Shlomo Pines. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

MAIMONIDES. Le Guide des Égares. Traduzido por Salomon Munk. Paris: G.-P. Maisonneuve and Larose, 1981.

FOX, Marvin. Interpreting Maimonides. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

SEESKIN, Kenneth. Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides. New York: Oxford University Press, 2000.

SEESKIN, Kenneth. Maimonides on the Origin of the World. New York: Cambridge University Press, 2005.

SEESKIN, Kenneth. The Cambridge Companion to Maimonides.

MCCALLUM, Donald. Maimonides' Guide for the Perplexed: Science and Salvation. New York: Routledge, 2007.