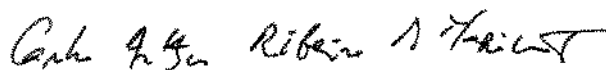


TADEU MAZZOLA VERZA

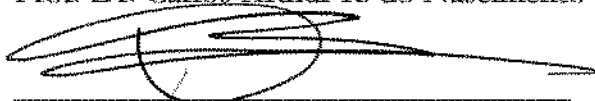
**A DOCTRINA DOS ATRIBUTOS DIVINOS
NO *GUIA DOS PERPLEXOS* DE MAIMÔNIDES**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
APRESENTADA AO DEPARTAMENTO DE
FILOSOFIA DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E
CIÊNCIAS HUMANAS DA UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE CAMPINAS, SOB A
ORIENTAÇÃO DO PROF. DR. CARLOS
ARTHUR RIBEIRO DO NASCIMENTO

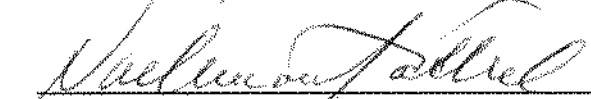
Este exemplar corresponde à redação
final da dissertação defendida e aprovada
pela Comissão Julgadora em 12/08/98



Prof. Dr. Carlos Arthur R. do Nascimento



Prof. Dr. Benjamin de Souza Neto



Prof. Dr. Nachman Falbel

Agosto de 1998

V629d

35329/BC

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

**A DOCTRINA DOS ATRIBUTOS DIVINOS
NO *GUIA DOS PERPLEXOS* DE MAIMÔNIDES**

Tadeu Mazzola Verza

1998

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP**

Verza, Tadeu Mazzola

**V 629 d A doutrina dos atributos divinos no Guia dos Perplexos de
Maimônides / Tadeu Mazzola Verza. - - Campinas, SP : [s.n.],
1998.**

**Orientador: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciência Humanas.**

**1. Filosofia judaica. 2. Deus - Conhecimento. 3. Teologia.
4. Ontologia. 5. Metafísica. 6. Judaísmo - História.
I. Nascimento, Carlos Arthur R. (Carlos Arthur Ribeiro). 1935-
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciência Humanas. III. Título**

Para

Andréa e Fernando (meus pais)

Soraia e Bianca

Cezulei, Geraldo, Edith e Arlindo
(meus avós)

Muito Obrigado.

AGRADECIMENTOS

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento

Sheik Mohammed Benizan Massoud

Dora Blatita Friedman

Prof. Dr. Benjamim de Souza Neto

Prof. Dr. Nachman Falbel

Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar

Prof. Dr. Rafael Ramón Guerrero

Miguel Attie Filho

Soraia da Rocha

Prof. Márcio A. Damim Custódio

Profa. Sueli Sampaio

Esta dissertação também não seria possível sem o apoio da FAPESP e da CAPES

Não poderia deixar de agradecer também a meus amigos Zulcica e Paolo, Marcelo e Jeanlis; assim como:

João Bá, Lila, Elomar, Adauto Santos, Antônio Nóbrega, Banda de Pau e Corda, Bráz da Viola, Claujur, Chico Maranhão, Dércio Marques, Eudes Fraga, Eugênio Leandro, Gereba, Taiguara, Lucas Evangelista, Milton Edilberto, Ney Couteiro, Nilson Chaves, Oswaldinho Viana, Paulinho Pedra Azul, Paul Barroso, Zé Geraldo, Zé Gomes, Zé Ramalho, Paulo Freire, Pereira da Viola, Pingo de Fortaleza, Quinteto Armorial, Quinteto Violado, Raimundo Sodré, Passoca, Renato Andrade, Renato Bráz, Renato Teixeira, Roberto Corrêa, Rubinho do Vale, Silvio Rodrigues, Tavinho Moura, Tom Zé, Vidal França, Mazé, Vital Farias, Xangai...

TRANSLITERAÇÃO

ا	Ä (I, U)
ب	B
ت	T
ث	TH
ج	J
ح	H
خ	H
د	D
ذ	DH
ر	R
ز	Z
س	S
ش	Š
ص	Ç
ض	D
ط	T
ظ	Z
ع	‘
غ	G
ف	F
ق	Q
ك	K
ل	L
م	M
ن	N
ه	H
و	W
ي	Y
ى	Ä (I, U)
آ	Ä
أ	‘
ة	(T)

ن	Ä
ب	B
گ	G
د	D
ه	H
و	W
ز	Z
ح	H
ط	T
‘	Y
ك	K
ل	L
م	M
ن	N
س	S
‘	‘
پ	P
ق	Ç
ر	Q
ش	R
ت	Š
	T

SUMÁRIO

1) O <i>GUIA DOS PERPLEXOS</i>	08
PRIMEIRA PARTE	11
SEGUNDA PARTE	17
TERCEIRA PARTE	23
2) CARÁTER DO <i>GUIA DOS PERPLEXOS</i>	29
3) BREVE HISTÓRIA CONCEITUAL DOS ATRIBUTOS	34
PROBLEMA ONTOLÓGICO	37
TEORIA ATRIBUTISTA	37
TEORIA ANTIATRIBUTISTA	40
TEORIA DOS MODOS	41
PROBLEMA LÓGICO	42
PROBLEMA SEMÂNTICO	46
INTERPRETAÇÃO ATIVO-RELACIONAL	46
INTERPRETAÇÃO NEGATIVA	50
PROBLEMA EPISTÊMICO	55
4) LINGUAGEM RELIGIOSA	59
5) DOCTRINA DOS ATRIBUTOS DIVINOS	72
6) CARÁTER ONTOLÓGICO DOS ATRIBUTOS DIVINOS	108
7) CARÁTER LÓGICO DOS ATRIBUTOS DIVINOS	122
CARÁTER LÓGICO DOS ATRIBUTOS DE AÇÃO	125
CARÁTER LÓGICO DOS ATRIBUTOS NEGATIVOS	128
8) CARÁTER SEMÂNTICO DOS ATRIBUTOS DIVINOS	137
CARÁTER SEMÂNTICO DA INTERPRETAÇÃO EQUÍVOCA	139
CARÁTER SEMÂNTICO DOS ATRIBUTOS DE AÇÃO	149
CARÁTER SEMÂNTICO DA INTERPRETAÇÃO NEGATIVA	150
9) CARÁTER EPISTÊMICO DOS ATRIBUTOS DIVINOS	155
O CONHECIMENTO DE DEUS POR MEIO DE NEGAÇÕES	158
10) ANEXOS	
BIOGRAFIA DE MAIMÔNIDES	172
OBRAS DE MAIMÔNIDES	179
11) BIBLIOGRAFIA	189
12) ÍNDICE REMISSIVO	206

CAPÍTULO PRIMEIRO

O GUIA DOS PERPLEXOS

O *Guia dos Perplexos*, ou *Guia para os Perplexos*¹, foi escrito em árabe com caracteres hebraicos, sob o título de *Dalala(t) al-'ā'irīn*, entre 1187 e 1190.

A *editio princeps* do texto árabe do *Guia* teve seu plano publicado em 1833 elaborado por Salomon Munk, e publicado entre 1850 e 1866, sob o título *Le Guide des Égarés, traité de Théologie et de Philosophie par Moïse ben Maimon, publié pour la première fois dans l'original Arabe, et accompagné d'une traduction Française et de notes critiques, littéraires et explicatives, par S. Munk*. O texto dessa edição foi reeditado por Isacar Joel (Jerusalém, 1930-31) com indicação de variantes.

Duas são as traduções clássicas em língua hebraica: a de Samuel Ibn Tibbon (1204), na qual é sacrificada a elegância de estilo no desejo de reproduzir o texto árabe, não negligenciando nenhuma partícula, não importante quanto insignificante ela pudesse parecer, de modo até a imitar as ambiguidades; e a de Judah Al-Harizi, alguns anos depois da de Ibn Tibbon, segundo Sirat² mais literal e menos acurada, mas num estilo superior (esta tradução serviu de base para a versão latina usada pelos escolásticos cristãos da Europa ocidental, especialmente por Tomás de Aquino). No entanto, a primazia foi dada à versão de Ibn Tibbon, sendo que até mesmo o filho de Maimônides, Abraão, em seu *Millhamot ha-Shem* (As Guerras do Senhor), escrito para defender as obras do pai, descreve a versão de Harizi como não acurada.

Há ainda no comentário de Shem Tob Palquera do *Guia*, o *Moreh ha-moreh*, a tradução de alguma partes da obra.

A primeira tradução latina, cujo autor é desconhecido, foi descoberta por J. Perle em 1700, na Biblioteca de Munique. Ela é anterior à tradução de Augustinus Justinianus, publicada em Paris em 1520, baseada na versão de Harizi, que contém um grande número de erros. J. Perles é da opinião que a

1. دلالة العارفين em árabe e em hebraico מורה נבוכים, *Moreh Nevochim*. Para uma discussão de como traduzir o título ver Maeso, Proemio del traductor, *Guia de Perplejos*, pg. 16-17.

2. Sirat, *A History of Jewish Philosophy*, pg. 158.

primeira tradução foi elaborada por meio do esforço combinado de eruditos judeus e cristãos, sob os auspícios da corte do Imperador Alemão Frederico II, visto que no século XIII muitos eruditos judeus se distinguiram por traduzir obras orientais em latim. O título do *Guia* foi traduzido de muitas formas, como *director neutrorum*, *directorium dubitantium*, *director neutrorum*, *nutantium* ou *dubitantium*; *doctor perplexorum*. Houve uma tradução por Johannes Buxtorfius, em 1629, baseada na versão de Ibn Tibbon.

A primeira tradução em uma língua ocidental que não o latim, foi em italiano, elaborada por Amadeo de Moïse di Recanati, escrita em caracteres hebraicos, terminada em 1583.

O *Guia* foi traduzido em alemão por R. Fürstenthal (Parte I), em 1839; por M. Stern (Parte II), em 1864 e por S. Scheyer (Parte III), em 1838, todas elas com base na versão de Ibn Tibbon.

M. Friedländer fez a primeira versão integral do *Guia* em inglês, a partir do original árabe, entre 1856 e 1866, a primeira edição foi composta por 3 volumes, com notas. Mas a hegemonia continua sendo exercida pela tradução de Munk, citada pela maioria dos estudiosos de Maimônides. Mesmo após a tradução inglesa de Pines (1963), mais uniforme e literal, a de Munk continua a ser usada pelos povos que não são de origem inglesa. Uma lista mais completa das traduções do *Guia* em línguas ocidentais pode ser encontrada em nossa bibliografia.

Vejamos agora, brevemente, de que tratam as partes do *Guia*³ e como se subdividem.

3. Seguimos a divisão de Friedländer dos capítulos do *Guia*. (Friedländer, *Analysis of the Guide for the Perplexed*, *The Guide for the Perplexed*, pp. xxxix-lx. Uma divisão mais detalhada pode ser encontrada em Strauss, *How to Begin to Study The Guide of the Perplexed*, pp. xi-xiii.

PRIMEIRA PARTE

1. Introdução
2. Linguagem religiosa: nomes e verbos usados na referência a Deus (caps. i a xlix), que denotam:
 - 2.1 forma e figura (caps. i a vi)
 - 2.2 espaço ou relação de espaço (caps. viii a xxv)
 - 2.3 partes do corpo animal e suas funções (caps. xxviii a xxx, xxxvii a xlix)
3. Conhecimento humano e seus limites (caps. xxxi a xxxvi)
4. Atributos de Deus (caps. l a lx)
5. Expressões comumente tomadas como nomes de Deus (caps. lxi a lxx)
6. Exposição sobre o Kalam (caps. lxxi a lxxvi)

A introdução ao *Guia* é uma carta de Maimônides destinada a seu discípulo Josef Ibn Aknin, na qual explica o que o motivou a escrever a obra e os objetivos que pretendia alcançar.

Meu caro discípulo [Josef Ibn Aknin], desde o tempo em que resolveste vir a mim, de uma região distante, e estudar sob minha direção, tenho em alta conta tua sede de conhecimento, e teu apego às investigações especulativas, que encontraram expressão em teus poemas. [...] Então, eu não era ainda capaz de experimentar teus poderes de apreensão, e julguei que teu desejo pudesse talvez exceder tua capacidade. Mas, quando caminhauste comigo através de um curso de astronomia, [...] fiquei ainda mais encantado com a agudeza e a rapidez de tua apreensão. Observando teu grande apego às matemáticas, deixei que as estudasses mais profundamente, pois me senti seguro de teu sucesso final. Depois disso, quando te dirigi através de um curso de lógica, vi que minhas grandes esperanças a teu respeito se confirmavam, e te considerei digno de receber de mim uma exposição das idéias esotéricas contidas nos livros proféticos, que poderias entendê-las como são entendidas pelos homens de cultura. Quando principiei por alusões, percebi que desejavas explicação adicional, instando-me a expor alguns problemas metafísicos [...] Notei que havias adquirido de outros algum conhecimento desta matéria, e que estavas perplexo e confuso; não obstante, procuravas encontrar uma solução para tua dificuldade. Instei-te a desistir desta busca, e

ordenei-te a continuar os teus estudos sistematicamente;⁴ pois meu objetivo era que a verdade se apresentasse por si mesma em ordem encadeada, e que não deparasses com ela por simples acaso. Enquanto estudaste comigo, nunca recusei explicar versículos difíceis na Bíblia ou passagens na literatura rabínica que acontecia encontrarmos. Quando, pela vontade de D-us, nós nos separamos, e continuaste teu caminho, nossas discussões suscitaram em mim uma resolução que estivera há muito adormecida. Tua ausência instigou-me a compor este tratado para ti e para aqueles que estão contigo, por poucos que possam ser [...]

O objetivo deste tratado é iluminar o homem religioso que foi educado a crer nas verdades de nossa sagrada Lei, que conscientemente cumpre seus deveres religiosos e morais e que, ao mesmo tempo, foi bem sucedido em seus estudos filosóficos. A razão humana o atraiu a habitar em sua esfera e ele encontra dificuldade em aceitar como correto o ensinamento baseado na interpretação literal da Lei, e especialmente aquela que ele próprio ou outros derivaram das expressões homônimas, metafóricas ou híbridas. Daí estar ele perdido em perplexidade e ansiedade. Se for guiado apenas pela razão, e renunciar a suas concepções anteriores que se baseiam nessas expressões, há de considerar que rejeitou os princípios fundamentais da Lei; e mesmo que conserve as opiniões derivadas dessas expressões, e se, em vez de seguir sua razão, abandonar totalmente a orientação desta, ainda assim pareceria que suas convicções religiosas sofreram perda e injúria. Pois será então abandonado àqueles erros que deram origem ao medo e à ansiedade, ao constante pesar e grande perplexidade.

Esta obra tem igualmente em vista um segundo objetivo. Procura explicar certas figuras obscuras que ocorrem nos Profetas, e não são nitidamente caracterizadas como sendo figuras. [...] Mesmo pessoas bem informadas ficam confusas se compreendem estas passagens em sentido literal, [...] Por esta razão chamei este livro de *Guia dos Perplexos*.⁵

4. Maimônides era fiel à noção de que o discípulo antes de ser iniciado nos assuntos metafísicos, tinha de passar por várias matérias, cujo objetivo era preparar seu espírito para a verdade. Esclarece tal necessidade no *Guia* II, cap. xxiv: "[...] se desejas... apoiarte unicamente na especulação e escolher a opinião que merece primazia, isto exige determinados requisitos. Primeiramente... o estudo das ciências matemáticas e investigação das regras da lógica. Em segundo, conhecer as ciências naturais... Terceiro, considerar tua moralidade..." Tal requisito da filosofia é apresentado por ele como uma de suas dificuldades (*Guia* I, cap. xxxiv).

5. Maimônides, Carta a Josef Ibn Aknin, in *Epístolas*, pg. 105.

A maioria dos capítulos da primeira parte (49 dos 76 que a compõem) é utilizada para explicar as expressões homônimas e antropomórficas, como por exemplo : "Ele fez o homem à sua imagem (*selem*)" (Gen. 1,26), "A voz do Senhor é poderosa" (Ps. 29,4), ou qualquer outra expressão que atribua a Deus forma, sentimentos, membros, etc. Maimônides se empenha na descaracterização do antropomorfismo aplicado a Deus buscando fundamentar sua teoria dos atributos. Tomemos o exemplo do termo *selem* (צלם- imagem) e *dmwt* (דמות- semelhança) na passagem "façamos um homem à nossa imagem, segundo nossa semelhança"⁶. O vulgo entende os termos erroneamente e crê que Deus tem a figura do homem, dele se diferenciando apenas quanto à grandeza e resplandescência, o que resulta em sua corporização. Crê também que se não entender dessa forma, negará as Escrituras Sagradas. Maimônides expõe que o termo *selem* não deve ser entendido como forma natural, mas como forma específica, que é a apreensão intelectual. Quanto ao termo *dmwt*, indica semelhança com relação a alguma coisa, não enquanto figura.⁷ Mas nos aprofundaremos na linguagem religiosa mais adiante.

No que se refere ao conhecimento humano, sua delimitação para Maimônides é importante por dois motivos principais: evitar que o homem busque aquilo que ele não pode conhecer (desperdiçando sua capacidade intelectual), e justificar que os conhecimentos alcançados ou foram descobertos por seu trabalho e dedicação, ou foram revelados por Deus. Segundo Sirat, a idéia dos limites do conhecimento no *Guia* pode ser resumida da seguinte forma:

- 1) O homem pode verdadeiramente conhecer as leis do mundo sublunar;

6. Gen. I, 26.

7. *Guia* I, cap. i.

- 2) Ele não pode conhecer as leis do mundo celestial e pode apenas fazer hipóteses inverificáveis a respeito deles;
- 3) Ele é totalmente ignorante de Deus e do intelecto, e pode apenas avançar negativamente sobre eles.⁹

A natureza dos nomes divinos é longamente discutida no *Guia* por meio do mesmo método empregado na análise das expressões antropomórficas. Maimônides decompõe os nomes mais comuns de Deus e encontra como raiz destes um verbo ou nome. A partir disso, expõe que os nomes divinos são ou resultados das ações de Deus, ou derivados de verbos ou substantivos, ou são ditos por homonímia; ao tetragramaton, excepcionalmente, nenhuma das três possibilidades se aplica.

A doutrina do Kalam¹⁰, segundo o autor, ao invés de procurar a verdade, usa a filosofia para se fundamentar. Os quatro principais pontos defendidos por

8. "Entre os escritos compostos em língua árabe, nenhum nos apresenta o menor reflexo dessa doutrina [a de salvar os fenômenos], excetuando-se o grande tratado de Filosofia e Teologia composto no século XII pelo judeu Moisés ben Maimon [...]. No *Guia dos Perdidos* (sic.), encontramos diversas passagens onde o sábio rabino nos expõe seus pensamentos sobre os sistemas astronômicos.

A idéia que domina todas as discussões astronômicas de Maimônides, uma idéia nova no peripatetismo e que, nesse meio, surpreende por sua feição prudentemente cética, é a idéia que havia sido indicada por Ptolomeu e desenvolvida por Proclo: o conhecimento das coisas celestes, de sua verdadeira natureza, ultrapassa o poder do homem; as coisas sublunares são as únicas acessíveis a nossa fraca razão. [...]

É, portanto, sensato esforçar-se por constituir uma física sublunar que nos ensine as verdadeiras propriedades dos elementos e de seus compostos; é insensato tentar construir uma física celeste que pretenda, por seus princípios, conhecer a quinta essência. Tal é a conclusão a que chega Maimônides." (Duhem, *Salvar os Fenômenos: Ensaio sobre a Noção de Teoria Física de Platão a Galileu*, pp. 29-31)

9. Sirat, *A History of Jewish Philosophy*, pg. 200. Sobre este assunto ver Dobbs-Weinstein, *Maimonides and St. Thomas on the Limits of Reason*, 1990.

10. "Kalam designa palavra, discurso, e também designa uma ciência que se formou entre os muçulmanos do IIº século da Hégira (séc. VIIIº d.C.) e que teve por objetivo combater as doutrinas das seitas heterodoxas e mais tarde aquela dos filósofos, empregando contra seus adversários as armas da dialética e os raciocínios tomados das escolas filosóficas. Pode-se chamar esta ciência de *dogmática*, ou de teologia racional [...]. O Kalam se desenvolveu sobretudo depois da introdução, entre os árabes, da filosofia peripatética" (Munk, *Guide*, tomo I, pp. 335-6, nota 2). Sobre o surgimento do Kalam ver

ela são: a criação a partir do nada, a existência de Deus, sua incorporalidade e unidade. A criação a partir do nada era rejeitada pelos filósofos, mas os mutakallimun a defendiam¹¹ e utilizavam-na como base para provar os outros três pontos. A discordância de Maimônides recai nesta questão, já que para ele a existência de Deus, sua unidade e incorporalidade devem ser provadas independentemente de se aceitar uma criação a partir do nada ou a eternidade do mundo. Afirma que Aristóteles não demonstra por meio de argumentos sólidos a eternidade do mundo¹² e, portanto, já que esta e a criação a partir do nada são possíveis, deve-se tomar a última como verdade, por identificar-se com as Escrituras. Incorporalidade, unidade e existência de Deus devem ser admitidas previamente, já que não dependem nem desta teoria nem de seu contrário.

Maimônides cita as doze principais premissas do Kalam¹³, e as rejeita uma a uma. Tendo feito isso, apresenta: os sete principais argumentos com os quais os mutakallimun provam a criação a partir do nada e conseqüentemente a existência de Deus (cap. lxxiv); os cinco principais argumentos com os quais provam a unidade de Deus (cap. lxxv) e os três argumentos com os quais provam a incorporalidade divina (cap. lxxvi). Eis as doze principais premissas dos mutakallimun.

1. Existem átomos¹⁴.
2. Existe um vácuo.
3. O tempo é composto de instantes.¹⁵

Falbel; O Kalam, sua Origem e sua Influência no Pensamento de Saadia B. Josef Gaon Al-Faiyumi, in *Leopoldianum*, pp. 59-76.

11. Ver Feldman, Abravanel on Maimonides' Critique of the Kalam Arguments for Creation, in *Maimonidean Studies Vol. 1*.

12. O que veremos mais detalhadamente ao discutir a Segunda Parte do *Guia*.

13. Sobre quais fontes Maimônides usou para resumir a doutrina dos mutakallimun em 12 proposições ver Schwarz, Who were Maimonides' Mutakallimun? Some Remarks on *Guide of the Perplexed* Part I, Chapter 73, in *Maimonidean Studies Vol. 3*. Ver também Wolfson, The Kalam according to Maimonides, in *The Philosophy of the Kalam*, pp. 43-58.

14. O termo pode também significar "substância separada". (Pines, nota 1, pg. 194; in *Guide* I, cap. lxxiii)

4. A substância¹⁶ não pode estar isenta de um certo número de acidentes.
5. Os acidentes [...] subsistem no átomo, o qual não pode estar isento deles.
6. Os acidentes não duram duas unidades de tempo.
7. O estado de posse de algo como próprio¹⁷ bem como sua privação, são tanto um como outro acidentes existentes que requerem uma causa eficiente.
8. Nada, exceto substância e acidente, subsiste em tudo o que existe.
9. Acidentes não sustentam um ao outro.
10. A possibilidade de uma coisa não pode ser considerada ao estabelecer uma correspondência entre o que existe e a representação mental.
11. Com relação à idéia de infinito não há diferença entre a existência deste em potência, ato ou acidentalmente [...].
12. Os sentidos cometem erros [...] e, portanto, não se deve recorrer a seus julgamentos nem considerá-los de modo absoluto como princípios de demonstração.¹⁸

A título de exemplo limitaremos-nos a citar dois dos argumentos pelos quais provam a unidade e a incorporealidade divina: 1) dois deuses não teriam a possibilidade de produzir o mundo pois um impediria o trabalho do outro; 2) dois deuses teriam um elemento em comum mas seriam um diferente do outro, de forma que cada um consistiria de dois elementos, e não seria Deus. Maimônides refuta o primeiro argumento afirmando que nada impediria uma divisão de trabalho; o último considera-o como se movendo em círculo, provando a unidade de Deus por meio de sua unidade. Com relação aos argumentos da incorporealidade de Deus, seriam a seqüência da teoria de sua unidade.

15. Literalmente: "agoras". (Pines, nota 3, pg. 194; in *Guide I*, cap. lxxiii)

16. O termo pode também significar "átomo". No entanto, comparando com a exposição de Maimônides desta premissa, traduzir por substância parece mais apropriado. (Pines, nota 4, pg. 194; *Guide I*, cap. lxxiii)

17. Literalmente: *hábito*. "Quando duas qualidades não podem existir simultaneamente no mesmo lugar, mas um deles é o existente de algo e o outro a remoção ou ausência deste existente, por exemplo, cegueira e visão, dizemos que visão é um *hábito* e cegueira uma *privação*..." (Maimonides, *Treatise on Logic*, cap. XI, pg. 55)

SEGUNDA PARTE

1. Introdução
2. Provas Filosóficas da Existência de uma Causa Primeira Única e Incorpórea admitindo a Eternidade do Mundo (cap. i)
3. As Esferas e as Inteligências (caps. ii a xii)
4. Teoria da eternidade do mundo (caps. xiii a xxxix)
5. Exposição do Gênesis I,4 (caps. xxx a xxxi)
6. Teoria sobre a Profecia (caps. xxxii a xlviii)

Na introdução, Maimônides enumera vinte e seis proposições que segundo ele são empregadas pelos filósofos nas provas da existência de Deus, de sua unidade e incorporalidade. Tais proposições não são trabalhadas no interior do *Guia* já que o autor as considera provadas muitas vezes, tanto por Aristóteles quanto pelos peripatéticos.

Utilizando-se dessas proposições, fiel à noção de que as provas da existência, incorporalidade e unidade de Deus são independentes das noções de criação ou eternidade do mundo, oferece quatro “métodos demonstrativos de provar a existência de uma deidade que não é corpo nem uma força num corpo, enquanto admite ao mesmo tempo a eternidade do mundo”¹⁹. Apresenta-nos, também, ainda mais dois métodos para descartar a corporalidade e outro para estabelecer a unidade. Procura desse modo, conforme exposto acima, mostrar que existência, incorporalidade e unidade são verdades independentemente de como se toma o mundo.

Um dos métodos demonstrativos é a seguinte: a esfera celeste, por estar em movimento, precisa de um motor²⁰ que a mova. Tal motor deve

18. *Guia* I, cap. lxxiii; trad. Pines, pg. 194-95.

19. *Guia* II, i; trad. Pines, pg. 249.

20. Ver Puig, Maimonides and Averroes on the First Mover, in *Maimonides and Philosophy*.

necessariamente estar fora dela ou em seu interior²¹. Se estiver fora o que a move será corporal ou incorpóreo, sendo que, no último caso, não se diz estar fora mas separado. Caso em seu interior, essa força que a move ou estará repartida pelo corpo e será divisível em partes, ou será indivisível.

Com relação à existência de um motor corpóreo exterior à esfera, é impossível que exista, pois, sendo um corpo, não pode mover sem ser movido, o que geraria a necessidade de causas de movimento *ad infinitum*, as quais são inadmissíveis²².

Quanto à existência de um motor que esteja no interior da esfera com sua força difundida nela, também é uma hipótese insustentável, já que a esfera, por ser um corpo, é necessariamente finita e, conseqüentemente, será finita a força que estiver em seu interior; e uma força finita não poderia provocar um movimento infinito, como é o caso do movimento das esferas.

Se fosse a força indivisível e intrínseca a capaz de mover as esferas, o movimento seria *accidental*: quando essa força move a esfera, participa do movimento desta por acidente, pois se move à medida em que a esfera se move, apesar de ser a causa desse movimento. Por participar dele de forma accidental ela tende ao repouso quando o movimento cessa, visto que é característica do movimento accidental tender ao repouso²³; e não se pode esperar que o que tende ao repouso possa causar um movimento infinito.

Resta-nos pois o motor separado, incorpóreo, único, que pode mover as esferas infinitamente. Tal motor é Deus.

21. *Guide II*, Intr., prop. XVII.

22. *Guide II*, Intr., prop. II.

23. *Guide II*, Intr., prop. VIII.

A eternidade do mundo terá um tratamento cuidadoso por Maimônides, visto que sua intenção é salvaguardar a criação²⁴. Para tanto, inicia o exame do assunto indicando três opiniões sobre a origem do mundo. A primeira “é a opinião de todos os que acreditam na Lei de Moisés, nosso mestre, que a paz esteja sobre ele, na qual o mundo como um todo - quero dizer, todo existente que não Deus, seja ele exaltado - foi trazido à existência por Deus após ter sido um puro e absoluto não-existente...”²⁵

A segunda é “a de todos os filósofos²⁶ [...]. Eles dizem ser um absurdo que Deus trouxesse do nada uma coisa à existência. [...] Eles portanto acreditam que existe uma certa matéria que é eterna assim como a deidade é eterna, e que Ele não existe sem ela nem ela existe sem ele”²⁷.

A última “é a de Aristóteles, de seus seguidores e dos comentadores de seus livros. Ele afirma o que também é afirmado pela pessoas pertencentes à seita já mencionada [...]. Ele vai além disso dizendo que o céu não está sujeito à geração e corrupção”²⁸.

Apresentadas as três opiniões, expõe um resumo das provas que Aristóteles exhibe para demonstrar a eternidade do mundo. Identifica sete e conclui que com elas não pretendia dar uma demonstração rigorosa que estabelecesse tal posição. Maimônides afirma “que ele não se enganava com relação a isto [...], que ele mesmo reconhecia não possuir demonstração com

24. Davidson afirma que “Maimônides ... elabora o argumento filosófico mais original acerca da criação do mundo quer no Islã medieval quer na literatura judaica...” (Davidson, *Maimonides on Metaphysical Knowledge*, in *Maimonidean Studies Vol. 3*, pg. 54)

Sobre o argumento ver Klein-Braslavy, *The Creation of the World and Maimonides' Interpretation of Gen. i-v*, in *Maimonides and Philosophy*, Kogan, *The Problem of Creation in Late Medieval Jewish Philosophy*, in *A Straight Path*, Essays in Honor of Arthur Hyman; Weiss, *Maimonides on the End of the World*, in *Maimonidean Studies Vol. 3* e Malino, *Aristotle on Eternity: Does Maimonides Have a Reply?*, in *Maimonides and Philosophy*.

25. *Guia II*, xiii; trad. Pines, pg. 281.

26. Maimônides cita apenas Platão e remete o leitor ao *Timau*. (*Guia II*, cap. xiii; trad. Pines, pg. 284)

27. *Guia II*, cap. xiii; trad. Pines, pg. 282-3.

28. *Guia II*, cap. xiii; trad. Pines, pg. 284.

relação a este ponto e que os argumentos e provas que ele apresenta são meramente tais como ocorrem à mente e aos quais a alma se inclina”²⁹.

Esta questão posta, mostra que tampouco a criação a partir do nada pode ser estabelecida por meio de uma demonstração rigorosa; ela é apenas mais provável que a eternidade, pois se “uma certa desgraça nos ocorre ao crer na criação no tempo, uma desgraça maior ocorrerá ao crer na eternidade”³⁰. Por ser a criação menos inverossímil, Maimônides a adota. Discute ainda que a necessidade da existência do mundo posta por Aristóteles para corroborar sua crença na eternidade se opõe às noções de desígnio, ação livre de Deus e livre arbítrio.

Depois da criação, o mundo é eterno enquanto estiver em vigor a lei natural posta por Deus quando o criou, pois “Ele o estabeleceu para sempre” (Ps. 148,5). O mundo só acaba quando Deus assim desejar: “Ele o criou por um simples ato da vontade e o destruirá da mesma forma”.³¹

Quanto ao livro do Gênesis³², o autor considera sua linguagem alegórica e os termos empregados equívocos. Assim, insere nas etapas da criação bíblica a criação do intelecto, que dará às esferas movimento e existência, e traça as linhas da lei natural. A exposição do livro do Gênesis tem o objetivo de corroborar o exposto em sua discussão acerca da criação do mundo.

29. *Guia* II, cap. xv; trad. Pines, pg. 289.

30. *Guia* II, cap. xvi; trad. Pines, pg. 294.

31. Segundo alguns estudiosos modernos, ainda que Maimônides sustente a criação à partir do nada, ele de fato acreditava que o mundo era eterno. Esta posição frente à criação do mundo origina-se da leitura que faz Leo Strauss do *Guia*, no qual, segundo ele, há propositadamente várias contradições com o objetivo de ocultar os ensinamentos Strauss classifica de esotéricos. Sobre a “doutrina esotérica” de Maimônides ver Davidson, Maimonides on Metaphysical Knowledge, in *Maimonidean Studies Vol. 3*; Pines, The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*; Harvey, Crescas and Maimonides on Knowledge and Pleasure, in *A Straight Path*, Essays in Honor of Arthur Hyman e Strauss, *Philosophy and Law*.

32. Klein-Braslavy, The Creation of the World and Maimonides' Interpretation of Gen. i-v, in *Maimonides and Philosophy*.

Na última seção da segunda parte, discute a profecia³³. Ao iniciar sua discussão sobre o tema, expõe três opiniões distintas sobre ela.

A primeira opinião é a dos pagãos, a qual considera que “Deus [...], escolhe quem deseja dentre os homens, torna-o profeta e o envia em uma missão, [não importante se] este indivíduo é um homem de conhecimento ou ignorante, velho ou jovem”³⁴, basta possuir uma certa bondade e alguma moralidade.

A segunda é a dos filósofos, que afirmam que a “profecia é uma certa perfeição na natureza do homem”³⁵; esta não sendo atingida senão por meio de um treinamento. Segundo esta opinião, por ser a profecia algo próprio da natureza do homem, tendo alguém se preparado para ela por meio de treinamento, de estudo e do desenvolvimento da faculdade imaginativa, é impossível que não seja um profeta.

A terceira, a qual adota, equivale à dos filósofos no tocante aos requisitos, mas afirma que tornar-se profeta, no limite, depende também da vontade de Deus: esta profecia “é como todos os milagres e toma o mesmo curso deles”³⁶.

Tendo defendido sua posição quanto à profecia, ocupa-se em mostrar como devem ser entendidas passagens relativas a ela nos textos sagrados, e encerra a discussão definindo-a: “Saiba que a verdadeira realidade e quiddidade da profecia consiste em ser um transbordamento transbordante de Deus [...], por meio da intermediação do Intelecto Ativo, em direção à faculdade racional num

33. A profecia é comentada em muitos artigos, dos quais destacamos: Goldman, *Rationality and Revelation in Maimonides' Thought*, in *Maimonides and Philosophy*, Macy, *Prophecy in Al-Farabi and Maimonides*, in *Maimonides and Philosophy*, Gruenwald, *Maimonides' Quest beyond Philosophy and Prophecy*, in *Perspectives on Maimonides*, Jevollala, *Songe et Prophétie chez Maïmonide et dans la Tradition qui l'Inspira*, in *Maimonides and Philosophy*, Kallen, *Freedom and Authority*, in *Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume*, e Kaplan, *Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy*, in *Harvard Theological Review*.

Quanto a relação entre as três visões de criação do mundo expostas acima e o conceito de profecia que corresponde a cada uma delas, ver Harvey, *A Third Approach to Maimonides' Cosmology-Prophetology Puzzle*, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*.

34. *Guia II*, cap. xxxii; trad. Pines, pg. 360.

35. *Guia II*, cap. xxxii; trad. Pines, pg. 361.

36. *Guia II*, cap. xxxii; trad. Pines, pg. 361.

primeiro momento e depois em direção à faculdade imaginativa. Este é o mais alto grau do homem e o último termo de perfeição que pode existir para sua espécie.”³⁷ Vale notar que a faculdade imaginativa é um elemento essencial na profecia, pois a fala figurativa predomina nos escritos profético, que abundam em figuras, expressões metafóricas e alegorias.

Maimônides também divide a profecia em vários graus, sendo o mais baixo o ouvir de vozes e o mais alto a revelação a Moisés das Escrituras.

37. *Guia* II, cap. xxxii; trad. Pines, pg. 369.

TERCEIRA PARTE

1. Introdução
2. Exposição da Visão de Ezequiel conhecida como *Ma'ašeh Merqabah* (carruagem divina) (caps. i a vii)
3. Sobre a natureza e origem do Mal (caps. viii a xii)
4. Sobre o objetivo da criação (caps. xiii a xv)
5. Sobre a providência e onisciência (caps. xvi a xxv)
6. Sobre o objetivo dos preceitos divinos e a porção histórica da Bíblia (caps. xxvi a l)
7. Guia para a correta adoração ao Senhor (caps. li a liv)

A introdução é utilizada por Maimônides para justificar o porquê de expor a visão de Ezequiel, já que a Torá proíbe ensinar o *Ma'ašeh Merqabah* senão “oralmente, a um homem que possui certas qualidades sólidas, e mesmo para esse alguém, apenas os primeiros elementos”³⁸³⁹. Como a Torá proíbe o ensino público desta questão, informa que procederá como se estivesse traduzindo o texto para uma outra língua ou resumindo o sentido externo, mas manterá o sentido interno, de forma que aquele que tenha compreendido todos os capítulos anteriores do *Guia*, o texto lhe será claro.

Para que possamos ao menos dar uma noção de como Maimônides se referiu às profecias, reproduziremos a visão de Ezequiel conhecida como *Ma'ašeh Merqabah*⁴⁰.

Eu *olhei*: havia um vento tempestuoso que soprava do norte, uma grande nuvem e um fogo chamejante; em torno, de uma grande claridade e no centro de algo que parecia electo, no meio do fogo. No centro, algo com forma semelhante a quatro animais, mas cuja aparência fazia lembrar uma forma humana. Cada qual tinha quatro

38. Cf. *Guia* I, cap. xxxiv.

39. *Guia* III, Introdução; trad. Pines, pg. 415.

40. Ver Idel, Site ‘Arayot in Maimonides’ Thought, in *Maimonides and Philosophy*.

faces e quatro asas. As suas pernas eram retas e seus cascos como cascos de novillo, mas luzentes, lembrando o brilho do latão polido. Sob as suas asas havia mãos humanas voltadas para as quatro direções como as asas e as faces dos quatro. As asas se tocavam entre si; eles não se voltavam ao caminhar; antes, todos caminhavam para a frente; quanto às suas faces, tinham forma semelhante à de um homem, mas os quatro apresentavam face de leão do lado direito e todos os quatro apresentavam face de touro do lado esquerdo. Ademais, todos os quatro tinham face de águia. As suas asas abriam-se para cima. Cada qual tinha duas asas que se tocavam e duas que cobriam o corpo; todos moviam-se diretamente para frente, seguindo a direção em que o espírito os conduzia; enquanto se moviam, nunca se voltavam para o lado.

No meio dos animais havia algo como brasas ardentes, com a aparência de tochas, que se movia por entre os animais. O fogo era brilhante e do fogo saíam relâmpagos. Os animais iam e vinham à semelhança de um relâmpago.

Olhei para os animais e eis que junto aos animais de quatro faces havia, no chão, uma roda. O aspecto das rodas e a sua estrutura tinham o brilho do crisólito. Todas as quatro eram semelhantes entre si. Quanto ao seu aspecto e à sua estrutura, davam a impressão de que uma roda estava no meio da outra. Moviam-se nas quatro direções e ao se moverem, nunca se voltavam para os lados. A sua circunferência era alta e formidável, e sua circunferência estava cheia de reflexos em torno, isso em todas as quatro rodas. Quando os animais se moviam, as rodas se moviam junto com eles. As rodas se moviam na direção em que o espírito as conduzia e se levantavam com ele, porque o espírito do animal estava nas rodas. Ao se moverem eles, elas se moviam; ao pararem, elas paravam; ao se levantarem do chão, também as rodas se levantavam com eles, pois o espírito do animal estava nas rodas. Sobre as cabeças do animal havia algo que parecia uma abóbada, brilhante como o cristal, estendido sobre as suas cabeças, por cima delas. Sob a abóbada, as suas asas ficavam voltadas uma em direção à outra e cada um tinha duas que lhe cobriam o corpo [...]. Por cima da abóbada que ficava sobre suas cabeças havia algo que tinha aparência de uma pedra de safira em forma de trono, e sobre esta forma de trono, bem no alto, havia um ser com aparência humana.

Vi um brilho como de electro, uma aparência de fogo junto dele, e em redor dele, a partir do que pareciam ser os quadris e daí para cima; a partir do que pareciam ser os quadris e daí para baixo, vi algo que tinha a aparência de fogo e um brilho em torno dele; a aparência desse brilho, ao redor, era como a aparência de um arco que, em dia

de chuva, se vê nas nuvens. Era algo semelhante à Glória de Iahweh. Ao vê-la, caí com o rosto em terra e ouvi a voz de alguém que falava comigo.⁴¹

Segundo Maimônides tal visão corresponde a como o mundo verdadeiramente é constituído. Cada parágrafo que se abre com “olhei” e “vi” corresponde à descrição das três partes do universo: o mundo sublunar, as esferas e as Inteligências.

Por essa visão percebe-se que o mundo sublunar é composto pela terra e pelas esferas; e que estas são em número de quatro, pois quatro são os animais. Justifica tal interpretação expondo que os termos empregados para descrever os animais são os mesmos aplicados para as propriedades das esferas. Assim como os animais possuem (1) forma humana; (2) faces humanas; (3) características de outros animais como o boi, o leão e a águia; (4) corpos grudados; (5) faces e asas separadas; (6) são de substância transparente e refulgente; (7) movem-se uniformemente e (8) cada movimento tem sua própria direção; respectivamente as esferas possuem (1) características humanas (vida e intelecto); (2) são formadas de corpo e alma; (3) são sólidas, vigorosas e rápidas (como o boi, o leão e a águia); (4) não há nada entre uma esfera e outra; (5) podem ser consideradas um ser, mas devido ao intelecto que é a causa de seus movimentos e existência, são quatro seres; (6) são transparentes e refulgentes; (7) cada esfera se move uniformemente e (8) movem-se de acordo com uma lei própria.

Da mesma forma Maimônides justifica sua interpretação da terra, comparando as características da visão às dos quatro elementos. As inteligências são a figura no trono. Assim como esta influi nos animais, aquelas influem nas esferas.

41. Ezequiel 1, 1-28. *Bíblia de Jerusalém*, Paulus, S. Paulo, 1994.

Quanto ao mal⁴², ele não existe enquanto mal-em-si, pois está escrito: "e Deus viu o que tinha feito e considerou isto bom" (Gen. 1, 31). O mal se origina no elemento material da existência do homem, na medida em que este não consegue se afastar da tirania do corpo ou se submeter ao domínio da razão. Para Maimônides há três tipos de mal: o necessário das leis de geração e corrupção pelas quais as espécies são perpetuadas, aquele que o homem inflige a outro homem e aquele que inflige a si mesmo.

Deve-se crer que a criação⁴³ do universo foi determinada pela vontade de Deus, e portanto o objetivo da criação é insolúvel. Não se deve buscar qualquer outra causa ou fim, pois seria como buscar a causa final da existência de Deus.

Para expor sua opinião sobre a providência⁴⁴, Maimônides diz não se basear em provas demonstrativas, mas naquilo que considera ser a intenção evidente das Escrituras e dos livros dos profetas:

[sobre a providência] eu não confio em conclusões às quais a demonstração me guiou, mas naquelas que claramente aparecem como a intensão do livro de Deus e do livro dos profetas. Esta opinião é menos infame que as opiniões precedente e é mais próxima do pensamento racional.⁴⁵

42. Ver Dobbs-Weinstein, *Matter as Creature and Matter as the Source of Evil: Maimonides and Aquinas*, in *Neoplatonism and Jewish Thought* e Pines, *Truth and Falsehood Versus Good and Evil: A Study in Jewish and General Philosophy in Connection with The Guide of The Perplexed*, I, 2, in *Studies in Maimonides*.

43. Ver Galston, *The Purpose of the Law According to Maimonides*, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays* e Kogan, *The Problem of Creation in Late Medieval Jewish Philosophy, A Straight Path*, *Essays in Honor of Arthur Hyman*.

44. Ver Ivry, *Providence, Divine Omniscience, and Possibility: The Case of Maimonides*, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*.

45. *Guia III*, cap. xvii; trad. Pines, pg. 471.

Segundo ele, a providência divina tem por objeto apenas os indivíduos da espécie humana (ele descarta a possibilidade dos animais estarem sujeitos à ela), para os quais o bem e o mal acontece de acordo com o mérito. Mas a providência não se apresentará para todo indivíduo de uma maneira uniforme, mas antes protegerá mais uns do que outros, à medida que a perfeição dele seja maior ou menor.

A ciência de Deus é una, eterna, invariável e abarca o mundo superior e o inferior, assim como os indivíduos e às espécies, Deus conhecendo, portanto, todos os elementos de sua criação. No entanto, se a ciência divina nos apresenta problemas, é porque julgamos a sua como semelhantes à nossa ciência, quando na verdade possuem em comum apenas o nome.

Sobre os preceitos divinos não foi apenas a vontade de Deus que os ditou, mas eles emanaram de sua sabedoria e possuem um fim determinado que as vezes ignoramos. A Lei, em geral, tem por objetivo tornar perfeitos os homens, quer o corpo quer a alma, para que encontrem o bem-estar físico, que é determinado pela vida social, e a felicidade eterna, que é determinada pela obtenção de conhecimento por meio da especulação. Existe também para que consolidem a crença em sua unidade, na criação do mundo, e para reger a ordem social. Em seu aspecto mais geral, tem a finalidade de nos “afastar das opiniões falsas”⁴⁶.

Os relatos históricos contidos no Pentateuco, à primeira vista, não parecem possuir qualquer utilidade; mas esses relatos possuem uma utilidade religiosa e moral, como quando descreve a permanência dos hebreus no deserto por quarenta anos alimentando-se do maná enviado por Deus. Deus registrou em seu livro tal acontecimento por que sabia que aconteceria com esse milagre o que

46. *Guia* III, cap. xlix.

ocorre com os outros, ou seja, ser desmentidos pela gerações futuras se a única coisa que o transmitisse fosse a tradição.

A forma correta de se adorar a Deus⁴⁷ está em tornar-se um homem cada vez melhor, praticando a solidariedade, a retidão e a justiça e confirmando seu temor a ele, nunca se esquecendo de sua presença.

47. Sobre este assunto ver Blidstein, Maimonides' *Tagganah* [ordenação] Concerning Public Prayer, in *Maimonidean Studies Vol. 3*.

CAPÍTULO SEGUNDO

CARÁTER DO *GUIA DOS PERPLEXOS*

Há muitas interpretações quanto ao caráter dessa obra de Maimônides, mas as interpretações clássicas, e que constituem um debate, são as de Guttman e Strauss.

Segundo Guttman¹, o *Guia* tem o objetivo de reconciliar a aparente contradição entre filosofia e revelação, e servir como um guia para aqueles que se encontram perdidos devido às dificuldades inspiradas por estas contradições aparentes. O esforço de Maimônides não está na tentativa de fazer coincidir opostos, mas em provar que filosofia e revelação têm uma relação de identidade, que a primeira não é algo estranho nem externo à segunda, e não precisa de ajustes e adaptações.

A questão não é a identificação do conteúdo objetivo da revelação com o conhecimento filosófico, mas sim mostrar que a filosofia é o único meio para a apropriação do conteúdo interno da revelação. A crença religiosa passa então a ser uma forma de conhecimento, visto que “a crença é a afirmação de que o que foi representado está fora da mente assim como foi representado na mente”². Com isso, o que é intrínseco à religião se torna dependente da profundidade do entendimento filosófico, o que fica demonstrado com a parábola do palácio do Rei. Nesta apenas aqueles que têm todas as qualidades morais, que se dedicam ao estudo da ciência divina (ou metafísica) após terem passado por todas as matérias intermediárias de forma adequada, e que “dirigem todos os atos de seu intelecto no exame dos seres com o objetivo de tomar deles provas com relação a Deus, assim como conhecer seu governo deles [os seres] de todos os meios possíveis”³, estes são os que estão no grau dos profetas. Estes são os que estarão junto a Deus, fazendo perguntas e recebendo respostas. Estes alcançaram êxito pois tinham o conhecimento da filosofia.

1. Guttman, *Philosophies of Judaism*, pp. 175-176.

2. *Guia* I, cap. i; trad. Pines, pg. 110.

Maimônides concebe, portanto, sua tarefa filosófica como religiosa, e é este racionalismo religioso a característica do *Guia*.

No entanto, a posição de Guttmann é oposta à de Leo Strauss. Este já alimenta com Guttmann uma polêmica com relação à noção de uma história da filosofia judaica⁴, e sua posição transparece em sua interpretação da característica do *Guia*.

Para Strauss⁵, cuja interpretação diverge muito da tradicional, o assunto principal do *Guia* é a verdadeira ciência da Lei, distinta da ciência da Lei num sentido comum. Esta última é a “dedução a partir das afirmações autorizadas da Lei de ações por meio das quais a vida do homem se torna nobre e especialmente de ações de adoração. Seu tratamento mais científico consistiria em uma coerente e lúcida codificação da Lei”⁶. A verdadeira ciência da Lei está relacionada com o que o homem deve pensar e crer.

Maimônides afirma que a intenção de sua obra é explicar o significado dos termos bíblicos, pois seu significado literal pode causar graves incompreensões. Mas, segundo a própria Torá, seus significados internos são segredos; assim, explicá-la seria revelá-los. O *Guia* seria então uma obra devotada a revelar os segredos das Escrituras. Como o próprio Maimônides

3. *Guia* III, cap. li; trad. Pines, pg. 620.

4. A posição de Guttmann encontra-se na obra já citada *Philosophies of Judaism*. A posição de Strauss encontra-se em *Philosophy and law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*. Uma síntese das posições foi feita por Schweid, Religion and Philosophy: The Scholarly-Theological Debate between Julius Guttmann and Leo Strauss, in *Maimonidean Studies Vol. 1*. A resposta de Guttmann encontra-se citada no referido artigo.

5. Seguiremos Strauss, The Literary Character of the *Guide for the Perplexed*, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, 1988: 30-58.

Ver Brague, Athènes, Jérusalem, La Mecque: L'interprétation “Musulmane” de la Philosophie Grecque chez Leo Strauss, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, e Brague, Leo Strauss et Maïmonide, in *Maimonides and Philosophy*. A visão de Strauss é também discutida em Krämer, Maimonides on the Philosophic Sciences in His *Treatise on the Art of Logic*, in *Perspectives on Maimonides*.

6. Strauss, The Literary Character of the *Guide for the Perplexed*, pg. 31

revela que a intenção do *Guia* é a explicação do relato da criação e o relato da carruagem⁷, estes seriam os segredos da Torá.

Como tal é o objetivo da obra, ela não possuiria um caráter filosófico, pois para o autor a filosofia teria um sentido muito restrito, praticamente idêntico ao que se refere aos ensinamentos e métodos de Aristóteles. Maimônides seria então um adversário da filosofia assim entendida, e defende dela o credo judaico. Assume que os filósofos formam um grupo distinto dos que seguem a Lei e, como a defende da filosofia aristotélica, seriam grupos mutuamente exclusivos. Como ele mesmo é um seguidor da Lei, não pode ser um filósofo e, conseqüentemente, seu livro não pode ser um livro filosófico. Para fundamentar esta posição, Strauss apela para a discussão de Maimônides quanto à criação ou eternidade do mundo, tomando a criação como verdade por estar de acordo com as Escrituras, apesar das considerações filosóficas.

Ainda que Maimônides claramente identifique o relato da criação com a física e o relato da carruagem com a metafísica, não significa que os assuntos do *Guia* sejam estas matérias, mas sim que sua intenção é a de demonstrar a identidade destas com os ensinamentos da Torá. Esta tarefa não é dever do filósofo, mas do estudante da verdadeira ciência da Lei, e portanto o *Guia* não é em nenhuma circunstância um livro filosófico.

Buijs⁸ aponta a posição de Strauss como sendo muito restritiva e que apesar do *Guia* ser um livro judeu, escrito por e para um judeu, não significa que não possa ser filosófico em seu alcance e propósito. Ele então identifica os dois argumentos básicos na posição de Strauss:

1. que o *Guia* não pode ser visto como um livro filosófico porque para Maimônides há uma incompatibilidade entre ser judeu e filósofo;

7. Cf. *Guia* I, Introdução.

8. Buijs, The Philosophical Character of Maimonides' Guide - A Critique of Strauss' Interpretation, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*. As interpretações de Strauss e Gutman são também discutidas em Hyman, Interpreting Maimonides, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*.

2. que como o *Guia* tem por finalidade explicar os segredos das Escrituras, não pode concordar com qualquer tópico filosófico.

Contra o primeiro, Buijs afirma que o argumento de Strauss de que a opção de Maimônides pela criação deu-se apesar das considerações filosóficas não pode ser mantido. Para Buijs, Maimônides opta por ela depois de considerar que adotar a eternidade causaria numerosas questões problemáticas (conforme já vimos). Agindo assim, permitiria que a sua fé fosse guiada pela razão, a qual não seria suficiente, mas necessária, para estabelecer os fundamentos do judaísmo. Portanto não se segue que ser judeu exclua ser filósofo.

Contra o segundo, a questão recai sobre em que medida difere o estudante da verdadeira ciência da Lei de um filósofo. Segundo Buijs, ambos buscam a verdade e são governados pelos mesmos princípios lógicos de demonstração, e portanto não se pode estabelecer uma separação entre eles. Como, para Strauss, o assunto principal do *Guia* é matéria para o estudante da verdadeira ciência da Lei, o assunto cairia no âmbito da filosofia. Buijs conclui que apesar do *Guia* ser essencialmente devotado à religião, ao judaísmo, e nesse sentido um livro revelado judeu, é inegável que a abordagem de Maimônides é fundamentalmente teórica e portanto é um livro filosófico, sendo que a filosofia não é, para ele, apenas uma ferramenta pedagógica, mas um elemento imprescindível.

CAPÍTULO TERCEIRO

BREVE HISTÓRIA CONCEITUAL DOS ATRIBUTOS DIVINOS

Possuiria Deus atributos? Esta questão, extremamente controversa, ocupou durante muito tempo judeus, árabes e cristãos. Mais especificamente pode ser posta da seguinte forma: os termos das Escrituras aplicados a Deus podem significar atributos divinos que pertençam a sua natureza? E, se possível, em que sentido eles são aplicados?

Historicamente, Filo de Alexandria¹ (25 a.C.-40 d.C) foi o primeiro a se preocupar com a linguagem das Escrituras acerca de Deus. Aborda a questão de um modo filosófico, concebendo a incorporealidade nos termos de uma noção aristotélica, ou seja, a essência divina não pode ser composta nem de elementos materiais, nem de substrato, acidente, matéria ou forma. A unidade de Deus não pode também ser concebida como unidade numérica, mas como absoluta simplicidade, o que impede que a essência de Deus possa ser composta de gênero e diferença específica, não pertencendo, portanto, Deus a qualquer classe. Por meio dessas características, Filo conclui que sua essência é indefinível e indescrevível, e portanto, incompreensível e incognoscível.

Essa concepção leva ao problema de como interpretar a linguagem das Escrituras, visto que referem-se a Deus por meio de termos antropomórficos e antropopáticos, o que se agrava ao considerar que as Escrituras são reveladas. Para Filo, o problema surge da interpretação literal da Escrituras, o que o faz voltar-se na direção de uma interpretação figurada ou metafórica da linguagem destas acerca de Deus.

Influenciados indiretamente pelo pensamento de Filo e pelo pensamento grego, judeus, árabes e cristãos, envolvidos com uma solução para a linguagem

1. Para este capítulo baseamo-nos em Buijs, *Negative Language and Knowledge about God: A Critical Analysis of Maimonides' Theory of Divine Attributes*, cap. 1, pp. 12-64. Buijs, o autor que acompanhamos neste capítulo, é partidário das teorias de H. A. Wolfson, segundo as quais não se encontra nem em Platão nem em Aristóteles uma concepção de um Deus incognoscível, inefável e inominável, assim como tal concepção não é encontrada na literatura filosófica grega anterior a Filo, considerado por Wolfson o precursor desta posição. (cf. Wolfson, *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, in *Harvard Theological Review*, pg. 115). Partindo disso, Buijs toma o tratamento de Wolfson sobre Filo como ponto central para o desenvolvimento de seu capítulo sobre as controvérsias históricas dos atributos divinos.

antropomórfica de suas Escrituras reveladas, adotam a posição segundo a qual Deus, em sua essência, é indefinível, indescritível, incompreensível e incognoscível, e que se deve empregar uma interpretação figurada ou metafórica das Escrituras de forma a harmonizá-las com essa concepção de Deus. Assim, num primeiro momento a preocupação era reinterpretar as Escrituras, o que depois assumiu um caráter filosófico, cujo ponto principal era responder em que sentido estas expressões a respeito de Deus deveriam ser entendidas.

Compreender o real significado das expressões envolve resolver alguns problemas que se desenvolvem no decorrer da discussão sobre os atributos divinos, problemas claramente reconhecidos e distinguíveis tanto na filosofia medieval judaica e como árabe e cristã. São eles:

1. Ontológicos, relativos à natureza de Deus;
2. Lógicos, relativos à predicabilidade de termos de Deus;
3. Semânticos, relativos ao significado dos termos aplicados a Deus e às outras coisas;
4. Epistêmicos, relativos ao conhecimento de Deus.

PROBLEMA ONTOLÓGICO

Este versa sobre a questão de poderem ou não os atributos divinos pertencer à natureza simples de Deus. Se esta possui atributos, então os termos das Escrituras significam estes atributos que ele tem; mas, se sua natureza não os possui, assumindo sua simplicidade, então há o problema semântico do que estes termos devem significar. Para resolvê-lo ou se nega a absoluta simplicidade de Deus, ou que ele possua atributos, ou que haja incompatibilidade entre ser simples e possuir atributos.

Negar sua simplicidade implicaria não só na rejeição da concepção de Deus baseada nas Escrituras adquirida por meio de revelação, mas também, segundo Filo e outros, da concepção de Deus obtida por meio de raciocínio e demonstração. Negar que possua atributos acarreta o problema da explicação de suas atividades pois, se não os possui, como explicar a criação, a providência, os milagres e a revelação? Quanto à incompatibilidade entre possuir atributos e sua simplicidade, negá-la acarretaria no problema do estatuto ontológico dos atributos divinos, que Deus presumivelmente deve ter, isto é, qual a relação destes com sua natureza absolutamente simples. Estas questões são respondidas por três teorias: atributista, antiatributista e dos modos.

TEORIA ATRIBUTISTA

De acordo com esta teoria, os atributos são reais, coeternos com Deus e eternamente inseparáveis dele. Esta teoria é defendida pelos mutakallimun² e

2. "... o que se dedica ao estudo do dogma. Os mutakallimun pertencem de fato a uma escola de filosofia extremamente ortodoxa. Nasceu esta em contraposição à filosofia peripatética (neo) seguida por muitos no Islame Medieval e ilustrada por Averroes e Avicena, entre outros. Como as novas teorias e os brilhantes paralogismos destes espíritos de escola se voltavam contra o Alcorão, surgiu

pelos asharitas³, assim como por Al-Ghazali (1058-1111), apesar de algumas objeções feitas por este, e por Ibn Khaldun (1332-1406)⁴.

Considerando que Deus possui atributos reais, distintos de sua essência, coeternos e inseparáveis dela, os atributistas podem “explicar uma concepção pessoal de Deus, pensada nas Escrituras como um criador existente, sábio, legislador e provedor de bem-aventurança, tanto quanto sua atividade implicada por esta concepção. Podem também determinar um significado para certos termos das Escrituras tomando-os como significando tais atributos.”⁵ Isto é o que há de comum entre os partidários dessa teoria.

Há também nela uma discussão sobre quais atributos Deus possui e como eles se relacionam com sua natureza. Os mutakallimun crêem que ele deve possuir atributos antropomórficos tal como o homem. Já os asharitas crêem impossível qualquer antropomorfismo, e que seus únicos atributos são os de vida, poder, conhecimento e vontade. Já a relação entre natureza e atributos não é tão clara. Alguns afirmam que são diferentes; outros que não são nem diferentes nem idênticos.

uma tendência contrária, o Kalam, que estabelece a união entre a razão e a fé, esclarecendo uma pela outra. Compara-se este movimento com a Escolástica cristã [...]. Escolástica e Kalam foram buscar na própria filosofia, luz e argumentos que fundamentam as abstratas excursões da teologia no campo do absoluto. Não é raro apresentarem ambos soluções idênticas, apoiando-se sobre idênticos argumentos, sendo o mais admirável servir-se a nossa Escolástica, e muitas vezes, das armas que lhe oferecem os mais sábios defensores do dogma mahometano [...]” (Khoury, *in* Ibn Khaldun, *Os Prolegômenos* III, pg. 148, nota 5).

3. “Os asharitas professavam que Deus era sábio por meio de um saber, poderoso por meio de um poder e querente por meio de uma vontade que lhe eram especiais, próprios. Empregavam os antigos doutores desta escola, para demonstrar este princípio, muitos argumentos, um dos quais era julgar o que estava *ausente* ou invisível pelo que estava *presente* ou visível. Diziam [...] que a causa, a definição e a condição do *Presente* aplicam-se sem diferença alguma ao *Ausente*, porque é certo que a causa que torna sábio um ser presente, é o saber, e que é o mesmo saber que dá a sabedoria ao *Ausente*, que a definição que constata que um ser é sábio aplica-se igualmente ao ser presente e ao ser ausente, e que a condição que garante a certeza de origem de um homem *Presente*, é a certeza da raiz da qual sai, e isto é igualmente certo para o homem *ausente*.” (Khoury, *in* Ibn Khaldun, *Os Prolegômenos* III, pg. 162, nota 9)

Para mais informações sobre os asharitas ver Corbin, *Historia de la Filosofía Islámica*, pp. 113-121.

4. Cf. Wolfson, Ibn Khaldun on Attributes and Predestination, *in* *Speculum*.

5. Buijs, *Negative Language and Knowledge about God: A Critical Analysis of Maimonides' Theory of Divine Attributes*, cap. 1, pg. 20.

Parece-nos conveniente mostrar de que maneira Ibn Khaldun apresenta sua posição em relação aos atributos. Ele crê na existência de atributos reais, mas afirma que estes não são nem idênticos a Deus nem distintos dele. Ora, aí é que surge a questão: como isso é possível, este ser e ao mesmo tempo não ser dos atributos? A solução ~~de~~ fornecida é que não se pode responder a esta questão: ela é incognoscível, nosso intelecto não pode compreender a unidade de Deus e de seus atributos.

Tal posição justifica-se por meio de sua prova da existência de Deus: diz ele que as coisas que vêm a ser requerem uma causa anterior apropriada e que cada uma dessas causas por sua vez necessita de causa. Como o mundo foi criado, a série de causas e efeitos é limitada. Por meio desse argumento, prova a existência de Deus não só como criador mas também como causa. Apesar da série causal ser finita, seu número é para o homem incompreensível, só conhecendo este o nexo causal devido ao costume, por meio da observação. Como a natureza das causas é também incompreensível para o homem, Deus, como causa das causas, o é sobretudo.

Para Ibn Khaldun, deve-se crer na unidade de Deus, assim como na realidade de seus atributos como nem idênticos à natureza de Deus nem distintos dele, e os devemos aceitar como verdades dadas por meio da revelação.

As teorias atributistas foram muito criticadas, primeiro porque crer que Deus possui atributos não só contradiz sua unidade, ensinada pelas Escrituras, mas também a posição filosófica da absoluta simplicidade divina, e, segundo, por violar a lei do terceiro excluído. Face a essas críticas, os atributistas mantiveram sempre uma distinção ontológica entre atributos e natureza.

TEORIA ANTIATRIBUTISTA

Os mutazilistas⁶ são os principais defensores desta teoria, opondo-se geralmente aos asharitas. Eles negam a realidade dos atributos como entidades ontologicamente distintas da natureza divina, reafirmando a unidade, e considerando atributos como conhecimento, vida e poder, como sendo um e o mesmo que a natureza divina; os atributos seriam concebidos como seres idênticos à essência de Deus, tratando-se apenas de nomes diferentes da mesma coisa. Dessa forma, o problema da compatibilidade entre os atributos e a simplicidade da essência divina não mais se coloca: o que Deus é e o que ele faz é explicado por sua essência e não mais por atributos que subsistem nela. Entre os judeus essa teoria foi adotada por Al-Muqammis⁷ (segunda metade do séc. IX) e Saadia Gaon⁸ (882-942).

Tal teoria, sob influência do neoplatonismo, identificou a essência divina com o Uno, além de qualquer divisão, real ou conceitual, e além da unidade matemática abstrata. Vai ser também encontrada entre os aristotélicos medievais, discutida num contexto mais racional e filosófico, indo além da discussão dos mutakallimun. Entre os principais aristotélicos antiatributistas estão Al-Farabi (870-950), Avicena (980-1037) e Averroes (1126-1198); entre

6. "A seita dos mutazalis, cujo nome significa *separado* ou *dissidente*, foi fundada por Wacil Ibn-'Ata (699? - 748?) [...]. Fez-se chefe de uma escola e estabeleceu uma doutrina cujos elementos tomou de diferentes seitas precedentes. Os mutazalis, que se subdividiram em muitas correntes, estão de acordo sobre os dois pontos abaixo: (1) o homem possui liberdade perfeita em suas ações, e faz de seu próprio movimento o bem e o mal e tem assim méritos e deméritos; e (2) Deus, absolutamente *um*, não possui atributos distintos de sua essência. Estes são os dois pontos principais de sua doutrina, tendo por objetivo estabelecer a justiça e a unidade absoluta de Deus, visto que os mutazilistas denominam-se "partidários da justiça e da unidade" (Munk, *Guia*, tomo I, pg. 337, nota 1)

"... a seita dos mutazalis, em geral, nega os atributos como incompatíveis com a unidade absoluta. Há entre eles, no entanto, aqueles que admitem implicitamente os atributos essenciais ao dizer que Deus é vivente por sua essência, e não pelo atributo da vida, que ele conhece por sua essência, não pelo atributo da ciência, e assim sucessivamente." (Munk, *Guia*, tomo I, pg. 181, nota 1)

Para mais informações sobre os mutazalis ver Corbin, *História de la Filosofia Islâmica*, pp. 105-112

7. Sobre Al-Muqammis ver Guttman, *Philosophies of Judaism*, pp. 84-87 e Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, pp. 17-22.

8. Sobre Saadia Gaon (Saadia ben Joseph Al-Fayyumi) ver Guttman, *Philosophies of Judaism*, pp. 69-83 e Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, pp. 23-47.

os judeus, Abraham Ibn Daud⁹ (1110-1180) e Maimônides. Eles afirmam que a simplicidade e a unicidade de Deus são consequências de sua existência necessária, e destes, Avicena e Maimônides depois dele, adotando uma visão realista dos universais, negam que os atributos possam ser entendidos quer como entidades distintas subsistindo na essência de Deus, quer como conceitos que descreveriam esta essência, pois ambas as posições implicariam multiplicidade em sua natureza simples.

TEORIA DOS MODOS

Criada por Abu Hashim¹⁰, é defendida por alguns mutazilitas, que afirmam não serem os atributos nem ontologicamente distintos da essência de Deus nem idênticos a ela, mas intermediários, denominados *modos*¹¹. Um judeu adepto desta tese é Joseph ben Abraham Al-Basir (séc. XI).

A teoria dos modos foi também utilizada na discussão acerca dos universais, situando-se como intermediária entre a posição realista e a nominalista. De acordo com ela, os atributos são apenas conceitualmente distintos da essência: vida, poder e conhecimento, entendidos como modos, são condições necessárias da existência de Deus, contudo um com sua essência, o que não a distingue muito da teoria antiatributista. Aparentemente, permite uma concepção pessoal de Deus, apesar da crença em sua absoluta simplicidade. No entanto foi criticada por meio de uma séria objeção: se os

9. Sobre Abraham Ibn Daud ver Guttman, *Philosophies of Judaism*, pp. 162-172 e Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, pp. 197-235.

10. Cf. Wolfson, Ibn Khaldun on Attributes and Predestination, in *Speculum*, pg. 588.

11. O termo árabe para *modo* neste sentido técnico é *حال* (*HAL*), (plural, *احوال*, *AHWAL*). Cf. Wolfson, Maimonides on Modes and Universal, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, pg. 166 e Ibn Khaldun on Attributes and Predestination, in *Speculum*, pg. 588. Para maiores informações sobre os modos ver Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, pp. 147-204.

modos não são nem idênticos nem distintos da essência, então eles violam a lei do terceiro excluído.

Muitas foram as fórmulas empregadas para expressar as teorias atributistas, antiatributistas e modalistas. As principais:

1. "Deus possui um conhecimento que é distinto de sua essência"
2. "Deus possui um conhecimento que é idêntico a sua essência"
3. "Deus não possui um conhecimento distinto de sua essência"
4. "Deus possui um conhecimento que não é idêntico com sua essência nem distinto dela."

Os atributistas utilizaram-se da primeira e da quarta fórmula para expressar sua teoria realista; os antiatributistas, de todas exceto a primeira, para expressar sua teoria nominalista e para negar a realidade dos atributos como entidades reais e como modos; e os modalistas, exceto também a primeira, para negar a realidade dos atributos como entidades mas não como modos.

PROBLEMA LÓGICO

Enquanto o problema ontológico refere-se ao estatuto dos atributos e a sua relação com a natureza simples de Deus, o lógico preocupa-se em saber se os atributos, entendidos como termos de proposições, são predicáveis dele.

Se os predicados são atributos num sentido ontológico, ou seja, possuidores de existência por meio de algum estatuto ontológico, os atributistas não encontrariam qualquer dificuldade, visto que em sua teoria Deus possui atributos, o que ocorre também com os modalistas, já que estes entendem atributos como conceitos necessariamente associados à essência de Deus. Já para os antiatributistas, que pregam a unidade e a simplicidade absolutas de Deus excluindo qualquer multiplicidade, quer conceitual, quer

ontológica, a questão é mais delicada: predicação implica uma distinção entre sujeito e predicado e além disso predicados são termos universais; assim, qualquer proposição afirmativa tendo Deus como sujeito implicaria multiplicidade e comparação com outros seres, o que é agravado ao considerar-se os universais de um ponto de vista realista.

Uma solução é formulada por Filo de Alexandria nos termos da teoria aristotélica da predicação, na qual os predicados designam ou a definição, ou a propriedade, ou o gênero, ou o acidente de um sujeito.

Com efeito, os argumentos partem de “proposições”, enquanto os temas sobre os quais versam os raciocínios são “problemas”. Ora, toda proposição e todo problema indicam ou um gênero, ou uma propriedade¹², ou um acidente – já que também a diferença, aplicando-se como se aplica a uma classe (ou gênero), deve ser equiparada aqui ao gênero. Entretanto, como daquilo que é próprio a algo qualquer uma parte significa a sua essência e outra parte não, vamos dividir a propriedade nas duas partes mencionadas e chamar “definição” à que indica a essência. E quanto ao restante adotaremos a terminologia geralmente usada a respeito disso, referindo-nos a ele como uma “propriedade”. O que acabamos de dizer torna pois claro que, de acordo com nossa presente divisão, os elementos são quatro ao todo, a saber: definição, propriedade, gênero e acidente.¹³

Como as propriedades¹⁴ não indicam a essência de uma coisa e também podem ser eternas¹⁵ se seu sujeito o é, Filo as considera como predicáveis de

12. Mantivemos o termo “propriedade” traduzindo (ἰδιότης), ao invés de “peculiaridade”, termo que usa o tradutor.

13. Aristóteles, *Tópicos* I, 4, 101b, 15-25 (Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim).

14. Aristóteles cita como exemplo a capacidade de aprender gramática. O homem é dotado desta capacidade, e se é dotado desta capacidade é homem (*Tópicos* I, 5, 102a, 17-22). Observe-se que uma propriedade é algo que se atribui apropriadamente, que faz parte daquela espécie à qual é atribuído, mas que não faz parte da essência dela, ou seja, não entra em sua definição.

15. Nos *Tópicos* (I, 5, 102b15-25) Aristóteles afirma que os acidentes, entendidos como algo que pode ou não pertencer a algo, nunca serão uma propriedade, apesar de poderem ser uma propriedade temporária ou relativa. No entanto, na *Metafísica* (V, 30, 1025a 30-35) escreve: “Fala-se também de “acidente” em outro sentido, entendendo-se por tal tudo aquilo que é inerente a algo enquanto tal sem

Deus, redutíveis a uma única propriedade: o poder de agir de Deus, que pertence apenas a ele e é a causa de toda ação no mundo. Ao reduzir todas as propriedades à ação, evita que ele possa possuir mais de uma, o que implicaria multiplicidade. Os antiatributistas seguem geralmente Filo ao admitir que termos designando propriedades possam ser verdadeiramente predicáveis de Deus, apesar de sua absoluta simplicidade e incomparabilidade. Mas surgem diferentes interpretações¹⁶ do significado lógico das propriedades, representadas por Al-Najjar (primeira metade do século VIII), um antiatributista e Abu' l-Hudhail (841-899), um modalista. O primeiro afirma que “Deus é vivente em virtude de si mesmo, mas não em virtude da vida” e o segundo que “Deus é vivente em virtude de uma vida que é ele mesmo”.

Al-Najjar nega a possibilidade das propriedades serem verdadeiramente atribuíveis a Deus, visto que, como elas pertencem unicamente a ele, são o mesmo que sua essência com respeito a tudo. Consequentemente, não há qualquer distinção entre ter uma propriedade como predicado e uma definição de sua essência, sendo ambas incognoscíveis. Assim, pela fórmula “Deus é vivente em virtude de si mesmo” entende que vida é uma propriedade idêntica

pertencer a sua substância [...]. E estes acidentes podem ser eternos, enquanto que nenhum dos outros pode ser” (trad. Yebra).

16. Segundo Wolfson, (*apud* Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, pg. 30) as duas posições a serem mencionadas devem-se a diferentes interpretações de Aristóteles. “Em virtude de si mesmo” é tradução direta de *καθ' αὐτό*, que é usada por Aristóteles para expressar a relação de uma definição, um gênero, assim como de uma diferença específica, um acidente ou uma propriedade para com o sujeito do qual são predicados.

“... “em virtude de si mesmo” (*καθ' αὐτό*) deve ser dito de vários sentidos. [1] “em virtude de si mesmo” é, com efeito, a essência de algo (*τὸ τί ἦν εἶναι*); por exemplo, Cálías é, em virtude de si mesmo, Cálías e a essência de Cálías. [2] É o que há na quiddidade (*τί ἐστίν*); por exemplo, Cálías é, em virtude de si mesmo, animal, pois no enunciado há “animal”. [3] É o que recebeu algo diretamente em virtude de si mesmo ou de algumas das partes de si mesmo; por exemplo, a superfície é branca em virtude de si mesma e o homem vive em virtude de si mesmo, pois a alma, na qual está o viver, é uma parte do homem. [4] É aquilo que não possui outra causa que ele mesmo; homem tem mais de uma causa, o animal e o bípede, mas o homem é homem “em virtude de si mesmo”. [5] É aquilo que ocorre a um só, enquanto é um só, por isso o separado é “em virtude de si mesmo” (*Metafísica* V, 18, 1022a 25-35, trad. Yebra).

Yebra traduz *καθ' αὐτό*, por *por si mesmo*, mas traduzimos o termo como “em virtude de si mesmo” para sermos coerentes com nossa futura discussão a respeito do caráter semântico dos atributos.

à essência e por “mas não em virtude da vida” que é uma propriedade que deve ser entendida num sentido negativo, distinta da propriedade conhecida pelo mesmo nome. Sua fórmula, portanto, implica uma negação de atributos reais, assim como de modos, visto que propriedades e modos implicam atributos como distintos da essência.

Abu’ l-Hudhaïl sugere que propriedade não é o mesmo que a essência, ainda que pertença apenas ao sujeito. Consequentemente, uma propriedade deve ser distinta do sujeito mas também a mesma que o sujeito com respeito a algo. Assim, “Deus é vivente” implica que vida é diferente de Deus, mas “em virtude de uma vida que é ele mesmo”, que vida é idêntica à sua essência. Essa fórmula nega apenas os atributos reais, mas não os modos.

Uma exceção a essas posições foi a de Al-Muqammis, que empregou ambas as fórmulas, afirmando serem aparentemente contraditórias pela linguagem mas possuírem o mesmo significado.

O problema lógico está relacionado ao ontológico. Quais termos ou atributos são verdadeiramente predicáveis de Deus depende de implicarem ou não multiplicidade de características em sua natureza. Mas lógico e ontológico são distintos na medida em que do fato de Deus ser absolutamente simples não se segue que nenhum predicado possa ser aplicado a ele; da mesma forma, da consideração de que alguns predicados podem ser aplicados, não se segue que sua natureza seja composta de múltiplas características, quer reais, quer conceituais.

PROBLEMA SEMÂNTICO

Considerar os predicados como propriedades não é suficiente para responder à questão dos atributos, visto que, embora propriedades não contradigam a simples essência de Deus, disto não se segue que estes predicados quando aplicados a ele, tenham o mesmo significado ou um significado similar ao que têm quando aplicados às criaturas. O problema semântico diz respeito justamente ao sentido dos predicados quando aplicados a Deus, assim, este, apesar de ser distinto do que quer que seja, recebe a atribuição de predicados nas Escrituras.

Visto as Escrituras conterem quer explicita quer implicitamente, afirmações a respeito de Deus necessariamente verdadeiras, é preciso determinar em que sentido tais afirmações devem ser entendidas, de forma a salvaguardar sua verdade.

Assim, buscar o sentido dos termos nas Escrituras, é também procurar em que sentido a linguagem é empregada ao se falar de Deus, pois ele é incomparável a todas as outras coisas, e aplicar-lhe predicados no mesmo sentido ou num sentido similar ao usado para as coisas criadas significa de alguma maneira compará-lo a estas.

INTERPRETAÇÃO ATIVO-RELACIONAL

Para Filo, a solução desse problema é consequência de sua solução lógica. Como apenas uma propriedade pode ser verdadeiramente predicada de Deus, a de seu poder de agir, o autor sugere que os termos das Escrituras podem apenas ser entendidos como se referindo a esta única propriedade. Ora, daí surge o problema de como explicar os diferentes nomes e descrições de Deus encontrados nas Escrituras se tudo recai em seu poder de agir. A

solução deste problema para Filo em se estabelecer uma distinção entre o poder de Deus de agir causal e relacionalmente¹⁷.

De acordo com Aristóteles, a ação estabelece uma relação entre o ativo e o passivo, entre a causa e o efeito. Assim, Filo entende os diferentes termos das Escrituras e as descrições de Deus como referindo-se “ao variado resultado da ação de Deus, manifestado no mundo e descrito antropomorficamente”¹⁸.

A relação estabelecida pela ação é para Aristóteles recíproca, ou seja, só existe o que move porque existe o que pode ser movido; mas no caso de Deus tal reciprocidade não existe: o que ocorre no mundo é dependente dele, mas ele não depende do que ocorre no mundo. Consequentemente, Filo considera a relação de Deus com o mundo criado uma semi-relação, uma relação unidirecional, que permite à linguagem antropomórfica das Escrituras descrever o que se manifesta da atividade dele sobre o mundo e não o que ele é em essência. Filo, por meio desta interpretação positiva dos termos que não contradizem a simplicidade absoluta de Deus nem sua incomparabilidade, pretende tornar a linguagem das Escrituras inteligível, manter sua verdade e ressaltar a impossibilidade de se descrever a essência divina.

Para os atributistas, o problema semântico os leva a perguntar quão longe se pode ir na interpretação literal do texto revelado sem se confrontar com seu ensinamento de que não há nada que se compare a Deus. Alguns dos primeiros *mutakallimun* insistiram na extrema literalidade e compararam Deus aos outros seres. Alguns *asharitas* rejeitaram tal literalidade, mas aparentemente se satisfizeram com a afirmação de que “todos estes termos,

17. “Relativo se diz [...] [1] como o duplo à metade, o triplo ao terço, e de maneira geral como o múltiplo do submúltiplo e como o que excede ao que é excedido... [2] Como o que pode aquecer do que pode ser aquecido e o cortante do que pode ser cortado, em outras palavras, o ativo do passivo... [3] Como o mesurável da medida, o cognoscível da ciência e o sensível da sensação.” (*Metafísica* V, 15, 1020b, 15–30). Cf. explicação desses relativos em *Metafísica* V, 15.

enquanto não estabelecendo uma semelhança entre Deus e os outros seres, continuam significando o que eles dizem, e com um dar de ombros completam, *bi-lā kayf*, “sem questionar como”.¹⁹

Antiatributistas e modalistas seguiram Filo em sua interpretação do significado dos termos aplicados a Deus. Jahm Ibn Safwan (m. 745) introduziu essa teoria semântica na discussão muçulmana do problema; ele proibia a predicação de termos positivos como “existente” e “conhecedor”, permitindo apenas a afirmação de termos como “causador de existência” e “causador do conhecimento”. Para ele, assim como para Filo, apenas Deus causa existência, conhecimento e vida e apenas ele age e cria; portanto, termos utilizados nesse sentido, apesar de passarem a idéia de uma relação causa-efeito, negam a semelhança com outros seres, já que nenhum outro tem o poder de criar. As fórmulas dos antiatributistas e dos modalistas, respectivamente, “Deus é vivente em virtude de si mesmo, mas não em virtude da vida” e “Deus é vivente em virtude de uma vida que é ele mesmo”, apesar de, conforme exposto acima, serem empregadas com diferentes significações, ambas pretendem estabelecer uma diferença de significados entre os termos quando predicados de Deus e quando das outras criaturas e, como implicam que predicados devem ser entendidos como propriedades, pode se inferir que nessas fórmulas encontra-se também uma interpretação ativo-relacional.

A mesma teoria semântica encontra-se entre pensadores judeus tais como Al-Muqammi e Ibn Gabirol, que empregam as fórmulas do Kalam. Saadia Gaon e Ibn Pakuda²⁰ (séc. XI) distinguem os atributos de ação dos atributos essenciais, sendo os primeiros tais como “misericordioso” e

18. Buijs, *Negative Language and Knowledge about God: A Critical Analysis of Maimonides' Theory of Divine Attributes*, cap. 1, pg. 35.

19. بلا كيف - Wolfson, citado por Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, cap. 1, pg. 61. A expressão *bi-lā kayf* pode ser livremente traduzida como: “sabemos que a contradição pode ser solucionada, mas não nos pergunte como”.

20. Sobre Ibn Pakuda ver Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, pp. 81-106.

“raivoso”, visto que em última instância fazem referência às ações de Deus; descrevem também antropomorficamente as ações de Deus e sua causalidade no mundo. Já Ibn Zaddiq²¹ (? - 1149) e Ibn Daud seguem Filo e interpretam relacional ou causalmente os termos aplicados a Deus.

Al-Farabi, Avicena e Averroes também tomam os termos predicados de Deus como propriedades no sentido aristotélico, mas reconhecem a dificuldade ao se predicar esses mesmos termos das outras coisas, já que propriedades não podem pertencer a outra coisa que não aquela à qual elas pertencem. Assim, sustentam que o sentido dos termos aplicados a Deus e às coisas criadas é diferente, embora os termos sejam os mesmos. No entanto, “um predicado que afirma de um sujeito aquilo que ele tem em comum com uma coisa e aquilo pelo que ele difere de desta coisa, implica um gênero e uma diferença, e portanto constituiria uma definição”²², o que dá origem a um problema, já que Deus não tem definição. Al-Farabi e Avicena resolvem-no argumentando que termos comuns, como “existente” e “um” são predicados de Deus de forma ambígua, e não universal; não têm o mesmo sentido, mas são predicados dele “de modo anterior” e das coisas “de modo posterior”²³, visto ser Deus a causa de tudo. Distinguem, assim, uma definição de uma descrição, a primeira consistindo de gênero e diferença sendo que o termo que expressa o gênero deve ser predicado univocamente; a segunda consistindo de uma propriedade no lugar do gênero ou da diferença. Por meio desta teoria salva-se a indefinibilidade de Deus e a predicabilidade dos termos, os quais apesar de poderem ser atribuídos de forma positiva e inteligível não

21. Sobre Ibn Zaddiq ver Guttman, *Philosophies of Judaism*, pp. 8129-134 e Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, pp. 125-149.

22. Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, cap. 1, pg. 39.

23. Esta é a distinção usada por Aristóteles para explicar com o ser se diz de múltiplos modos, de acordo com as categorias, sendo atribuídos à substância “de modo anterior” e “de modo posterior” às demais categorias. Cf. *Metafísica* VII, 1, 1028a 10 - 1028b 7; IV, 2, 1003a 32 - 1003b 17.

comprometem a incomparabilidade de Deus com as outras coisas. Averroes adota a mesma teoria com pequenas diferenças.

Entre os pensadores judeus, Gersônides²⁴ (1288-1344) e Hasdai Crescas²⁵ (1340-1410), também consideram que termos predicados de Deus devem ser entendidos num sentido ambíguo. Tomás de Aquino (1225-1274) sugere, em parte, uma teoria semântica similar, pois seu uso por analogia²⁶ dos termos corresponde ao uso ambíguo de acordo com a anterioridade e posterioridade dos árabes aristotélicos.

INTERPRETAÇÃO NEGATIVA

Visto que a interpretação ativo-relacional apenas descreve o efeito das ações de Deus e não sua essência ou o que ele é, adota-se em conjunto com ela uma interpretação negativa, de acordo com a qual termos negativos em significado ou assim entendidos são considerados verdadeiramente predicáveis de Deus.

Filo, apesar de empregar termos como “incompreensível”, “incriado” e “imperecível”, não sugere uma interpretação negativa, utilizando-os apenas para enfatizar a incomparabilidade divina. Já Albino (IIo. séc.) e Plotino (ca. 203-269), afirmam explicitamente que a interpretação negativa, junto com a ativa-relacional, é uma alternativa para o falar de Deus. Tendo em vista a questão de como formar sobre ele um conceito e como falar dele, propuseram

24. Sobre Gersônides (Levi Ben Gerson) ver Guttman, *Philosophies of Judaism*, pp. 328-361 e Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, pp. 236-252.

25. Sobre Hasdai Crescas ver Guttman, *Philosophies of Judaism*, pp. 388-405 e Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, pp. 256-274.

26. Sobre a analogia em Tomás de Aquino ver Montagnes, B. *La Doctrine de L'analogie de L'être D'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Paris, Publications Universitaires, Béatrice-Nauwelaerts, 1963, Col. Philosophes Médiévaux, tome VI.

três métodos: por abstração ou remoção, por analogia²⁷ e por gradação de conhecimento²⁸.

Os métodos por analogia e por gradação de conhecimento partem do inteligível e do apreendido pelos sentidos para formar um conceito de Deus, ou seja, de sua atividade no mundo, o que os leva a admitir uma relação causal entre ele e as coisas criadas. Considerados enquanto tentativa de estabelecer uma linguagem para se falar de Deus, surtem o mesmo efeito da interpretação ativo-relacional de Filo.

27. "O segundo método de formar uma concepção de Deus é por meio da analogia [...]. No caso do sol, sua relação com o sentido da visão e com os objetos vistos é tal que, sem estar no sentido da visão, ele fornece ao sentido o poder de ver e ao objeto da visão o poder de ser visto. Da mesma natureza é a relação que a Primeira Mente mantém com a faculdade de pensar em nossa alma e com os objetos de nosso pensamento, pois, sem ser ele mesmo a faculdade de pensar, ele fornece a ela o poder de pensar e ao objeto do pensamento o poder de ser pensado, e isto por seu trazer à luz a verdade que é inerente a este último." (Albino, *Didaskalikos* X, 4; citado por Wolfson, Albinus and Plotinus on Divine Attributes, in *Harvard Theological Review*, pg. 121)

"Não há nada que impeça-nos de compreender Deus, embora sejamos incapazes de expressá-lo em palavras. Uma ilustração disto é o caso daqueles inspirados e possuídos. Eles sabem apenas que têm dentro deles algo maior que eles mesmos, sem no entanto conhecer o que é. Mas de suas agitações e expressões eles recebem um certo sentimento da Causa que produz estas agitações e expressões, embora elas difiram da Causa. Desta mesma maneira, parece, é nossa relação com Deus. Quando adquirimos um intelecto puro, sentimos que Deus é a Mente interior, que supre de essência e outras coisas da mesma ordem, mas não é ele mesmo estas coisas, pois ele é algo superior àquilo que chamamos ser, ele é também mais amplo e maior que aquilo que chamamos ser, é superior à razão, ao intelecto e aos sentidos e dá em participação estas coisas, mas não é nenhuma delas". (Plotino, *Enéadas* V, 3, 14 (8-19))

Esta passagem, embora não contenha o termo analogia, é paralela à passagem sobre analogia em Albino e ao seu próprio uso do termo [...]" (Wolfson, Albinus and Plotinus on Divine Attributes, in *Harvard Theological Review*, pg. 122)

28. "O terceiro método de formar uma concepção de Deus é deste tipo: todas as vezes que um homem observa aquilo que é belo nos corpos, ele transfere destes para o belo que está na alma, então para o belo que está na moral e nas leis, então para o vasto mar de belezas, após o que ele discerne o bom em si, o louvável em si, o desejável em si, os quais, como se fossem luz, trouxessem brilho e iluminação para a alma em seu esforço em ascender. Acompanhando sua contemplação de tudo isto, o homem forma também uma concepção de Deus em sua mente, [sem, no entanto, contemplá-lo, e isto] devido à elevação de sua posição". (Albino, *Didaskalikos* X, 6; citado por Wolfson, Albinus and Plotinus on Divine Attributes, *Harvard Theological Review*, pg. 124)

Plotino cita o método por gradação de conhecimento em duas passagens: "na primeira [...] Plotino diz apenas que somos levados a um conhecimento de Deus pelo "conhecimento das coisas provenientes dele e de certos graus de ascensão" (*Enéadas* VI, 7, 36 (7-8)). Mas na segunda passagem, respondendo diretamente à questão de como podemos falar de Deus, ele diz: "Falamos dele a partir de coisas posteriores a ele" (*Enéadas* V, 3, 14 (7-8)). (Wolfson, Albinus and Plotinus on Divine Attributes, *Harvard Theological Review*, pg. 124)

Quanto ao método por abstração ou remoção, vale notar que Albino e Plotino utilizam o termo que significa “abstração” ou “remoção” (ἀφαίρεσις) no sentido aristotélico de negação (ἀπόφασις)²⁹. Negação, no sentido aristotélico³⁰, possui o sentido estritamente técnico de uma negação lógica, contrastando com a privação³¹ (στέρησις) ou negação privativa (στερητική ἀπόφασις). Estes dois últimos termos referem-se apenas a uma proposição afirmativa na qual o predicado é um termo privativo, tal como “o homem é cego”, e é usado apenas com referência a um sujeito do qual, sob condições normais, o oposto a este termo privativo poderia ser predicado, ou seja, o “homem” que se diz ser “cego” poderia normalmente “ver”. Um termo

29. Para provar tal afirmação Wolfson recorre a muitos argumentos, que podem ser resumidos da seguinte forma: baseado em uma passagem na qual Albino afirma que formar uma concepção de Deus por meio da abstração (ἀφαίρεσις) é como formar uma concepção de um ponto pela abstração do sensível, partindo de uma concepção de superfície, depois linha e finalmente ponto, Wolfson mostrará que ao referir-se ao ponto como exemplo, tinha em mente um comentário (perdido) de Simplicio sobre os *Elementos* de Euclides, (alguns fragmentos foram recuperados por um comentador árabe de Euclides chamado Al-Nārizi), onde Simplicio afirma que “Euclides define um ponto negativamente, chegando a isto pela abstração da superfície do corpo ...”. Partindo disso, Wolfson conclui que assim como Euclides define um ponto negativamente, para Albino Deus pode ser descrito negativamente. Pelo menos assim foi como Plotino entendeu Albino. (Wolfson, *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, *Harvard Theological Review*, pp. 118-122)

30. “A afirmação exprime que algo relaciona-se com outro algo, quer seja um nome, quer seja um não-nome; mas é necessário que, na afirmação, o que se atribui seja um e ao que se atribui seja um (já expliquei acima que é necessário entender por nome e por aquilo que é não-nome. Disse, com efeito, que o termo não-homem não é um nome propriamente dito, mas um indefinido, pois é algo que significa um indefinido) [...]. Assim, toda afirmação conterà ou um nome e um verbo ou um nome indefinido e um verbo. Sem um verbo não haverá afirmação ou negação. [...]

Assim, as principais afirmações e negações são [respectivamente]: “o homem é”, “o homem não é”; “o não-homem é”, “o não-homem não é”. Em seguida, “todo homem é”, “todo homem não é”, “todo não-homem é”, “todo não-homem não é.” (Aristóteles, *De Interpretatione* 10, 19b 5-20, trad. J. Tricot)

31. “Falamos de privação (1) se algo não possui o que poderia naturalmente possuir, mesmo não sendo apto naturalmente a possuí-lo; por exemplo, diz-se de uma planta que é privada de olhos. (2) Em outro sentido, se, sendo naturalmente apto, este lhe falta; por exemplo, um cego e uma toupeira são, em acepções diferentes, privados de visão: esta segundo seu gênero e aquele em virtude si mesmo. (3) Se, embora fosse apto naturalmente para possuí-lo, este lhe faltasse; por exemplo, a cegueira, com efeito, é uma privação, entretanto, não se é cego em qualquer idade, mas apenas quando não se possui a visão na idade em que seria natural possuí-la [...]. (4) Também se diz privação do tirar violento de algo.

E, de tantos modos quantos se dizem as negações com base no “a” privativo, de outros tantos se dizem também as negações.” (Aristóteles, *Metafísica* V, 22, 1022b 20-35, trad. Yebra) Ver também *Metafísica* IV, 2, 1004a 14-16; IV, 6, 1011b, 18ff; X, 5, 1056a 15-18.

privativo é aquele que faz referência a algo que falta em um ser, mas que é natural a todos os seres semelhantes a ele: ser cego é um termo privativo ao se considerar que é natural aos homens ver. Já a negação refere-se a uma proposição que é negativa em qualidade, e na qual a negação do predicado é possível mesmo quando ele não pode ser afirmado, ou seja, podemos dizer que “a parede não possui visão”, mas não que “a parede possui visão”. Por meio da negação é possível dizer que Zaid não é sábio, sem implicar que Zaid possa ser descrito como estúpido.

Conforme o exposto acima, Albino e Plotino adotam o método negativo de falar de Deus (ainda que sem abrir mão da utilização dos outros dois métodos para descrevê-lo), já que este, por sua característica de não tornar necessário que a afirmação do predicado possa ser usada na descrição do sujeito, não contradiz a simplicidade nem a indefinibilidade de Deus. Tal método pode ser resumido na seguinte passagem das *Enéadas*:

“Embora não possamos compreender a Deus por meio do conhecimento, não falhamos completamente ao compreendê-lo; compreendemo-lo o suficiente para dizer algo a respeito dele, sem no entanto expressar o que ele é; pois dizemos o que ele não é, mas o que ele é não dizemos”.³²

Entre os Padres da Igreja, essa mesma teoria semântica prevalece. Clemente de Alexandria (ca. 150-219) faz alusão à forma negativa de falar de Deus por meio da abstração ou negação. Gregório de Nissa (ca. 335-395), Dionísio Pseudo-Areopagita (antes do sec. X) e João Damasceno (n. ca. 730) usam “remoção” como “negação” no sentido de excluir um sujeito do âmbito do discurso de um predicado. Seguindo Plotino, tomam uma proposição afirmativa com um predicado negativo como idêntica a uma proposição

32. Plotino, *Enéadas* V, 3, 14; citado por Wolfson, *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, *Harvard Theological Review*, pg. 120.

negativa com um predicado positivo: “Deus é incorpóreo” seria igual a “Deus não é corpóreo”. Permitem, entretanto, certos termos positivos, como aqueles que, usados para fazer referência a nós, indicam certa perfeição; mas Wolfson afirma que o significado destes é também negativo, como em Albino e Plotino.³³

Entre os *mutakallimun*, as fórmulas usadas pelos antiatributistas e modalistas pretendem significar uma interpretação negativa dos termos quando aplicados a Deus. Assim, “Deus é vivente em virtude de si mesmo mas não em virtude da vida” pretende predicar dele uma propriedade cujo sentido é negativo.

Adotando essa fórmula, Al-Muqammis introduz uma interpretação similar no pensamento judaico: termos não podem ser aplicados a Deus no mesmo sentido dos aplicados às coisas, pois no primeiro caso significariam atributos distintos do sujeito. Conclui daí que termos positivos aplicados a Deus negam imperfeições. Assim, “Deus é sábio” significaria “Deus não é ignorante”. Atributos de ação e essenciais, que tiveram sua distinção estabelecida por Saadia Gaon³⁴ e seguida por Ibn Pakuda³⁵, também comportam um sentido negativo. Apesar de um quanto ao conceito, os atributos são muitos em termos linguísticos e, se entendidos negativamente, negam seus opostos de Deus.

Portanto, atributos são positivos ao descrever ações de Deus e seus efeitos no mundo e negativos ao se pretender descrever a sua essência. Os termos para os quais os filósofos mais voltaram as atenções foram os de unidade, verdade, vida, conhecimento, vontade, poder, existência e eternidade,

33. Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, cap. 1, pg. 45.

34. Para Gaon, os atributos essenciais eram três: vida, poder e conhecimento. Eles advinham do conceito de Deus como criador, que se obtinha por meio da ação dele no mundo.

35. Para Ibn Pakuda, os atributos essenciais eram existência, unidade e eternidade; estes sempre estiveram presentes em Deus, e são um com sua essência.

que em sentido negativo significam a unicidade e incomparabilidade de Deus, sem implicar qualquer afirmação positiva a seu respeito.

Vimos que a semântica ativo-relacional permite falar a respeito da atividade de Deus em termos de eventos observáveis no mundo, sem que tal procedimento implique multiplicidade em sua essência. Quanto à semântica negativa, ela permite se falar da essência de Deus, mas em termos negativos que dizem o que ele não é, tornando a linguagem inteligível. Entretanto, surge a seguinte questão: é possível que se fale da essência de Deus de modo negativo mas, ao se fazer isto, diz-se na verdade algo de Deus? Desta questão origina-se um problema epistêmico conexo com a discussão dos atributos.

PROBLEMA EPISTÊMICO

Para os atributistas a questão de se poder ou não obter um conhecimento de Deus não constitui um problema, pois ele possui atributos reais que podem ser aplicados positivamente e em um sentido similar, se não idêntico, aos aplicados nas criaturas, o que permite que se obtenha conhecimento do que Deus é em essência.

Filo, antiatributista que não adota (como já vimos) uma interpretação negativa, distingue entre conhecer que Deus existe e o que ele é, afastando a possibilidade do primeiro conhecimento implicar no segundo; o primeiro nos é ensinado tanto pelas Escrituras quanto é possível de ser obtido por demonstração; quanto ao segundo, a essência de Deus, é incompreensível. Apesar de considerar que o conhecimento de Deus é proporcional ao conhecimento que se tem de sua criação, a essência deste permanece inacessível, quer por meio de um discurso científico baseado no raciocínio ou

demonstração, quer pelo conhecimento profético baseado na inspiração divina.

No entanto, para os antiatributistas que adotaram uma interpretação negativa dos predicados de Deus, a questão constitui um grave problema: sabe-se que Deus não é muitas coisas, mas em que medida isto que se sabe que ele não é constitui um verdadeiro conhecimento a seu respeito? Se se adota uma linguagem negativa, corre-se o risco de esvaziar o conceito de Deus de todo conteúdo, o que deve ser evitado. A questão epistêmica poderia ser contornada negando que o conhecimento da essência e da existência de Deus seja possível, mas isto contradiz o conteúdo cognitivo da crença em Deus, negação que também teria um leve toque de ateísmo, ou pelo menos de agnosticismo.

Albino constrói uma interpretação negativa por meio da qual pode se vir a obter algum conhecimento de Deus, ainda que indireto. Assim como se vem a conhecer o ponto por meio da negação³⁶, se pode vir a conhecer a Deus pelo mesmo método. Se o conceito de Deus pode ser formado por sucessivas negações, então pode ser compreendido por meio deste método indireto e negativo. Enquanto a essência de Deus permanece incompreensível pela utilização de um método positivo, se pode formar o conceito dele dizendo o que ele não é, assim como se formou um conceito do ponto geométrico em termos exclusivamente negativos³⁷.

Uma resposta à questão de como um conhecimento de Deus é possível adotando-se uma interpretação negativa não foi elaborada na discussão dos atributos divinos pelos mutakallimun, mas surge entre os judeus. Ibn Gabirol afirma que a respeito dele a única questão que se aplica é *se ele é*.

36. Vide acima discussão da interpretação negativa.

37. Cf. Wolfson, *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, *Harvard Theological Review*, pg. 118.

Eu lhe mostrarei a este respeito [a eternidade do criador] um princípio geral satisfatório que você poderá tomar por regra. Direi que o ser [...] ocupa quatro graus (diferentes), que são: o *que*³⁸, o *o quê*, o *como* e o *por quê*. O grau superior é o *que*, que não tem nem *o quê*, nem *como*, nem *por quê*³⁹, é o *um* verdadeiro, o altíssimo...⁴⁰

Da mesma forma Ibn Zaddiq, parafraseado por Husik:

Para conhecer uma coisa, investigamos suas quatro causas: material, formal, eficiente e final. O que não tem causa mas é a causa de todas as coisas não pode ser conhecido desta forma. Apesar disso, não é totalmente incognoscível por esta razão. Sua essência não pode ser conhecida, embora ele possa ser conhecido por meio de suas atividades, ou antes efeitos, o que sugere atributos. Não podemos no entanto conhecer com relação a Deus *o quê* ele é, *como* é, *devido a que*, *de que tipo*, *onde*, nem *como*, pois isso só pode ser aplicado para as criaturas que têm causa; mas quando perguntamos tendo-o em vista, *se* ele é, e isto pode ser melhor conhecido a partir de suas ações.⁴¹

Ibn Daud também emprega uma linguagem negativa para descrever a essência única e incognoscível de Deus, e compara o não uso desta a um olho doente, que vê dois onde há apenas um. Enfatiza, no entanto, a limitação da

38. "Literalmente: o ser (ou o existente) que se chama em árabe *annéyya*. [...] Este termo designa a pura essência." (Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, pg. 110, nota 3)

39. "Quer dizer, o ser puro e simples, que não tem nem *quididade*, nem *qualidade* e nem *causa final*, e a quem se aplica somente a questão *se* (é)" (Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, pg. 111, nota 1)

Al-Ghazali, ainda que atributista, possui a mesma opinião: "Se o ser primeiro é alguma coisa que careça de analogia para você, não o compreenderá por nenhum meio. Acontece que, aquilo que o caracteriza particularmente é ser um *ser sem quididade*, fonte de todo ser. Se portanto me pergunta: Como há um *ser sem quididade*? É-nos impossível mostrar por um exemplo tirado de seu próprio ser e, por conseguinte, será impossível para você compreender aquilo que é um *ser sem quididade*. No entanto, a verdadeira idéia (que se deve ter) do ser primeiro e de sua unidade é a de que ele existe, sem uma *quididade* que seja ligada (a seu ser), e que seu *ser* e sua *quididade* sejam uma e a mesma coisa. Não há aqui qualquer analogia com o que está fora dele, pois aquilo que está fora dele é substância e acidente, enquanto que ele não é, nem substância nem acidente, etc." (Al-Ghazali, *Maqasid al-Falasafa* (Contra os Filósofos), Metafísica, I. III; citado por Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, pp. 111-112, nota 1)

40. Cf. Guttman, *Philosophies of Judaism*, pp. 101-117

41. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, pp. 142-143.

linguagem humana em falar adequadamente do criador, ressaltando também a limitação do intelecto humano em conhecer sua natureza.

O problema semântico visa, portanto, fazer com que a linguagem negativa a respeito de Deus seja de algum modo informativa a respeito dele, pois do contrário ela nada mais seria que uma linguagem sem conteúdo e ininteligível.

Tentamos com estas páginas iniciais mostrar, ainda que genericamente, como se apresentou a discussão a respeito dos atributos divinos. Isto nos auxiliará numa melhor compreensão de nossa exposição a respeito da teoria dos atributos divinos em Maimônides, na qual tentaremos responder como ele se comporta diante dos problemas referentes à questão da atribuição, quais sejam: podem os termos aplicados a Deus significar divinos atributos pertencentes à sua natureza e se sim, em que sentido lhe são atribuídos? pode algum atributo pertencer à natureza de Deus? são os atributos verdadeiramente predicáveis dele? qual o sentido dos termos quando lhe são aplicados? e como podemos obter um conhecimento de Deus?

CAPÍTULO QUARTO

LINGUAGEM RELIGIOSA

A preocupação de Maimônides com a linguagem religiosa, especialmente com esta que faz referência a Deus, encontra-se em suas principais obras, onde reiteradamente insiste que os termos bíblicos não podem ser tomados literalmente. No *Mishné Torá*, nas primeiras páginas, encontra-se a seguinte passagem:

...qual é o significado das seguintes expressões encontradas na Torá: “Abaixo de seus pés” (Êx 24:10); “Escrito como o dedo de D..s” (Êx 32:18), “A mão de D..s” (Êx 9:3), “Os olhos de D..s” (Gn 37:7), “Os ouvidos de D..s” (Nm 11:1) e frases similares? Todas estas expressões são adaptadas à capacidade mental do ser humano, que tem uma percepção clara apenas do universo material. A Torá fala na língua dos homens. Todas estas frases são metafóricas, como a sentença: “Quando afiar o gume da minha espada” (Dt 32:41). Então D..s tem uma espada e fere com uma espada? Logicamente o termo é utilizado alegoricamente...¹

Da mesma forma, no *Comentário da Mishná*, onde Maimônides estabelece os treze princípios da fé judaica, um deles refere-se diretamente a esta mesma preocupação:

Devemos crer que Ele não possui nenhum dos atributos da corporalidade... Nossos sábios, de abençoada memória, disseram que quaisquer referências feitas nas sagradas Escrituras, concernentes a Ele como mostrando atributos humanos, tais como andar, ficar de pé, sentar, falar - bem como todas as outras expressões similares - devem ser entendidas no sentido figurado, pois Ele não é um corpo e nem uma força física.²

As Escrituras dizem muitas coisas de Deus impossíveis de serem tomadas em seu sentido aparente, o que se agrava por muitas delas contradizerem outras, gerando problemas que à primeira vista só poderiam ser

1. Maimônides, *Mishné Torá*, Livro da Sabedoria, cap. 1, pp. 124-5.

2. Maimônides, *Comentário da Mishná*, Introdução ao Capítulo X do Tratado de Sanhedrin, Princípio 3, pg. 119.

solucionados por meio de uma escolha entre razão e revelação. A análise de Maimônides da linguagem a respeito de Deus mostrará que tal escolha não somente é desnecessária como também impossível³: o correto uso da razão e a correta compreensão dos termos bíblicos conduzem ao mesmo fim.⁴

Nesse tratamento utiliza-se do velho método já empregado por Filo, como já vimos, de considerar termos bíblicos referindo-se a Deus como metáforas e alegorias ressaltando seu sentido interno, o qual está além ou é oposto ao literal. Mesmo considerando estes termos “equívocos”⁵, o que fornecia uma base para seu método de interpretação (consideração esta que também não é nova, sendo encontrada em Ibn Daud)⁶, diferencia-se na medida em que, enquanto a maioria dos autores de sua época que produziram obras de caráter filosófico provam a existência de Deus, mostram que é um, que nada se assemelha a ele e que portanto os termos usados a seu respeito não devem ser entendidos literalmente, sua interpretação da linguagem religiosa é o centro de sua obra e anterior a qualquer outro assunto. Segundo Husik, “o método de Maimônides é *ad hominem*. Os judeus para quem ele escreve seu *Guia* não duvidavam da existência de Deus, mas muitos deles tinham uma idéia inadequada de sua natureza espiritual”⁷.

Podemos seguramente afirmar que a divisão da linguagem religiosa no *Guia* possui dois momentos: um tratamento exegético, onde emprega o método mencionado acima, e um filosófico, que corresponde à discussão dos atributos divinos. No primeiro, Maimônides fornece as bases de interpretação

3. Goodman, *Rambam, Readings in the Philosophy of Moses Maimonides*, pg. 54.

4. “Se ele [alguém] deseja aceitar isto como verdade de alguém para quem as demonstrações dos pontos demonstrados são conhecidas, deixe-o aceitar e construir sobre elas silogismos e provas. Se, no entanto, ele prefere não se submeter à autoridade - nem mesmo com relação aos primeiros princípios, ele deverá estudar, e no decorrer do tempo ficará claro para ele que estas matérias são tais como afirmaram” (*Guia* I, cap. lxxii; trad. Pines, pg. 193.)

5. A discussão destes termos será feita mais à frente.

6. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, pg. 240.

7. Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, pg. 241.

dos termos que fazem referência a Deus e, no segundo, indica em que medida o que foi interpretado dos termos deve ser entendido com relação à natureza dele.

A linguagem religiosa, segundo nosso autor, é metafórica propositadamente, e justifica esta forma de se apresentar da linguagem por meio da frase “a Torá fala a linguagem dos filhos do homem”⁸, a qual foi muito empregada por pensadores judeus para justificar a legitimidade da interpretação alegórica ou filosófica da Bíblia⁹. Num primeiro momento foi utilizada no contexto legal como um princípio hermenêutico, mas foi apropriada pelos exegetas medievais e tomada como uma regra geral para justificar ou limitar as alegorias¹⁰, visto que por falar a linguagem dos homens e não a dos filósofos, nada impede que sua linguagem seja antropopática e antropomórfica em seu sentido literal¹¹.

A frase também é usada para justificar a dificuldade de compreensão dos termos empregados com relação a Deus. Ela mostra que a Lei foi dada para todos em uma linguagem para ser entendida por todos, e a capacidade de compreensão quanto ao significado interno dos termos é proporcional à capacidade intelectual e à preparação que se teve antes de passar à leitura das Escrituras. Maimônides escreve:

...*A Torá fala a linguagem dos filhos do homem*. O significado disto é que tudo que todos os homens são capazes de compreender e representar para si mesmos em princípio pensou-se ser aplicado a Deus como necessariamente pertencendo a ele, seja ele exaltado. Portanto, atributos indicando corporalidade foram preditados dele de forma a indicar que ele, seja ele exaltado, existe, visto que a

8. Talmud da Babilônia, Yebamoth, 71a e Baba Mes'i'a, 31b.

9. Hayon, *Maimonide ou l'autre Moïse*, cap. VIII, pg. 206.

10. Funkeinstein, *Theology and Scientific Imagination...*, pg. 214.

11. Hyman, *Maimonides on Religious Language, in Perspectives on Maimonides*, pg. 181.

multidão não pode em princípio conceber qualquer existência salvo apenas a de um corpo.¹²

De forma a justificar a possibilidade de se interpretar alegoricamente as Escrituras ele afirma que, assim como o sábio deve ensinar seu discípulo com alegorias, pois "pretender ensinar sem alegorias nem enigmas origina obscuridade e restrição verbal [...]", da mesma forma,

Deus, [...], deseja tornar-nos perfeitos e melhorar o estado de nossa sociedade mediante suas leis a respeito de ações. Agora, isso é possível apenas após a adoção de crenças racionais, a primeira delas sendo sua apreensão, seja ele exaltado, de acordo com nossa capacidade. Isso, por sua vez, não pode se realizar exceto por meio da ciência divina, e essa ciência divina não pode se tornar efetiva exceto após o estudo da ciência natural. [...] Por isso, Deus, seja ele exaltado, fez com que seu livro abrisse com o Relato da Criação, que é, [...] ciência natural. E devido à grandeza e importância dessa matéria [ciência divina] e devido à limitação de nossa capacidade para apreender a grandeza da matéria como ela realmente é, fomos comunicados sobre estas matérias profundas [...] por meio de parábolas, enigmas e palavras muito obscuras [...] O que é dito dessa forma o é em termos equívocos, de forma que o vulgo possa compreendê-la [a ciência divina] de acordo com a capacidade de seu entendimento, enquanto que o homem perfeito, que já é informado, possa compreendê-las de outra forma.¹³

A posse do conhecimento filosófico, a crença na verdade da Torá e o conhecimento de sua linguagem, aliado a uma racionalidade perfeita (racionalidade que vem em consequência de uma reta virtude moral¹⁴) dá ao homem o necessário para conhecer a verdade: "A que assemelhavam-se as

12. *Guia I*, xxvi; trad. Pines pg. 56

13. *Guia I*, Introdução; trad. Pines, pg. 9.

14. *Guia I*, cap. xxxiv.

palavras da Torá antes de Salomão¹⁵? A um poço de águas profundas e frescas mas que ninguém conseguia beber. E o que é que fez um homem inteligente? Amarrou corda com corda tirou água e bebeu. Da mesma forma fez Salomão, atravessou parábola após parábola e expressão após expressão até penetrar no sentido da Torá¹⁶.

Se tivermos em mente que o *Guia* tem de fato a função de um guia, ou seja, um orientador (visto que é escrito de forma a aclarar a harmonia entre Escritura e filosofia), ele deve necessariamente seguir uma ordem tal que leve o leitor a compreender as Escrituras, seguindo o caminho natural para um bom aprendizado:

Saiba que iniciar com esta ciência é muito arriscado, quero dizer, a ciência divina [metafísica]. Da mesma maneira é também arriscado tornar claro o significado das parábolas dos profetas e chamar a atenção para o sentido figurativo dos termos usados ao se dirigir às pessoas, sentidos figurativos dos quais os livros da profecia estão cheios. É necessário, antes, educar os jovens e robustecer a deficiência da capacidade na medida de sua apreensão. Assim, quem se mostra em posse de um espírito perfeito e formado para esse alto grau da especulação demonstrativa e verdadeiras argumentações intelectuais, irá se elevando progressivamente até que chegue à perfeição.¹⁷

Seguindo esta ordem pedagógica, aclara de início alguns termos da Torá, estabelecendo assim o rumo que tomará sua interpretação alegórica. Analisemos brevemente sua interpretação dos termos¹⁸. Na Introdução da Primeira Parte do *Guia* Maimônides afirma quanto aos termos das Escrituras:

15. Salomão é uma figura simbólica, tanto na tradição cristã quanto na judaica, representando o mais sábio dos homens. Sobre esta metáfora ver Klein-Braslavy, King Solomon and Metaphysical Esotericism According to Maimonides, in *Maimonidean Studies Vol. 1*.

16. *Guia* I, Introdução; trad. Pines, pg. 11.

17. *Guia* I, xxxiii; trad. Pines, pp. 70-71.

18. Nosso tratamento dos termos das escrituras baseia-se em Hyman, Maimonides on Religious Language, in *Perspectives on Maimonides*, pp. 177-179.

Alguns destes termos são equívocos¹⁹, e portanto o ignorante atribui a eles apenas um ou alguns dos significados nos quais o termo em questão é empregado. Outros são termos derivados²⁰, e portanto [o ignorante] atribui a esses apenas o significado original do qual o outro significado é derivado. Outros são termos antifolológicos²¹, que às vezes ele crê ser unívoco²² e outras vezes equívoco.²³

Tal divisão dos termos remete-nos ao *Tratado de Lógica*²⁴. Nele Maimônides afirma que os termos em todas as línguas são necessariamente divididos em três classes: distintos²⁵, sinônimos²⁶ e equívocos²⁷. Para a discussão dos termos e também para a dos atributos, interessa-nos a discussão de Maimônides dos termos equívocos, ou seja, termos que possuem muitos significados. Passemos às subdivisões.

19. مشتركة, *muštarika(t)*. Munk traduz *homonymes*; Friedländer, *homonymy*; Gonsalo, *polivalentes*; Chaim Rabin, *several meanings (homonymous)*.

20. مستعارة, *musta'ara(t)*. Munk traduz *métaphoriques*; Friedländer, *figurative sense*; Gonsalo, *metafóricos*; Chaim Rabin, *metaphorical*.

21. مشككة/مشككة, *muškkaka(t) / muškaka(t)*. Munk, Gonsalo e Chaim Rabin traduzem da mesma forma; Friedländer, *hybrid*.

22. متواطئة/متواطئة, *mutwä'ia(t) / mutwä'ya(t)*. Munk traduz *appellatifs*; Friedländer, *denoting things which are of the same class from one point of view*; Gonsalo, *apelativos*; Chaim Rabin, *conventional sense*.

23. Guia I, Introdução; trad. Pines, pg. 5.

24. Maimônides, *Tratado de Lógica*, cap. XIII.

25. متباينة, *mutabäyna(t)*.

26. مرادفة, *murādafa(t)*.

27. مشتركة, *muštaraka(t)*. Efros traduz *homonyms*. Optamos por *equívocos* para coincidir com a tradução de Pines. Brague, *partagés*, mas em nota (pg. 88, nota 176) reconhece que o termo pode ser traduzido como *equivoco* ou *homônimo*. Segundo Wolfson, Maimonides and Gersonides on Divine Attributes, in *Mordecai Maimonides Kaplan Jubilee Volume*, o termo recebe o sentido dos ὁμώνυμα aristotélico, cf. *Categorias*, 1, 1a 1-6. Note, no entanto, que Aristóteles fala das *coisas* e não dos *nomes*.

Os equívocos são divididos em seis: (1) equívocos absolutos²⁸, (2) unívocos, (3) anfibológicos, (4) termos usados em geral e em particular²⁹, (5) derivados e (6) estendidos³⁰.

O termo (1) equívoco absoluto é aquele que designa coisas entre as quais não há nada em comum senão os nomes, ex.: “olho” refere-se ao órgão e à fonte d’água.

Um termo é empregado (2) univocamente quando constitui o conceito de uma ou mais coisas e refere-se a cada uma dessas coisas que compartilham tal essência constitutiva, ex. o termo “animal” é empregado para homem, cavalo, peixe etc. Pois o que é próprio do conceito de animal encontra-se em cada uma dessas espécies. Aplica-se univocamente o nome de qualquer gênero à espécie componente e toda diferença específica aos indivíduos da espécie.

Quanto ao termo (3) anfibológico, quando aplicado a duas ou mais coisas, refere-se a algo que possuam em comum mas que não constitui a essência de nenhuma delas, ex.: aplica-se o termo “homem” a Zaid assim como a um certo homem que está morto e ao retrato de um homem entalhado na madeira ou pintado. O que possuem em comum é uma determinada semelhança e figura de homem, e semelhança e figura não são a essência do homem. Os termos anfibológicos diferem dos equívocos absolutos na medida em que estes últimos referem-se a coisas totalmente distintas e diferentes, sendo apenas o termo o que possuem de semelhante.

28. المشتركة المحضة الاشتراك, *al-muštaraku(t)un al-mahḍa(t)un al-īštārāk*. Brague traduz *partagés d’un partage pur*.

29. مع يقول بعموم وخصوص, *ma’yāquulu bi-‘amawami wa-ḥṣwaṣ*. Brague, *ce qui se dit par généralisation et individualisation*.

30. المنقولة, *al-manqūla(t)*. Brague, *transportés*.

Um termo (4) usado em geral e em particular é aquele que designa a espécie usando o nome do gênero, ex.: o termo hebraico כוכב, *kokab*, é aplicado a qualquer estrela do céu assim como ao planeta Mercúrio.

Por termo (5) derivado entende-se aquele que em seu uso original é aplicado apenas a determinado objeto, mas que é momentaneamente aplicado a outro, ex.: “leão” refere-se ao animal, mas pode ser aplicado ao homem irado.

Finalmente, termo (6) estendido é aquele que originalmente referia-se a algo determinado, mas que depois recebe um outro significado, podendo ou não referir-se a algo semelhante àquele do uso original. Ex.: o termo إضافة, *idāfa(t)*, significava “descendente do filho”, os gramáticos o empregaram para designar o genitivo³¹.

Dos termos equívocos acima descritos, Maimônides considera, conforme a citação precedente, que apenas três tipos são úteis para se interpretar as passagens antropomórficas e antropopáticas das Escrituras. São eles os completamente equívocos, os anfibológicos e os derivados.

Os termos equívocos das Escrituras não podem ser entendidos como unívocos pois referem-se a um gênero comum ou a uma diferença, e Deus não compartilha qualquer um dos dois; também veremos ao tratar dos atributos que, ao se considerar os termos univocamente, isto implicaria numa relação entre Deus e nós, o que é impossível. Também não podem ser entendidos como usados em geral e em particular pois os que assim o são referem-se ao gênero e a uma de sua espécies, e não podemos imaginar que Deus seja um gênero do qual o ser humano seja uma espécie.

31. Maimônides cita diversos termos gramaticais que seguem o exemplo. Uma lista deles e o correspondente significado original pode ser encontrada no *Traité de Logique*, trad. Brague, pg. 93, notas de 187 a 196.

Quanto aos termos estendidos³², há duas possibilidades conforme a definição dada: ou o significado que recebem é semelhante ao original ou distinto dele. Se semelhante, implica numa relação entre Deus e nós, o que é impossível. Quanto à segunda possibilidade, se tomarmos por base o exemplo dado, ainda que o significado fosse distinto, (“descendente do filho” e “genitivo” possuem um significado distinto) eles teriam uma noção em comum, no exemplo dado, a noção de posse, e como Deus, conforme veremos, não admite sequer pluralidade conceitual, estes termos não poderiam ser aplicados a ele.

Os três tipos de termos acima descritos, de um modo geral, não podem ser aplicados a Deus pois sempre um elemento da essência está presente na relação.

Quanto aos termos completamente equívocos, derivados e anfibológicos, não há relação entre os elementos constitutivos da essência. Os equívocos designam coisas que não possuem nada em comum senão o nome; os anfibológicos, coisas que têm em comum apenas uma propriedade accidental, que não constitui a essência; e os derivados são termos transferidos para um sujeito, mas não permanentemente, e portanto o que existe de comum é apenas também uma propriedade accidental.

Daremos um exemplo das interpretações de Maimônides dos termos das Escrituras considerando os equívocos dos tipos que acabamos de descrever. Equívoco absoluto é o termo *'amad* (אָמַד), que pode significar levantar-se ou estar de pé, desistir ou abster-se, e algo estável e duradouro.³³

32. A explicação dada por Hyman não dá conta das duas possibilidades do termo, pois afirma apenas que “...termos estendidos, tais como a palavra árabe *salat* e a hebraica *teffilah*, que num primeiro momento referem-se a qualquer pedido e [depois] à oração, um pedido específico, são inaplicáveis a Deus pois estes termos estão relacionados como uma espécie para com seus membros, e Deus e suas criaturas não podem possuir essa relação.” Hyman, *Maimonides on Religious Language, in Perspectives on Maimonides*, pp. 179.

33. Cf. *Guta* I, xiii.

Um exemplo de anfibologia encontra-se em *Guia* I, iv, onde são discutidos os termos *ra'ah* (ראה), *hibytl* (הביט) e *hazab* (חזה), os três tendo “ver” como seu sentido primário, mas podendo também significar “apreensão intelectual”. Como termo derivado encontramos *akala* (אכל), que significa “comer”, mas que pode referir-se a toda destruição e perda, a todo desfazer da forma.³⁴

Estendemo-nos demais nos termos. Ao interpretá-los é necessário que se revele a harmonia da filosofia com as Escrituras, pois as conclusões dos temas filosóficos devem ser correspondentes àquilo que diz a Torá. Assim, logo no começo do *Guia*, estabelecendo como se deve interpretar certas passagens, no processo de sua argumentação filosófica Maimônides terá previamente em que se apoiar para demonstrar a verdade da Lei.

Há de se perceber que ao fornecer uma interpretação dos termos das Escrituras como faz Maimônides, ou seja, diretamente, sem qualquer explicação de porque está entendendo os termos daquela determinada maneira, o autor recorre à autoridade. Uma visão muito clara a respeito do papel desta no interior da linguagem religiosa nos é apresentada por Leo Strauss.

É necessário que entendamos tão claramente quanto possível a situação na qual Maimônides e seu destinatário se encontram no começo do livro, senão através dele. Maimônides sabe que Deus é incorpóreo; ele sabe isto através de uma demonstração que em parte é baseada na ciência natural. O destinatário não sabe que Deus é incorpóreo, nem ainda aprendeu isto de Maimônides: ele aceita o fato de que a incorporalidade de Deus é demonstrada, através da autoridade de Maimônides. Ambos [...] sabem que a Lei é uma obra do conhecimento de Deus; apenas a Lei pode estabelecer a incorporalidade de Deus de maneira que não dependa da autoridade de Maimônides. Mas ambos sabem que o significado literal da Lei não é sempre o verdadeiro significado e que o significado literal não é o verdadeiro significado quando ele

34. Cf. *Guia* I, xxx.

contradiz a razão, pois de outra maneira a Lei não poderia ser "sua sabedoria e seu conhecimento no cenário das nações" (Deut. 4:6). Ambos sabem, em outras palavras, que exegese não precede simplesmente a especulação. Apenas Maimônides sabe que expressões que denotam corporalidade na Lei são contra a razão e devem portanto ser tomadas como alegóricas. O destinatário não sabe e não tem como saber que as interpretações alegóricas destas expressões são verdadeiras: Maimônides não cita argumentos baseados na gramática. O destinatário aceita a interpretação de Maimônides como ela é assim como aceita a tradução aramaica como uma tradução ou interpretação corretas³⁵. Maimônides insere-se no âmbito das autoridades judaicas tradicionais: ele simplesmente conta ao destinatário no que crer com relação aos significados dos termos bíblicos. Maimônides introduz Razão disfarçada de Autoridade. [...] Ele pede ao destinatário para crer na incorporeidade de Deus pois, como ele diz, contrariamente à aparência, a Lei não ensina a corporalidade pois, segundo ele, a corporalidade é uma crença demonstradamente errada.³⁶

Esta posição não é encarada de modo negativo, pois a autoridade é para Maimônides como uma etapa da obtenção do conhecimento. Como ele mesmo afirma:

... se nós nunca de forma nenhuma adquiríssemos uma opinião por meio do seguir a autoridade tradicional, e não fossemos corretamente conduzidos através de algo por meio de parábolas, mas fossemos obrigados a obter uma representação perfeita por meio de definições essenciais e a declarar verdadeiro apenas aquilo que pode ser dito verdadeiro por meio de uma demonstração - o que seria impossível exceto após os supramencionados estudos preliminares profundos - este estado de coisas levaria todas as pessoas a morrerem sem ter conhecido se há um Deus no mundo ou se não há, e muito menos se uma proposição deve ser afirmada dele ou um defeito negado.³⁷

35. Alusão à tradução Aramaica da Torá de Onkelos, a qual traduz interpretando metaforicamente as passagens. Para o comentário de Maimônides sobre a tradução de Onkelos e seu método de evitar antropomorfismos ver *Guia I*, cap. xxvii e xlviii.

36. Strauss, *How to Begin to Study The Guide of the Perplexed*, in *Guide of the Perplexed*, trad. Pines, pp. xxiii-xxiv.

37. *Guia I*, cap. xxxiv; trad. Pines, pg. 75.

Mas não é todo conhecimento que deve ser obtido por meio da autoridade. Matérias como os atributos e a forma como eles devem ser negados, o significado dos atributos quando predicados de Deus, a sua criação e aquilo que ele criou, a sua providência, a noção de sua vontade, sua apreensão e seu conhecimento, a profecia e seus vários graus, a noção de seu nome e matérias semelhantes são obscuras; e como tais constituem os mistérios da Torá, sendo os segredos constantemente mencionados nos livros dos profetas. De tais matérias só podem ter ensinados os seus primeiros princípios, e mesmo assim para indivíduos capazes de acompanhá-las e, portanto, não são ensinadas pela autoridade. Ainda que os primeiros princípios sejam passados por esse meio, o aprofundamento na matéria e o correto entendimento dela se dará por meio da demonstração.

Este é o caráter autoritário da explicação dos termos das Escrituras fornecida por Maimônides, ou seja, ser uma etapa do aprendizado dos primeiros princípios das matérias obscuras, pois como sua obra é voltada para os já iniciados, ou seja, para aqueles que já se encontram aptos a receber os primeiros princípios dos segredos da Torá, não podemos imaginar que ele considere as explicações dos termos semelhantes a matérias como a negação da corporalidade, a negação da semelhança de Deus com os seres criados e de ser sujeito a afecções, matérias que segundo ele “devem ser explicadas a cada um de acordo com sua capacidade e devem ser inculcadas pela autoridade em crianças, mulheres, estúpidos e aqueles de uma disposição natural defeituosa, de forma que adotem a noção de que Deus é um, é eterno e nenhum outro senão ele deve ser adorado”³⁸.

38. *Guia I*, cap. xxxv, trad. Pines, pg. 81.

CAPÍTULO QUINTO

A DOCTRINA DOS ATRIBUTOS DIVINOS

Tratamos brevemente da linguagem religiosa, que nos mostra como devemos entender os termos usados em referência a Deus nas Escrituras. Assim, sabemos que não devemos entender “trono” literalmente, mas que este deve ser entendido como a grandeza e a sublimidade de Deus, da mesma forma, “estar sentado” como sua imutabilidade e “subir” como possuir um nível mais elevado. Mas a questão que surge é: o que de fato significa Deus ser imutável, sublime e detentor de um nível mais elevado? Este é o esclarecimento que a doutrina maimonideana dos atributos divinos pretende fornecer.

A exegese bíblica da primeira parte do *Guia* mostra como devemos entender os termos antropomórficos e antropopáticos aplicados a Deus, e a doutrina dos atributos qual o sentido destes termos quando aplicados a ele. Esta divisão é posta por Maimônides, como podemos observar pelas passagens abaixo.

O significado [de trono] é o atributo de sua grandeza e sublimidade; isto não deve ser imaginado como uma coisa fora de sua essência ou como um ente criado dentre os entes criados por ele, de forma que ele, seja ele exaltado, pareceria existir sem um trono e com um trono. [...] Portanto, o termo “trono” significa, [...] sua sublimidade e grandeza que não constituem uma coisa existente fora de sua essência, *como será explicado em alguns dos capítulos deste tratado*.¹

[Estar sentado], isto é, o estável, o que não sofre nenhuma espécie de mudança, nenhuma mudança em sua essência - ele não tem qualquer modo além de sua essência devido ao qual ele possa mudar - nenhuma mudança em sua relação com o que é distinto dele mesmo, pois, *como será explicado*, não existe uma relação devido à qual ele possa mudar.²

1. *Guia* I, cap. ix; trad. Pines, pg. 35. (Itálico nosso)

2. *Guia* I, cap. xi; trad. Pines, pp. 38-39. (Itálico nosso)

Nestas passagens, a palavra [subir] significa elevação, posto sublime e grande importância [...] Talvez ao dizer elevação em grau, posto sublime e grande importância, isto crie uma dificuldade para você. Pois você poderia perguntar: como pode considerar que muitas noções estejam incluídas em um significado? No entanto, *ficará claro* para você que na opinião daqueles que possuem uma apreensão perfeita, não deve haver muitas qualificações atributivas predicadas de Deus, e que todas as numerosas qualificações atributivas indicando alguma exaltação dele e seu grande valor, poder, perfeição, bondade e várias outras coisas, referem-se a uma e à mesma noção. Esta noção é sua essência e nada fora desta essência. *Capítulos sobre os nomes e atributos você encontrará adiante.*³

Essas passagens ilustram como num primeiro momento Maimônides preocupava-se em fornecer um sentido aos termos para que descartassem noções como a da corporalidade de Deus.

3. *Guia* I, cap. xx; trad. Pines, pg. 47.

Crença⁴ é uma noção⁵ que se encontra representada na alma tal como ela é em realidade, e para atingi-la é necessário que se tenha certeza de que uma outra crença diferente não é de nenhuma forma possível. Só assim se pode dizer que se crê em algo⁶.

Com esta definição Maimônides inicia sua discussão acerca dos atributos divinos, mostrando com ela que o que se proporá fazer tem como objetivo esclarecer como os atributos devem ser entendidos e o que eles revelam de Deus ou nos permitem conhecer a seu respeito. Maimônides não se limita simplesmente a propor um modo alternativo de se falar de Deus sem ter dele qualquer compreensão, como ele mesmo afirma, “como que se o que aspirássemos fosse o que devemos dizer e não o que devemos crer”⁷.

Esta mesma definição de crença permitirá que insira, ainda que de forma sutil, mas muito clara, sua concepção de que Deus não admite sequer multiplicidade conceitual, concepção esta que pode ser percebida já em suas linhas iniciais ao atacar diretamente a Doutrina da Trindade dos cristãos e a noção de que Deus tenha atributos essenciais ou modos:

Se [...] você é daqueles cujas aspirações estão dirigidas a [...] obter certo conhecimento com respeito a Deus ser um em virtude de uma unicidade verdadeira, de forma que nenhuma composição e nenhuma possibilidade de divisão que seja possa ser encontrada nele, então você deve saber que ele, seja ele exaltado, não possui de forma nenhuma e de modo algum qualquer atributo essencial, e

4. الاعتقاد, *al-'itiqād*.

5. المعنى, *al-ma'ná*.

6. *Guia I*, cap. I; trad. Pines, pg. 111. A definição de crença dada por Maimônides, segundo Guttman, segue a dos árabes aristotélicos. Cf. Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trad. Chaim Rabin, pg. 209, nota 14. Retomaremos essa questão ao discutirmos o caráter epistêmico dos atributos.

7. *Guia I*, cap. I; trad. Pines, pg. 111.

assim como é impossível que ele possua um corpo é também impossível que ele possua um atributo essencial. Se, no entanto, alguém crê que ele é um, mas que possui um certo número de atributos essenciais, ele diz em suas palavras que ele [Deus] é um, mas crê em seu pensamento que ele é muitos. Isso é semelhante ao que os cristãos dizem, por exemplo, que ele é um mas também três e que os três são um [...] ao mesmo tempo que negam que ele seja corpóreo e crêem em sua simplicidade absoluta.⁸

Com “*mas crê em seu pensamento que ele é muitos*” refere-se exatamente à pluralidade conceitual, visto que o verbo “crer” é usado aqui em sentido técnico, pelo qual indica que aqueles que dizem que Deus possui atributos essenciais, apesar de dizerem que ele é um, de fato “representam em sua alma” que é muitos e consideram que da mesma forma ele se apresenta na realidade, não possuindo de fato uma crença acerca de Deus. Assim, para o autor do *Guia*, o absurdo de se dizer que ele é três e que os três são um é o mesmo que afirmar que Deus possui muitos atributos e que ele com seus atributos são um⁹.

8. *Guia* I, cap. I; trad. Pines, pg. 111.

9. Este mesmo argumento contra os cristãos é também utilizado pelos mutazales. Cf. Munk, *Guide*, tomo 1, pg. 181, nota 1.

Um argumento semelhante, mas que não se aprofunda tanto quanto o de Maimônides é o de Nachmânides, em seu *Viknuach* (Disputa): “Eu [Nachmânides] fiquei em pé e disse, ‘Prestem atenção e escutem minha voz, judeus e gentios. Frei Paulo perguntou-me em Gerona se eu acreditava na Trindade. Eu disse ‘o que é a Trindade? Ela significa que a divindade possui três corpos físicos como aquele do ser humano?’ Ele disse, ‘não’. ‘Então, ela significa que a divindade possui três entidades refinadas, tais como almas ou seres angélicos?’ Ele disse, ‘não’. ‘Ela significa uma entidade derivada de três, como os corpos são derivados dos quatro elementos?’ Ele disse, ‘não’. ‘Se não, então o que é a Trindade?’ Ele disse, ‘conhecimento, vontade e poder’. Então eu disse, ‘Eu concordo que Deus é sábio, e não tolo; que ele deseja, e não é inerte; que ele é poderoso, e não isento de poder. Mas a expressão “Trindade” é um completo engano, pois conhecimento, no criador, não é uma qualidade accidental, mas ele e seu conhecimento são um, e ele e sua vontade são um, e ele e seu poder são um. [Note-se aqui que a fórmula usada para defender os atributos essenciais é usada para negar a Trindade]. Assim, conhecimento, vontade e poder são todos um, e mesmo se Deus possuísse qualidades accidentais, isto não faria dele uma Trindade, mas ele seria uma substância com três propriedades accidentais. [...] E se nós erroneamente seguirmos esta direção, seremos forçados a admitir uma Quaternidade, pois a substância que é a divindade, assim como seu conhecimento, sua vontade e seu poder, deve ser contada, e viriam a ser quatro. Você deveria mesmo vir a afirmar uma Quaternidade, pois Deus é vivente, e sua vida é qualidade assim como seu conhecimento, de forma que sua definição seria vivente, sábio, dotado de vontade, poderoso, e a divindade mesma, totalizando cinco. Mas isto é claramente um erro.” (Maccoby (ed.), *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in*

Introduzindo dessa forma a discussão dos atributos, deixa transparente seu objetivo que é salvaguardar a unidade, incorporealidade e simplicidade absolutas de Deus (predicados que serão demonstrados apenas na segunda parte da obra), o que lhe permite passar a argumentar contra os atributos essenciais como passíveis de serem predicados de Deus.

Tendo estabelecido o que entende por crença, dirige-se a provar que a crença na negação dos atributos essenciais é verdadeira, e para tanto, identifica a negação dos atributos essenciais aos inteligíveis primários¹⁰, ou seja, àquilo que é por si só tão evidente que não necessita de explicação. Assim como são inteligíveis primários as coisas percebidas pelos sentidos, a existência do movimento, as manifestações da geração e corrupção, a quentura do fogo e a frieza da água, a negação dos atributos essenciais também é dessa natureza.

Mas porque então se preocupar em mostrar que essa negação é verdadeira se ela possui tal natureza? Para Maimônides muitas pessoas que almejam algum fim ou que incorrem em erro acabam argumentando a favor da existência daquilo que não existe, ainda que contradigam os inteligíveis primários, e é função do homem de ciência argumentar contra a existência daquilo que existe apenas na mente, que alguns insistem em considerar que possua existência real. Foi assim que, segundo ele, procedeu Aristóteles ao negar a existência dos átomos quando esta havia sido afirmada¹¹ e provar a existência do movimento quando esta havia sido negada¹².

the Middle Ages, pp. 145-145.) Uma análise mais detalhada sobre a argumentação de Nachmânides contra a Trindade encontra-se neste mesmo livro, pp. 62-66.

Sobre a Trindade e as objeções levantadas por árabes e judeus ver Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, cap. IV, pp. 304-345 e *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, cap. I, pp. 1-39.

10. المعقولات الأولى, *al-ma'qulât al-awwal*. Cf. *Guia* I, cap. li.

11. Aristóteles, *Física*, Livro VI, cap. 1 e seguintes.

12. Aristóteles, *Física*, Livro VI, cap. 2 e Livro VIII, cap. 8.

O argumento de Maimônides contra os atributos essenciais é basicamente mostrar que, admitindo a existência deles, admite-se também uma composição na natureza de Deus. Para que possa afirmar tal composição nosso autor procurará mostrar que atributos são acidentes e, sendo acidentes, ao se afirmar a existência de atributos essenciais, estar-se-á afirmando que acidentes pertencem à essência¹³ de Deus. Como acidentes são distintos da essência, isso implicaria pluralidade.

Ao argumentar contra esses atributos, Maimônides faz uma crítica aos partidários da teoria atributista. Estes, conforme vimos, defendem que Deus possui atributos reais, coeternos e inseparáveis dele, mas ontologicamente distintos da essência para que possam se defender das críticas que apontam que tal tipo de teoria viola a simplicidade absoluta de Deus e a lei do terceiro excluído.

Pois essa negação é um inteligível primário, visto que um atributo não é a essência da coisa da qual é predicado, mas é um certo modo da essência e portanto um acidente¹⁴. Se, no entanto, o atributo fosse a essência da coisa da qual é predicado, o atributo seria [1] uma tautologia¹⁵, como se você dissesse que homem é homem, ou o atributo seria [2] uma mera explicação do termo, como se você dissesse o homem é um ser vivente racional¹⁶, pois, ser um animal

13. ذات, *dhāt*.

14. Esta pequena passagem pode ser melhor compreendida com outra: "As pessoas em questão [que creem nos atributos], despiram Deus da corporalidade mas não dos modos da corporalidade, ou seja, dos acidentes - quero dizer, as aptidões da alma, todas as quais são qualidades." (*Guia* I, cap. liii; trad. Pines, pg. 120). Veremos mais à frente que as qualidades também não podem ser predicadas de Deus. cf. *Guia*, cap. lii.

15. تكرر, *tikrār*. Literalmente: muitas vezes. (Pines, pg. 113, nota 3)

16. Friedländer traduz "falante", o que terminologicamente também é pertinente (*Guia* I, cap. li, pg. 68). O termo é ناطق, *nāṭiq*, adjetivo do verbo نطق, *nataqa*, e significa tanto "dotado de fala" quanto "dotado de razão". Deste verbo origina-se o substantivo نطق, *nutq*, usado para traduzir o termo grego *logos* que, segundo Maimônides, pode fazer referência à faculdade racional, que é a faculdade de conceber idéias, adquirir arte e diferenciar entre o belo e o feio, à fala interna, que é a idéia de si mesmo concebida pelo homem, e à fala externa, que é a interpretação por meio da linguagem daquilo que foi impresso na alma (*Tratado de Lógica*, Cap. xiv; trad. Efros, pg. 61). Se seguirmos a tradução dada

racional é a essência e a verdadeira realidade do homem, e não existe neste caso uma terceira noção, fora aquelas de animal e racional que constituam o homem. Pois homem é o ser do qual vida e racionalidade são predicados. Assim, estes atributos significam meramente uma explicação do termo e nada mais. É como se você dissesse que a coisa denotada pelo termo “homem” é a coisa composta de vida e racionalidade. Está, portanto, claro que um atributo pode ser apenas uma dessas duas coisas: [1] é a essência da coisa da qual é predicado, em tal caso é uma explicação de um termo (nós neste caso não consideramos impossível predicar tal atributo de Deus, mas consideramos impossível em outro caso, como se tornará claro), ou [2] o atributo é diferente da coisa da qual ele é predicado, sendo uma noção somada a esta coisa. Isto levaria à conclusão de que este atributo é um acidente que pertence à essência.¹⁷

Esse argumento para a negação dos atributos essenciais possui muitas implicações e será melhor entendido se tivermos em mente que ele ataca a teoria atributista. Se o atributo fosse a essência daquilo de que é predicado, conforme dizem os atributistas, então ele seria ou uma tautologia, como “o homem é homem”, ou uma “mera explicação”¹⁸ do termo. Mas em ambos os casos o predicado designaria o sujeito, o que negaria a possibilidade do atributo, conforme a concepção atributista, ser ontologicamente distinto da essência, já que ao ser predicado da essência, indica esta essência da qual foi predicado e não algo distinto. Além do mais, sujeito e um predicado, distintos ontologicamente, não podem formar uma proposição lógica.

por Friedländer para o termo, entender-se-ia na passagem, conforme veremos, um exemplo de descrição, o que não é o que deseja Maimônides.

17. *Guia I*, cap. li; trad. Pines, pp. 112-113.

18. O adjetivo “mera” não existe no texto árabe, tanto que não consta na tradução de Munk nem na de Friedländer. O substantivo usado para explicação é شرح, *sharḥ*, “explicação”, “exposição”, “interpretação”. O tradutor opta pelo uso do adjetivo “mera” talvez para ressaltar o caráter não técnico do termo que, como veremos, é simplesmente um “dizer sobre” e não um “dizer o que é”.

Numa tautologia o predicado e o sujeito têm uma relação de identidade, e não há qualquer distinção conceitual entre sujeito e predicado, mas apenas uma conjunção de sinônimos¹⁹.

Quanto à “explicação”, é necessário saber o que Maimônides deseja ao usar esse termo. No *Tratado de Lógica*, o termo aparece no seguinte contexto:

Quando explicamos (شرحنا - *šarahñā*) uma espécie referindo-nos a seu gênero e diferença, chamamos isso de definição (حد - *ḥadd*), mas se o explicamos (شرحناه - *šarahñāhu*) por meio de seu gênero e uma de suas propriedades, chamamos isso uma descrição (رسم - *rasm*) [...] Às vezes explicamos (شرحنا) um nome por meio do gênero e acidente [...] e isso também é chamado uma descrição.²⁰

Percebe-se que a raiz شرح é empregada tanto para o substantivo “explicação” do *Guia*, assim como para o verbo “explicar” no *Tratado de Lógica*. Lembremos que no texto do *Guia* não há o termo “mera” adjetivando “explicação”, o que nos permite supor, num primeiro momento, que com “explicação” Maimônides pode estar permitindo que, ao atributo designar a essência, ele possa tanto dar uma definição quanto uma descrição do sujeito. Mas o exemplo que fornece do que considera “explicação” é o exemplo clássico de definição: o homem é um animal racional.

Podemos entender o motivo pelo qual não permite que o atributo designando a essência seja uma descrição se tivermos em mente que se o atributo designando a essência fosse uma descrição, então este atributo deveria ser ou uma propriedade (ou seja, aquilo que sempre existe em todos os indivíduos de uma espécie mas que não constitui sua essência)²¹ ou um acidente (aquilo que existe em alguns dos indivíduos de uma espécie mas que

19. Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, vol. I, pg. 200 e vol. II, pp. 255-256.

20. Maimônides, *Tratado de Lógica*, cap. X; trad. Efros pp. 53-54. Texto árabe pg. 20-21.

não constitui sua essência)²¹. Ambos seriam noções que seriam somadas à essência, e portanto não poderiam ser atribuídos a Deus.

Ao fornecer-nos o exemplo do que considera ser “explicação” do termo, ou seja, definição por meio do gênero e da diferença, Maimônides dirá que tal não seria “impossível de predicar” de Deus. Isso porque essa explicação nos forneceria uma informação a respeito do que ele é em sua essência, “como se você dissesse que a coisa denotada pelo termo “homem” é a coisa composta de vida e racionalidade” (visto que não permitiria aos predicados uma existência ontologicamente distinta da essência, pois o gênero e a diferença não podem possuir este estatuto e fazer referência à espécie da qual são predicados), e não do que pertença a ele distinto de sua essência²². Mas a possibilidade de tal predicação ser possível para Deus será descartada em seguida²³, visto que Maimônides descartará a possibilidade de Deus ser definido.

Vimos que os atributos, tomados como essências, ao serem predicados implicariam numa tautologia ou numa explicação. Tautologia não nos fornece qualquer informação a respeito do sujeito, e além do mais os termos não poderiam ser ontologicamente distintos. Explicação num primeiro momento é plausível, já que indicaria algo da essência do sujeito da qual é predicada, não sendo distinta dela.

Resta-nos o atributo que não é essencial. Este é diferente daquilo de que é predicado, sendo uma noção que se soma à essência deste. Por ter tal natureza, esse atributo é um acidente, existente em alguns dos indivíduos de uma espécie sem constituir sua essência. Ao tratar desse atributo, Maimônides novamente faz uma crítica aos partidários do atributismo, visto que eles,

21. Maimônides, *Tratado de Lógica*, cap. X; trad. Efros, pg. 51.

22. Maimônides, *Tratado de Lógica*, cap. X; trad. Efros, pg. 51.

23. Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, vol. I, pg. 201.

24. *Guia I*, cap. lii; trad. Pines, pp. 114-115.

mesmo afirmando que Deus possui atributos, negam que estes sejam acidentes. Para nosso autor, ainda que se negue que acidentes sejam predicados de Deus, a noção de acidente permanece na concepção que fazem desses atributos, já que serão necessariamente acidentes os atributos distintos da essência divina e que se diz que Deus possui²⁵.

Uma implicação que Maimônides sugere advir do considerar Deus possuidor de acidentes é que “haveria muitas coisas eternas”, alusão esta à tradicional objeção de que desta concepção dos atributos resultaria politeísmo²⁶.

Depois de atacar os atributistas, Maimônides volta-se contra os modalistas.

...algumas pessoas dedicadas à especulação dizem, por fim, que seus atributos, seja ele exaltado, não são nem sua essência nem uma coisa externa a sua essência. Isso é como os outros dizem, por exemplo, que os modos²⁷ - por este termo designam os universais²⁸ - não são existentes nem não-existent, e, novamente, como os que dizem que o átomo²⁹ não está em um lugar (مكان - *makān*), mas ocupa uma localidade (حيث - *hayyāz*); e que não há o ato do homem mas pode haver a aquisição de um ato pelo homem.³⁰

Vimos que a doutrina dos modos é intermediária entre as posições realista e nominalista dos universais, sendo sua natureza estendida, pelos

25. *Guia I*, cap. li; trad. Pines, pg. 113.

26. Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, vol. I, pg. 200.

27. Munk traduz “conditions”, esquecendo-se do sentido técnico deste termo. (Munk, tomo 1, pg. 185)

28. المعاني الكلية, *al-ma‘ānī al-kulīya(t)i*. Literalmente “idéias gerais”. É dessa forma que traduz Munk.

29. الجوهر الفرد, *al-jawhar al-fard*. Esta expressão também designa as substâncias simples. Os *mutakallimun* também designam o átomo por لا يتجزأ الذي الجزء, *al-fuṣṣṭ al-dī al-ayyāt al-jaz‘a* ou الجزء, *al-juz‘a*. (Munk, *Guide*, tomo 1, pg. 186, nota).

30. *Guia I*, cap. li; trad. Pines, pg. 113

pensadores muçulmanos, para os atributos que se pretende predicar de Deus. Nesta passagem, nosso autor identifica os modos a determinadas concepções de átomo³¹ e de livre arbítrio. Quanto à primeira, era defendida pelos mutakallimun atomistas, que entendiam por lugar (مكان) o espaço com relação à sua extensão ou dimensões e por localidade (حيث) o espaço circunscrito e separado por limites. O átomo, segundo eles, não possuía extensão mas era circunscrito e separado por limites daqueles que eram seus vizinhos, sendo semelhante ao ponto entendido como o primeiro elemento da extensão, mas que ele mesmo não a contém.³²

Quanto à aquisição de um ato, esta era uma teoria dos asharitas. Esta seita professava um fatalismo absoluto, onde todos os atos dos homens emanavam da vontade e do poder de Deus, mas ainda assim ao homem seria dada a oportunidade de adquirir um mérito ou demérito frente às ações criadas por Deus. É a esta pequena participação que é dado o nome de aquisição³³.

Essas duas posições, absurdas e contraditórias para Maimônides, sustentadas apenas à custa de muitas palavras e de argumentos sofisticados e dialéticos não tendo qualquer existência fora da mente, são como a posição daqueles que defendem a teoria dos modos, que “fazem existir o que não existe e criam um intermediário entre dois opostos que não possuem

31. Ver Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, pp. 466-517.

32. Munk, *Guide*, tomo 1, pg. 185, nota 3. Esta nota fornece também a definição do termo lugar e localidade segundo Al-Djurdjâni em seu *Livro das Definições*. “lugar, segundo os mutakallimun, é o vácuo ideal que é ocupado por um corpo e no qual o corpo faz penetrar suas dimensões” e “localidade, entre os mutakallimun, é o vácuo ideal que é ocupado por uma coisa quer extensa como os corpos, quer não extensa como as substâncias simples (الفرد الجوهر)”.

33. كسب ou اكتساب, *kash* ou *iktisâb*. Munk, *Guide*, tomo 1, cap. li, pg. 186, nota 1. Uma detalhada exposição de doutrina da aquisição, desde sua concepção e posterior desenvolvimento, pode ser encontrada em Wolfson, *Philosophy of the Kalam*, pp. 655-719.

intermediários. Ou há um intermediário entre o que existe e o que não existe [...]?"³⁴.

A crença quer nos atributos essenciais, quer nos modos, implica pluralidade em Deus, e para nosso autor isto não é aceitável. Atacando essas posições, estabelecerá a noção que será a chave para se entender sua teoria da atribuição, qual seja, a de que Deus não possui sequer pluralidade conceitual:

...não há unicidade exceto ao se crer que há uma única essência simples na qual não há complexidade ou multiplicidade de noções, mas uma noção apenas, de forma que de qualquer ângulo que se veja e de qualquer ponto de vista que se considere, você averiguará que é una, não dividida por qualquer modo nem por qualquer causa em duas noções e, portanto, você não averiguará qualquer multiplicidade quer na coisa como ela é fora da mente ou como é na mente...³⁵

Com essas considerações sobre os atributos essenciais, os modos e o estabelecimento da unicidade conceitual de Deus, Maimônides analisará os atributos positivos e mostrará porque eles não podem ser usados com referência a ele.

Os atributos positivos, segundo nosso autor, pertencem a cinco grupos, distinguíveis por aquilo que predicam. O primeiro grupo é caracterizado por ter como predicado da coisa a definição dela, o segundo por ter como predicado parte da definição, o terceiro por ter uma qualidade, o quarto por ter a relação da coisa com algo distinto dela, e o quinto por ter a ação da coisa. Passemos a analisá-los.

Vimos que num primeiro momento Maimônides admite a definição como um atributo de Deus, mas apenas enquanto sua preocupação era mostrar que a essência de Deus é una, e a definição necessariamente faz

34. *Guia I*, cap. li; trad. Pines, pg. 114.

35. *Guia I*, cap. li; trad. Pines, pg. 113.

referência à essência mesma daquilo de que é predicada, sendo, naquele momento, o único tipo de atributo que não somava à essência de Deus alguma outra coisa. Mas agora mostrará que Deus não pode ser definido. Para nosso autor, “este tipo de atributo deve ser negado de Deus [...] pois ele, seja ele exaltado, não possui causas anteriores a ele que sejam a causa de sua existência e pelas quais, em consequência, ele seja definido”³⁶.

Para descartar a possibilidade de Deus ser definido, utiliza a noção aristotélica de definição, na qual a definição exprime a essência da coisa³⁷. Sua definição deve necessariamente conter seu gênero e sua diferença³⁸, utilizando-se de termos anteriores e mais familiares³⁹. Dadas estas características, Deus não pode ser definido visto que não participa de um gênero, não se distingue por uma diferença e, como é a causa primeira, não se pode imaginar algo que seja anterior a ele. Além do mais, se pudesse ser definido, não seria uno, já que haveria nele algo que seria gênero e algo que seria diferença⁴⁰.

A impossibilidade de atribuir a Deus o segundo grupo de predicados segue-se da impossibilidade de atribuir o primeiro.

O terceiro grupo, que predica uma qualidade, já havia sido mencionado por Maimônides no capítulo XX do *Guia*, sob a perspectiva de que o que essa qualidade significa não é algo estranho à essência de Deus, mas uma noção que é una com a essência. A qualidade, agora, é negada, pois qualidade é um

36. *Guia* I, cap. lii; trad. Pines, pg. 115.

37. Cf. Aristóteles, *Tópicos*, livro I, cap. 5, 101b 35.

38. Cf. Aristóteles, *Tópicos*, livro VI, cap. 1, 139a 25-35 e cap. 4, 141b 25.

39. Cf. Aristóteles, *Tópicos*, livro VI, cap. 4, 141a 30.

40. Esse argumento era muito comum entre os filósofos, tanto que Al-Ghazali diz: “De fato são todos [os filósofos] desta opinião, e eles deduzem disto que, desde que nada pode dividir seu gênero, ele não pode ser diferenciado por meio de uma diferença específica e não pode possuir uma definição, visto que uma definição é construída de gênero e diferença específica e o que não tem composição não pode possuir uma definição, pois uma definição é um tipo de composição. [...] o primeiro não possui outra quiddidade, exceto a existência necessária, e a existência necessária é sua real natureza e sua própria quiddidade, exclusivamente confinada a ele, e desde que existência necessária é exclusivamente confinada ao primeiro, ele não pode ser dividido por outros, ele não pode ter uma diferença específica

acidente, e ao ser predicada de Deus ela o tornaria um “substrato de acidentes”⁴¹. Esta crítica é geral para as qualidades, mas nosso autor dedica-se a negar todos os quatro tipos destas, de acordo com a classificação de Aristóteles⁴².

O primeiro tipo de qualidade são os hábitos especulativos e morais ou as disposições⁴³ que subsistem no homem enquanto um ser animado, como por exemplo, quando se diz que alguém é carpinteiro, casto ou está doente; o segundo tipo é o da faculdade natural ou da ausência de faculdade natural⁴⁴, como forte ou fraco, mole ou duro; o terceiro é o da qualidade passiva ou afecção⁴⁵, como quando se diz de alguém ser irascível, tímido ou piedoso, ou quando se predica cor, cheiro, gosto, frieza, secura etc; e o quarto é o da quantidade considerada como tal⁴⁶, como longo, curto, estreito, curvo etc.

e não pode ter uma definição.” (Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosopher*, citado por Averroes, *The incoherence of the Incoherence*, the seventh discussion, pg. 221-22.)

41. *Guia I*, cap. lii; trad. Pines, pg. 115.

42. Cf. *Categorias*, cap. 8.

43. Hábito e disposição, الملكة والهيئة, *al-malaka(t)u wāl-hay'ātū*, traduzem o grego ἕξις καὶ διόθεσις, cuja diferença, segundo Aristóteles, é ser o primeiro mais estável e durável que a segunda (*Categorias*, cap. 8, 8b25). Munk traduz *capacidade* e *disposição*. Estes termos são explicados tanto por Al-Farabi (*Lógica*) quanto por Averroes (*Comentário do Órganon*) como *disposições da alma* الـهيات التي في النفس, *al-hayātu al-tī fī al-nafsi*, e *disposições que possui o ser animado como tal* هو متنفّس الـهيات الحاصلة في المتنفّس بها, *hwa mutanaffisu al-hayātu al-hāqila(t)u fī al-mutanaffisi bihā*. Os primeiros são as capacidades adquiridas, como as ciências, as artes, as virtudes, ou as capacidades naturais, como o conhecimento dos axiomas das ciências ou das artes, e os segundos são o calor, a doença, o frio, etc. (Munk, tomo 1, pg. 195, nota 1 e 2, e pg. 121, nota 2). Sobre hábitos e disposições, Aristóteles, *Categorias*, cap. 8, 8b25-9a15.

44. قوة طبيعية أو لا قوة طبيعية, *quwa(t)un tabi'iyā(t)u aw lā quwa(t)u tabi'ī(t)an*. Munk traduz: *potência ou impotência naturais*. O termo comporta as duas traduções, mas Munk se aproxima do termos aristotélicos δύναμιν φυσικὴν ἢ ἄδυναμίαν, os quais designam este segundo tipo de qualidade, cf. Aristóteles, *Categorias*, cap. 8, 9a15-9a30.

45. الكيفية الانفعالية والانفعالات, *al-kayfiyya(t)u al-infigālīyya(t)u wāl-infigālātu*. Cf. Aristóteles, *Categorias*, cap. 8, 9a30-10a10.

46. الكمية بما هي كمية, *al-kamāyya(t)u bimā hiā kamāyya(t)un*, “...o autor designa o quarto gênero de qualidade por termos que diferem totalmente dos empregados por Aristóteles, ainda que a tradução árabe das *Categorias* esteja aí inteiramente conforme ao texto grego; as palavras οὐκ ἔστιν ἡ περὶ ἑκάστου ὑπόκεινται μορφή são assim traduzidas em árabe الشكل والخلقة الموجودة في واحد واحد, *al-shakl wāl-hilqa(t)u al-manjwda(t)u fī wāhidin wāhidin*,

Não é necessário determo-nos muito na explicação destas qualidades visto que, se Deus não pode ser definido, menos ainda se pode tentar falar dele por meio dessas qualidades. Deixemos que Maimônides cumpra esse papel:

... quando você considera todos esses atributos e os que são semelhantes a eles, você verá que é impossível aplicá-los a Deus, pois ele não possui quantidade de forma que possa pertencer a ele uma qualidade que pertença à quantidade enquanto tal, nem possui disposições de forma que possa haver faculdades e coisas similares que pertençam a ele, nem ele, seja ele exaltado, é dotado de uma alma, de forma que possa ter um hábito que pertença a ele - tal como clemência, modéstia, e coisas similares - ou de forma que possa pertencer a ele aquilo que pertence aos seres animados enquanto tais - por exemplo, saúde e doença. Está claro para você, portanto, que nenhum atributo que possa estar sob o gênero supremo da qualidade pode subsistir nele, seja ele exaltado.⁴⁷

O quarto grupo de atributos é aquele que predica de uma coisa sua relação com outra distinta⁴⁸, que são tempo, lugar ou outro indivíduo. Ao dizermos que Zaid é parente de Ali e amigo de Umar, isso não implica qualquer multiplicidade na essência de Zaid, e nem ao menos podemos dizer que as noções da relação, ou seja, os termos “parente” e “amigo”, façam referência à essência de Zaid ou a algo que subsista em sua essência. Num primeiro momento poder-se-ia pensar nestes termos como atributos possíveis de Deus. Quanto ao tempo e o lugar, nenhuma relação pode ser estabelecida entre estes e Deus.

[...] as palavras *σχήμα* e *μορφή* das quais se serve Aristóteles, são geralmente interpretadas pelos filósofos árabes no sentido de uma *qualidade quantitativa*, ou, como eles mesmos se exprimem, de uma qualidade situada na quantidade enquanto quantidade, quer dizer, que qualifica a coisa do ponto de vista da quantidade abstrata ou da forma geométrica ou aritmética em geral, sem designar o mais ou o menos.” (Munk, tomo 1, pg. 196, nota 5).

Sobre este tipo de qualidade designado por Aristóteles como “a figura e a forma externa de cada coisa” ver *Categorias*, cap. 8, 10a10-11b1.

47. *Guia I*, cap. lii, trad. Pines, pg. 116.

Tempo é a medida do movimento e movimento só ocorre nas coisas corpóreas, como Deus não é corpóreo, não possui movimento e, conseqüentemente, não pode ser relacionado com o tempo⁴⁹.

Da mesma forma não podemos estabelecer qualquer relação entre ele e um lugar, visto que lugar não é algo que está contido, mas algo que contém, e não se pode imaginar que Deus seja contido por algo⁵⁰.

Mas a questão realmente importante acerca desta classe de atributos é saber se existe relação entre Deus e os seres criados, de forma que esta possa ser predicada dele. Ainda que de maneira não explícita há duas formas de relação discutidas por Maimônides: a correlação e uma que chama vagamente de “alguma relação”.

É claro que à primeira vista não há *correlação* entre Deus e as coisas criadas por ele [...]. Quanto à posição de que há *alguma relação* entre eles parece correta, mas não é correta.⁵¹

A respeito da correlação, Maimônides utiliza-se das definições aristotélicas. Para Aristóteles “em uma relação todos os relativos são ditos correlatos que se alternam; por exemplo, o escravo é chamado escravo de um senhor e o senhor é chamado senhor de um escravo; o dobro, dobro de uma metade e a metade, metade de um dobro; o maior, maior que um menor e o menor, menor que o maior...”⁵², passagem esta que nosso autor parece ter em mente ao dizer o que entende por correlação:

48. يوصف الشئ بنسبة لغيره, *yawṣafu šaiʾ bi-nisba(t)i li-ḡayrihi*.

49. Maimônides adota aqui concepções aristotélicas de tempo e movimento. Cf. Aristóteles, *Física*, liv. IV, cap. 10, 11 e 12.

50. Cf. Aristóteles, *Física*, liv. IV, cap. 2.

51. *Guia*, cap. lii; trad. Pines, pg. 117.

52. Aristóteles, *Categorias*, cap. 7, 6b26-32.

Pois uma das propriedades de duas coisas correlatas é a possibilidade de se inverter as afirmações com relação a elas preservando suas respectivas relações.⁵³

Assim, numa correlação, um dos termos não poderia ser sem o outro, visto que se escravo fosse expresso como um homem ou um bípede, a relação não existiria visto que não haveria reciprocidade⁵⁴. Só há escravo porque há um senhor e só há um senhor porque existe um escravo.

Quanto à “alguma relação”, ela é uma relação que implica comparação quanto à quantidade e à qualidade. É exemplo dela “Zaid é amigo de Umar”, e é diferente da correlação exatamente por não necessitar da dependência recíproca.

Para Maimônides, tanto correlação quanto “alguma relação” não são possíveis em referência a Deus e às criaturas devido à natureza ontológica⁵⁵ própria dos seres em questão: enquanto Deus é um ser necessário⁵⁶, o que é distinto dele tem existência apenas possível⁵⁷ (ou contingente). Deus não poderia ser um membro de uma correlação pois seria sempre necessário, mas o contrário não. Quanto a “alguma relação”, esta se baseia na qualidade e na quantidade, características inseparáveis de um substrato material, absolutamente distinto da natureza divina.

A respeito de ambas as formas de relação, Maimônides afirma que como não existe relação entre o intelecto e a cor, ainda que ambos tenham a mesma

53. *Guia*, cap. lii; trad. Pines, pg. 117. O termo para correlação é انعكاس, *in'ikās*.

54. Aristóteles, *Categorias*, cap. 7, 7a25-30.

55. “...a diferença entre ele e estas [as coisas criadas por ele] não é meramente uma diferença de mais ou menos, mas relativa à espécie de existência.” (*Guia* I, cap. xxxv; trad. Pines, pg. 80)

56. واجب الوجود, *wājib al-wujūd*.

57. ممكن الوجود, *mumkin al-wujūd*.

existência, como então poderia haver uma relação⁵⁸ entre dois seres que não têm em comum nem a existência? Maimônides então conclui:

Se uma relação subsistisse entre eles [Deus e suas criaturas], seguiria necessariamente que o acidente da relação deve ser atribuído a Deus. Mesmo se não fosse um acidente com relação à sua essência, seja ele exaltado, no entanto seria, genericamente falando, algum tipo de acidente. Não há, portanto, qualquer forma de escapatória no oferecer a possibilidade de afirmar que ele tenha um atributo, nem mesmo quanto a uma relação, se alguém tem conhecimento da verdadeira realidade. De qualquer maneira, relação é um atributo mais apropriado que outros e a indulgência deve ser exercida se ele é predicado de Deus, pois ele não acarreta uma multiplicidade de coisas eternas ou uma alteração que tem lugar na essência de Deus, seja ele exaltado, como uma consequência de uma alteração das coisas relacionadas a ele.⁵⁹

O quinto grupo é caracterizado pela predicação de uma ação⁶⁰; ação esta realizada pelo sujeito, como quando se diz que Zaid construiu esta parede ou teceu esta roupa. Este tipo de atributo, quando predicado de Deus, não indica multiplicidade em sua essência, pois todos os diferentes atos praticados por ele são realizados por meio de sua essência e não por meio de uma noção que se soma a esta.

Quando se percebe as ações de Deus, o atributo do qual esta ação procede é predicado dele, e o nome dessa ação lhe é aplicado. Por exemplo, quando Deus age de tal forma que em nós adviria de um sentimento de misericórdia, ele é chamado de misericordioso, mas não significa que sinta misericórdia, e sim que sua ação é semelhante àquela que em nós procederia

58. Como não há relação, também não há semelhança. "...nos casos em que se supõe não existir nenhuma relação entre duas coisas, nenhuma semelhança entre elas pode ser representada. [...] Um exemplo disto está em que ninguém diz que este quente é semelhante a esta cor, ou que esta voz é semelhante a esta doçura. Esta é uma matéria que é clara por si mesma." (*Guia I*, cap. lvi; trad. Pines pg. 130)

59. *Guia I*, cap. lii; trad. Pines, pg. 118.

60. *فعل*, *fiʿl*.

de um sentimento de misericórdia, pois “ele não possui qualidades morais, mas realiza ações semelhantes às ações que em nós procedem de qualidades morais”⁶¹. As ações de Deus também não são movidas por paixões⁶², mas pelo mérito daqueles que as recebem, quer sejam uma punição ou uma bem-aventurança.

A preocupação primordial de Maimônides ao tratar dos atributos de ação não é mostrar que as distintas ações de Deus são realizadas por sua essência absolutamente simples, visto esta matéria já ter sido discutida ao se considerar que sua unidade absoluta seria violada caso se considerasse como causa de uma ação realizada por ele algo distinto de sua essência. Maimônides pretende muito mais mostrar que as diversas ações realizadas por Deus não são noções distintas de sua essência pois, se o fossem, estar-se-ia admitindo que Deus possui pluralidade conceitual, o que já foi visto não ser possível.

Ao tratar dos atributos de ação Maimônides faz uma crítica aos atributistas, principalmente aos que defendem os atributos essenciais. Segundo ele, se nem mesmo os atributos considerados essenciais são noções distintas na essência de Deus, como então seriam noções distintas as diversas ações realizadas por ele? Ainda que em nós a noção de conhecimento seja distinta da noção de poder, e ambas o sejam da de vontade, isto não significa que em Deus tais noções sejam distintas e muito menos que exista nele algo pelo qual saiba, outro pelo qual queira e outro pelo qual possa. A faculdade racional⁶³ do

61. *Guia* I, cap. liv; trad. Pines, pg. 124.

62. Assim como os atos de Deus não advêm de uma paixão, Maimônides considera que da mesma forma deve agir os governantes das cidades, “de acordo com uma determinada medida e de acordo com o mérito das pessoas afetadas por eles e não meramente por seguir uma paixão”. (*Guia* I, cap. liv; trad. Pines, pg. 126)

63. “Saiba que a alma do homem é uma somente. Ela tem ações múltiplas e diversas, algumas das quais são chamadas às vezes de almas. Portanto, poder-se-ia pensar, como os médicos, que o homem tem muitas almas [...]. Estas “ações” são chamadas, às vezes, de poderes ou partes, e freqüentemente se fala de partes da alma. Esta denominação é usada muitas vezes pelos filósofos. Dizer “partes” não significa a divisão da alma em partes como seriam os corpos. De fato, eles consideram as diferentes ações da alma, como parte de um todo, composto destas mesmas partes.” [Há na alma as partes: nutritiva, sensitiva, imaginativa, apetitiva e racional.]

homem é um exemplo dessa unidade, visto que ela é una e é por meio dela que ele “adquire as ciências e as artes, por meio da mesma faculdade ele costura, faz carpintaria, tece, constrói, tem o conhecimento da geometria e governa a cidade”⁶⁴.

Assim, não se deve considerar atributos como essenciais, já que Deus não é uma essência composta de diversas noções, e mesmo que se diga que Deus é poderoso por sua essência, cognoscente por sua essência, vivente por sua essência e dotado de vontade por sua essência⁶⁵, as diversas noções representadas pelos termos “poderoso”, “cognoscente”, “vivente” e “querente” estão presentes.

Dissemos acima que se nem mesmo os atributos considerados essenciais são noções distintas na essência de Deus, como então seriam noções distintas as diversas ações realizadas por ele. Mas, Maimônides faz mais do que esta contraposição: ele nega os atributos essenciais e os explica como atributos que se originaram das ações de Deus. Os atributistas consideravam os atributos como transitivos e neutros, sendo os neutros os que chamavam de essenciais e os transitivos os que indicavam uma ação praticada por um sujeito, como por exemplo, criador, que não podia ser um atributo essencial pois seria um absurdo dizer que Deus é o criador de si mesmo.⁶⁶

“A parte racional do homem é a força pela qual o homem usa seu intelecto, delibera, conhece as ciências e distingue entre ações vis e nobres. Algumas dessas ações ou atividades são de cunho prático e outras são teóricas. Das ações práticas, algumas são produtivas e outras reflexivas. Pela teoria o homem tem a noção da essência dos seres imutáveis. Estas atividades teóricas são chamadas apenas ciências. O produtivo é o meio pelo qual adquirimos um ofício, tal como a carpintaria, a agricultura, a medicina e a navegação. O reflexivo é o meio pelo qual se delibera sobre uma ação que se deseja concretizar, se é possível fazê-lo ou não e, se for possível, como deverá ser feito. [...] Saiba que esta alma única, cujos poderes ou partes estão descritas acima, é como a matéria, e o intelecto é a sua forma.” (Maimônides, *Os Oito Capítulos*, primeiro capítulo, pp. 11-14.

64. *Guia* I, cap. liii; trad. Pines, pg. 121.

65. Em árabe esta fórmula é: *قادر لذاته, عالم لذاته, حى لذاته, مرید لذاته, qādirun li-dhātihī, ‘ālimun li-dhātihī, ḥayun li-dhātihī, murīdun li-dhātihī*.

66. Munk, *Guide*, tomo 1, pg. 212, nota 1.

Pois aqueles que crêem nos atributos não o fazem devido à multiplicidade das ações de Deus. Antes eles dizem: sim, a essência realiza diversas ações, mas os atributos que são essenciais para ele, seja ele exaltado, não pertencem a suas ações, visto que não é permissível imaginar que Deus tenha criado sua própria essência.⁶⁷

Segundo Maimônides os atributistas “diferem quanto aos atributos que chamam de essenciais”, havendo quatro atributos básicos: vida, poder, conhecimento e vontade. Sua estratégia para mostrar que estes atributos não podem ser essenciais é considerar que, ou eles fazem referência à essência mesma de Deus, ou aos seres criados; mas em ambos os casos (que não admitem intermediário) os atributos não serão essenciais.

Se se considera os atributos essenciais como fazendo referência à essência mesma de Deus, então vida e conhecimento serão a mesma noção⁶⁸, visto que “aquilo que apreende sua própria essência possui vida e conhecimento em virtude da mesma coisa”⁶⁹. Se Deus ao conhecer a si mesmo conhecesse algo distinto de sua essência, ele seria composto (o que por si só é absurdo) de algo que apreende e de algo que é apreendido, sendo como o homem, que possui uma alma que apreende e um corpo que não apreende, mas que é apreendido. Vontade e poder também não podem ser ditos como pertencendo a Deus em virtude de sua essência, pois seria como considerar que exerce seu poder e sua vontade sobre si mesmo.

67. *Guia I*, cap. liii; trad. Pines, pg. 121.

68. “O Sagrado, abençoado seja, percebe Seu ser verdadeiro e o conhece como é, e não como um conhecimento externo a si mesmo (ao contrário, o nosso conhecimento e nós mesmos somos separados). Mas como o Criador, abençoado seja, Seu conhecimento e Sua vida são Uma, em todos os aspectos, a partir de todos os pontos e por mais que concebamos a Unidade. Se o Criados vivesse como vivem outras criaturas e se Seu conhecimento fosse externo a Ele mesmo, haveria uma pluralidade de divindades tais como Ele mesmo, Sua vida, Seu conhecimento; porém, tal não se dá. Ele é Um em cada aspecto, de cada ângulo e em todas as formas nas quais a Unidade é concebida. Daí, advém de que D.s é aquele que sabe. É sabido e é aq sabedoria – todos estes sendo Um.” (Maimônides, *Mishné Torá: O Livro da Sabedoria*, livro I, cap. 2, 10, pg. 128.)

69. *Guia I*, cap. liii; trad. Pines, pg. 122.

Ao se considerar os atributos essenciais como referindo-se aos seres criados, teríamos que “ele [Deus] possui o poder de criar o que ele criou, a vontade de trazer à existência o que trouxe à existência e o conhecimento daquilo que trouxe à existência.”⁷⁰

Nesse caso, os atributos essenciais encontram-se na mesma condição dos atributos de ação, pois não há em Deus uma noção pela qual ele possua poder, outra pela qual possua vontade e uma terceira pela qual possua conhecimento.

Sua essência é, ao contrário, una e simples, não tendo de forma alguma qualquer noção ligada a ela. Esta essência criou tudo o que foi criado e o conhece, mas absolutamente não em virtude de uma noção ligada [a ela]. Não faz diferença se estes diversos atributos correspondem a suas ações ou às diversas relações produzidas pelas ações em conformidade com aquilo que explicamos quanto à verdade da relação⁷¹ e de ela ser algo que se imagina [existir]⁷²

Os atributos ditos essenciais só podem, portanto, advir das ações de Deus, pois algo age porque vive, e como age, age por uma vontade e por algum poder, tendo conhecimento daquilo que faz.

Vale notar que além de mostrar que os atributos ditos essenciais provêm das ações de Deus, Maimônides também mostra que os atributos

70. *Guia I*, cap. liii; trad. Pines, pg. 122. Pines equivoca-se ao traduzir esta passagem. O texto árabe diz: *وذلك انه قادر أن يخلق ما يخلق، ومريد لا يجاد، الموجود على ما أوجده*, *wa-dhālika ānahu qādirun ʾin yahlūqu mā yahlūqu, wa-muriydu lā yujād, ʾal-manjūmū ʾalā mā āwjadahu bihi, wa-ʾālimun bimā āwjadā*, que Pines traduz: “ele possui o poder (قادر) de criar o que ele criou e o poder (مريد)...”. O segundo termo não se traduz por “poder”, mas por “vontade”.

71. Cf. *Guia I*, cap. lii, Quarta classe de atributos. Lembre-se que Maimônides não admite qualquer relação entre Deus e as criaturas.

72. *Guia I*, cap. liii; trad. Pines, pp. 122-123. De fato, Pines traduz o final dessa passagem como “quanto à verdade da relação e de ela ser algo que está no pensamento”. O termo é *مظنونة*, *mazmūna(r)*, do verbo *ظن*, *ẓanna*, que significa “imaginar”, “crer”, “presumir”. Se tomássemos a tradução de Pines (ainda que ele, em nota, diga que literalmente o termo significa “imaginado”), estaríamos violando a unicidade conceitual da essência divina tão energicamente defendida por Maimônides.

antropopáticos, ou seja, os que indicam sentimentos, também provêm das ações de Deus. Ele afirma:

...quando uma de suas ações é apreendida, o atributo do qual esta ação procede é predicado dele, seja ele exaltado, e o nome derivado desta ação é aplicado a ele. Por exemplo, alguém apreende a bondade de seu governo na produção do embrião dos seres vivos, no trazer à existência várias faculdades neles e naqueles que os criam após o nascimento, faculdades que os preservam da destruição e aniquilação, os protegem contra o mal e são úteis a eles em todas as funções que lhes são necessárias. Agora, ações desse tipo procedem de nós apenas após sentirmos uma certa afecção e compaixão, e este é o sentido de piedade. Deus, seja ele exaltado, é dito *piedoso*, [...]. Não que ele, seja ele exaltado, tenha afecção e compaixão.⁷³

Por esse exemplo, podemos perceber que atribuímos a Deus a piedade pois ações suas são identificadas como parecidas com aquelas que em nós provêm de uma afecção a qual chamamos piedade. Além do atributo piedade, Maimônides exemplifica também benevolência, raiva, vingança e cólera, como atributos que procedem de suas ações.⁷⁴

Pela forma absolutamente isenta de paixões que as ações procedem de Deus, nosso autor sugere uma espécie de *imitatio Dei*, já que afirma que “é necessário ao governante da cidade, se ele é um profeta, assemelhar-se a estes atributos, de forma que estas ações possam proceder dele em virtude de uma determinada moderação e em virtude do desejo das pessoas que são afetadas por elas, e não meramente devido a seguir uma paixão”⁷⁵. Mais à frente, afirma que a mais alta perfeição do homem é assemelhar suas ações às ações dele: “pois a mais alta virtude do homem é tornar-se como ele, seja ele exaltado,

Munk (*Guia*, tomo 1, pg. 215) traduz: “pois não se a admite senão por erro”. Esta passagem não é traduzida por Maeso.

73. *Guia* I, cap. liv; trad. Pines, pg. 125.

74. *Guia* I, cap. liv; trad. Pines, pp. 125-126.

tanto quanto possível, o que significa que devemos tornar nossas ações como as dele⁷⁶. O que nos levaria a afirmar de alguma forma que o fim último do homem seria algum tipo de atividade política, sendo esta superior à vida contemplativa.⁷⁷

ht

Quanto a como os atributos devem ser entendidos com relação a Deus, vale notar que ainda que possamos dizer que exista uma diferença entre um grão de mostarda e a esfera das estrelas fixas quanto ao tamanho⁷⁸, podemos dizer que a semelhança entre eles é possuírem três dimensões. O mesmo não ocorre quanto a Deus. Não podemos dizer que a diferença entre seus atributos e os nossos reside no tamanho, na perfeição, na permanência ou na durabilidade, de forma que “sua existência seja mais durável que a nossa existência, sua vida mais permanente que nossa vida, seu poder maior que nosso poder, seu conhecimento mais perfeito que nosso conhecimento e sua vontade mais universal que nossa vontade”⁷⁹. De fato, as noções de existência, vida, poder, conhecimento e vontade não são atribuídas a ele e a nós no mesmo sentido, mas num sentido puramente equívoco⁸⁰. A comparação entre ele e nós implicaria num entendimento dos termos de maneira unívoca⁸¹, o que é impossível. Da mesma forma, os termos não podem ser entendidos como anfibológicos⁸².

75. *Guia I*, cap. liv; trad. Pines, pg. 126.

76. *Guia I*, cap. liv; trad. Pines, pg. 128.

77. Pines, *The Limitations of Human Knowledge*, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, pg. 110-111.

78. A cosmologia de Maimônides é aristotélica, sendo assim, a esfera das estrelas fixas é o limite do universo.

79. *Guia I*, cap. lvi; trad. Pines, pg. 130.

80. بالاشتراك المحض, *bi-āl-ištirākī āl-mahḍī*.

No *Tratado de Lógica*, المشتركة المحضة الاشتراك, *āl-muštārīka(t)u āl-mahḍī(t)u āl-ištirākī*.

81. يتواطؤ, *bi-tawāṭuʾ in*.

82. بتشكيك, *bi-taškīkīn*.

Da própria definição de univocidade e anfibologia decorre a impossibilidade de tomarmos os termos predicados de Deus como unívocos ou anfibológicos. Os primeiros são os que predicam a essência constitutiva daquilo de que é predicada (constituindo neste caso uma definição), ou parte da essência. Podemos dizer que um termo unívoco é aquele que designa os termos do primeiro e do segundo grupo dos atributos positivos⁸³, cuja impossibilidade de serem predicados de Deus já foi mostrada.

O segundo tem sua definição dada por referir-se àquilo que não constitui a essência. Podemos dizer que o termo anfibológico é o que designa os termos do terceiro grupo de atributos positivos⁸⁴, ou seja, as qualidades, cuja impossibilidade de serem predicadas de Deus também já foi mostrada.

Para que não se viole a unidade, simplicidade e incomparabilidade absolutas de Deus, deve se tomar os termos predicados dele de maneira absolutamente equívoca, pois, tomado neste sentido, um termo predicado dele e de nós não implicaria qualquer relação entre ambos, visto que o sentido do termo quando aplicado a um é completamente distinto de quando aplicado a outro, tendo em comum apenas o termo.

...é uma demonstração irrefutável de que o sentido das atribuições qualitativas aplicadas a Deus e o sentido dos atributos conhecidos por nós, não possuem nada em comum a qualquer respeito ou em qualquer modo. Estas atribuições têm em comum apenas o nome e nada mais. Isto sendo assim, você não deve crer que, devido ao nome ser comum, existem nele noções somadas à sua essência que sejam como os atributos que são somados à nossa essência.⁸⁵

Descartada qualquer possibilidade de relação entre Deus e as criaturas por meio da negação da possibilidade de entender os termos predicados dele

83. Cf. *Guia* I, cap. lii.

84. Cf. *Guia* I, cap. lii.

85. *Guia* I, cap. lvi; trad. Pines, pg. 131.

como unívocos ou anfibológicos, e estabelecendo que estes termos devem ser equívocos absolutos⁸⁶, Maimônides preocupa-se em eliminar a pluralidade conceitual da essência de Deus, já que a equivocidade absoluta apenas impede que os significados dos termos predicados de Deus e de nós sejam tomados como semelhantes sob algum aspecto.

Para tal, ele recorre ao caráter da existência de Deus. Vimos que no decorrer da discussão acerca dos atributos essenciais Maimônides inseriu sutilmente este termo entre os de vida, poder, conhecimento e vontade. Sua finalidade era mostrar que até mesmo o atributo da existência, ao ser aplicado a Deus, o existente necessário, seria um acidente e portanto implicaria multiplicidade, se não fosse tomado de forma absolutamente equívoca, pois afirma:

É sabido que existência é um acidente ligado ao que existe. Por esta razão é algo que sobrevém à quiddidade do que existe, isto sendo claro e necessário com relação a toda existência daquilo que tem uma causa; portanto, existência é algo que sobrevém à quiddidade.⁸⁷

No caso de Deus, no entanto, como não é criado, “sua existência é necessária, portanto, sua existência é idêntica à sua essência e sua verdadeira realidade, e sua essência é sua existência”⁸⁸. Ainda que Maimônides afirme que a existência não seja uma noção que sobrevém à essência de Deus, esta afirmação só pode ser considerada se tomarmos a existência enquanto ela mesma, pois o atributo “existência”, será sempre uma noção que implicará multiplicidade na essência, e é devido a este motivo que afirma que

86. Voltaremos detalhadamente à esta questão ao tratarmos dos aspectos semânticos dos atributos.

87. *Guia I*, cap. lvii; trad. Pines, pg. 132. Maimônides está adotando uma concepção claramente aviceniana, cf. Cap. 8, pp. 116 e seg.

88. *Guia I*, cap. lvii; trad. Pines, pg. 132. O texto é:

إنه واجب الوجود ، فان وجوده ذاته وحقيقته ، وذاته وجوده *inahu wuajibun il-wujuda, fana wujudahu dhātuhu wa-haqīqatuhu, wa-dhātuhu wujūdahu.*

...ele existe, mas não em virtude da existência [distinta de sua essência]⁸⁹ e da mesma forma ele vive, mas não em virtude da vida; ele é poderoso, mas não em virtude do poder; ele conhece, mas não em virtude do conhecimento.⁹⁰

Esta fórmula, que difere em muito das apresentadas ao expormos a história dos atributos, apresenta a concepção de que a existência de Deus tomada como tal é necessária, mas que tanto o atributo da existência implica pluralidade quanto o de vida, poder e conhecimento. A fórmula pode ser dividida em duas partes: por “ele existe”, devemos entender a existência necessária e por “mas não pela existência”, como “não pelo atributo da existência”. Pela própria fórmula, o estatuto do “existe, mas não pela existência” é o mesmo para os outros termos dela, o que faz com que “ele existe” possua uma relação de identidade para com “ele vive”, “ele conhece” e “ele é poderoso”, sendo estes tão necessários quanto a própria existência. Assim, Maimônides afirma que “todos estes atributos remetem a uma noção na qual não há idéia de multiplicidade”⁹¹, estabelecendo a unicidade conceitual da essência divina⁹².

89. Esta passagem não se encontra no texto árabe. Esta fórmula é:

هو موجود لا بوجود، وكذلك حي لا بحياة، وقادر لا بقدرة، وعالم ليس بعلم
huwa maujjudun lā bi-bujūd, wa-kadhālika ḥayy lā bi-ḥayy(ī)yyun, wa-qādirun lā bi-qādira(t)īn, wa-‘ālamun laysa bi-‘ilmī. A passagem não se encontra na tradução de Munk. Cf. *Guide*, tomo 1, pg. 232.

90. *Guia* I, cap. lvii; trad. Pines, pg. 132.

91. *Guia* I, cap. lvii; trad. Pines, pg. 132.

92. “D.s é Um. Ele não é dois nem mais do que dois, mas Uno; assim, nenhuma das coisas existentes no universo às quais o termo um é aplicado é como a sua Unidade, nem é tal unidade como uma espécie que compreende muitas unidades (ou seja, subespécies), nem é tal unidade como um corpo físico que consiste de partes e dimensões. Sua Unidade é tal que não há outra como ela no mundo.

Se houvesse divindades plurais, estas seriam corpos físicos, porque as entidades que podem ser enumeradas e que são iguais em sua essência só são distinguíveis entre si pelos fenômenos que acontecem aos corpos físicos. Se o Criador fosse um corpo físico, Ele teria limitações, pois é impossível que um corpo físico não possua limites; e se um corpo é limitado e finito, a sua energia também é limitada e finita. E nosso D.s, abençoado seja Seu Nome, tem um poder infinito e incessante[...].] Daí é impossível que Ele seja qualquer coisa a não ser Um. Conceber este conceito é um preceito positivo, como está escrito: “O Eterno, nosso D.s, é Um”(Dt. 6:4)”. (Maimônides, *Mishné Torá: O Livro da Sabedoria*, livro I, cap. 1, 7, pg. 124.)

Mas unicidade também deve ser entendida corretamente, já que ela mesma, assim como a multiplicidade, são acidentes (o que Maimônides erroneamente afirma estar claro na *Metafísica*⁹³). Ele considera a unicidade distinta daquilo que é um, pertencendo assim ao gênero da quantidade discreta⁹⁴. A unicidade ao ser aplicada a Deus não é uma noção que sobrevém à essência mas significa que ele é um não pela unicidade.

Dizemos que é um, mas não pela unicidade porque estamos restritos à imprecisão da linguagem, e é devido a esta imprecisão que dizemos que é eterno para indicar que não foi criado. Ao dizermos ser eterno, isto implica em muitas noções, como a do tempo, visto que algo é eterno apenas por este acidente. Com relação a aquilo ao qual o acidente tempo não está ligado, não

93. "...o que o autor diz aqui não se encontra em nenhuma parte da *Metafísica* de Aristóteles, mas antes o contrário. Com efeito, o um em si (*tó on*), ao qual Aristóteles diz possuir quatro significações principais, que são o contínuo, o todo, o indivíduo e o universal (pois se considera a indivisibilidade do movimento ou da idéia), é inseparável da natureza mesma e da quiddidade da coisa que é uma, e não poderia ser considerado como um acidente da quiddidade. O uno não é ele mesmo uma essência, e não pode estar senão num sujeito. Sua característica própria é de ser indivisível e a primeira medida de cada gênero, e principalmente a medida da quantidade, mas, assim como o ser (*tó on*), com o qual ele se confunde e se identifica, ele se aplica a todas as categorias, e não se encontra particularmente em uma só. O múltiplo é oposto ao uno, como o divisível ao indivisível, e não como o ser ao não-ser, pois o múltiplo está no ser, assim como o uno, e se atribui, como este último, a todas as categorias. O uno e o múltiplo no número, designam apenas a quantidade, são abstrações e inteiramente distintos do ser." (Munk, *Guide*, tomo 1, pg. 233, nota 1). Cf. *Metafísica* V, cap. 6 e X, cap. 1 e seguintes.

94. *Guia* I, cap. lviii; trad. Pines, pg. 132.

Ao considerar a unicidade uma quantidade discreta Maimônides segue Avicenna, e considera o um em si como um acidente, o que constitui um erro, pois ele afirma que unicidade e multiplicidade são quantidades discretas "ligadas às coisas existentes que possuem a disposição de receber acidentes", mas é o um numérico que corresponde a esta descrição.

"[Quantidade discreta são número e linguagem; [quantidade] contínua são linhas, superfícies, corpos e, também, ao lados destes, tempo e lugar. Pois as partes de um número não possuem um limite comum no qual eles estejam juntos; por exemplo, se cinco é uma parte do dez, os dois cinco não se juntam em qualquer limite comum à suas partes, mas estão sempre separados. Portanto, número é uma das quantidades discretas. Da mesma forma linguagem também é uma quantidade discreta (que linguagem é uma quantidade é evidente, pois é medida por sílabas longas ou breves; quero dizer aqui a linguagem falada). Visto que suas partes não se juntam em qualquer limite comum, não há um limite comum no qual as sílabas se juntem, mas cada uma é separada por si mesma.

Uma linha, por outro lado, é uma quantidade contínua, pois é possível encontrar um limite comum no qual elas se encontrem, [que é] um ponto. E para a superfície, uma linha; pois as partes de um plano se juntam em algum limite comum [...]. Também tempo e lugar são deste tipo, pois o tempo presente une o tempo passado e o tempo futuro [...], e as partes de um corpo ocupam algum lugar, e eles se juntam em um limite comum, já que as partes do lugar são ocupadas pelas várias partes do corpo, elas

pode ser predicado verdadeiramente dele que seja eterno ou que seja criado no tempo; mas devido à imprecisão da linguagem, continuamos nos expressando que é eterno, todavia devemos sempre ter em mente o verdadeiro sentido desta atribuição.

Todas as passagens que encontre nas Escrituras nas quais é predicado dele, seja ele exaltado, que é *o primeiro e o último* (Isaías 44.6) são análogas àquelas nas quais é predicado dele que ele, seja exaltado, não está sujeito à mudança e que novamente nenhuma noção é produzida nele. Isto não significa indicar que Deus, seja ele exaltado, está sujeito ao tempo, de forma que haveria alguma analogia entre ele e o que é distinto dele e está sujeito ao tempo, de forma que ele seria *o primeiro e o último*. Todas estas palavras são aplicadas a ele *de acordo com a linguagem dos filhos do homem*. Da mesma forma, quando você diz um, o sentido é que ele não possui igual e não que a noção de unicidade sobrevenha a sua essência.⁹⁵

Para Maimônides, dizer “Deus é eterno” implica o acidente do tempo, mas seu sentido é que Deus não possui causa. Por sua vez, dizer “Deus não possui causa” não implica pluralidade ou deficiência, o que o leva a afirmar que a correta descrição de Deus se dá por meio de negações.

Mas qual é a diferença que existe entre dizer “Deus é eterno” significando “não é criado” e simplesmente dizer “Deus não é criado”? Tomemos um exemplo. Consideremos um homem que se encontra tão distante a ponto de não se conseguir identificar o que seja aquilo que se avista ao longe. Pergunta-se então o que é aquilo, e responde-se que se trata de um ser vivente⁹⁶. Por meio desta resposta saber-se-á que não se trata de plantas ou

mesmas juntando-se pelo mesmo limite no qual as partes do corpo se juntam.” (*Categorias* VI, 4h20-5a10)

95. *Guia* I, cap. lvii; trad. Pines, pg. 133.

96. O termo é حيوان, *hayawân*, que também significa animal. O que seria o sentido mais adequado aqui.

minerais. Considerando a mesma situação, se a resposta fosse que aquilo não é nem planta nem mineral, deduzir-se-á que se trata de um ser vivo.

Em ambos os casos, tratar-se-á de um ser vivo, aquilo que não se conseguia discernir devido à distância.

...então, os atributos negativos⁹⁷ têm a este respeito [ou seja, saber que se trata de um animal] algo em comum com os atributos afirmativos⁹⁸, pois os primeiros indubitavelmente trazem alguma particularização mesmo se a particularização devida a eles exista apenas pela exclusão daquilo que foi negado da soma total das coisas que nós pensamos como não sendo negadas. Quanto àquilo em que os atributos negativos diferem dos afirmativos, [estes últimos], mesmo se eles não particularizam, indicam uma parte da coisa cujo conhecimento é buscado, esta parte sendo quer uma parte de sua substância quer um de seus acidentes; enquanto os atributos negativos não nos fornecem de forma alguma um conhecimento acerca da essência cujo conhecimento é buscado...⁹⁹

Como os atributos afirmativos sempre indicarão parte daquilo que se busca conhecer, como acidente, substância ou mesmo parte da essência, e como já vimos que Deus possui unidade absoluta, é impossível que receba tais atributos. Já os atributos negativos não implicam qualquer noção de multiplicidade, visto que agem por meio da remoção de determinações.

Tendo em vista o exposto, os atributos que podem ser aplicados a Deus são os de ação¹⁰⁰, pois já vimos que estes não violam a unicidade absoluta de Deus, e os de negação. Os primeiros, como poder, conhecimento e vontade, quando aplicados a Deus, significam que ele não é isento de poder, ignorante, nem desatento ou negligente, pois ao se dizer que não é isento de poder, diz-se

97. صفات السلب, *ṣafāt al-salbi*.

98. صفات الإيجاب, *ṣafāt al-ijābi*.

99. *Guia* I, cap. lviii; trad. Pines, pg. 135. Aprofundar-nos-emos nessa questão ao tratarmos do caráter epistêmico dos atributos.

100. صفة فعل, *ṣafa(t)u fi'alīn*.

que sua existência é suficiente para trazer à existência o que é distinto dele; com não é ignorante, que é vivente, pois tudo que apreende é vivente; com não é desatento ou negligente, que todas as coisas existentes procedem dele de acordo com uma certa ordem e governo.¹⁰¹

Quanto aos atributos negativos, eles possuem um significado especial. Além de não indicarem nada da essência de Deus, eles devem ser entendidos como a “negação da privação”. Maimônides define privação da seguinte forma:

Quando duas qualidades são tais que quando uma está presente em um sujeito a outra é removida, nós as chamamos *contrárias* [...]. Alguns contrários possuem intermediários, como quente e frio [...], mas alguns deles não possuem *intermediários*, como par e ímpar [...]. Quando duas qualidades não podem existir simultaneamente no mesmo lugar, mas uma delas é uma existência de algo e a outra a remoção e ausência desta existência, por exemplo, cegueira e visão, nós dizemos que visão é um *hábito*¹⁰² e a cegueira é uma *privação*¹⁰³; mas nós não os chamamos de contrários como quente e frio, pois o quente e o frio partilham igualmente da existência, e quente não possui uma existência mais firme que a o frio, e vice versa; mas a visão e cegueira não são assim. Esta é a diferença entre privação e hábito de um lado e dois contrários de outro. O mesmo é verdade para a sabedoria e a tolice: sabedoria é um hábito e a ausência deste hábito é a tolice [...]. Nada pode ser descrito em termos de privação a menos que esteja em sua natureza possuir este hábito [que corresponde à esta privação]¹⁰⁴, pois nós não falamos da parede como tola, cega ou muda.¹⁰⁵

101. Cf. *Guia I*, cap. lviii; trad. Pines, pg. 136.

102. *ملكة*, *malaka(t)*. Brague traduz *possession*. Cf. *Traité de Logique*, pg. 81

103. *عدم*, *'adam*. Este mesmo termo tem também a função de partícula privativa, como *in-*, *im-*, *a-*.

104. A expressão entre colchetes é tradução de Brague, mais próxima ao texto árabe que a de Efros: *que é o oposto desta ausência*.

105. *Tratado de Lógica*, cap. XI; trad. Efros pg. 55-56.

O atributo negativo deve então ter um sentido universal, pois o sentido de “a parede não vê” é “nenhuma parede vê”, pois ver não faz parte da natureza da parede, e é absolutamente impossível que ela venha a ser dotada de visão. Ao entender assim os atributos, ao dizermos “Deus não é criado”, estaremos dizendo que ser criado não faz, de forma alguma, parte da natureza de Deus e que é absolutamente impossível que ele tenha sido criado, ou seja, negando aquilo que não pode vir a pertencer ao sujeito.¹⁰⁶

Maimônides traça uma relação com os céus, que também são descritos por negações¹⁰⁷. Ainda que se possa medir seus cúbitos e polegadas, que se saiba que se movem, e que se tenha obtido conhecimento a respeito da dimensão de algumas de suas partes e de alguns de seus movimentos, o intelecto é incapaz de apreender sua quiddidade; e isto apesar de se saber que eles são compostos de matéria e forma, ainda que esta matéria não seja como a nossa. Assim, diz-se que eles não são nem leves nem pesados, não provocam nem recebem impressões externas, não possuem nem gosto nem cheiro, e outras negações.

O que então deveria ser afirmado por nosso intelecto quando ele aspirar apreender aquele que é sem matéria e é simples no mais alto grau da simplicidade, aquele cuja existência é necessária, aquele que não possui causa e para quem nenhuma noção aplicada sobrevém à sua essência, que é perfeito – o sentido deste sendo, como tornamos claro, que todas as deficiências são negadas dele – aquele do qual apenas apreendemos o fato de que é?¹⁰⁸

106. Voltaremos mais detalhadamente aos atributos negativos e seu sentido privativo ao tratarmos dos seus aspectos lógicos.

107. Maimônides faz referência, como chama a atenção Munk (*Guide*, tomo 1, pg. 247, nota 3), aos termos negativos empregados por para caracterizar os céus, como, por exemplo, não gerado, indestrutível, inalterável; e à descrição da matéria deste (éter) como “algo além da terra, fogo, ar e água”. Cf. Aristóteles, *Dos Céus*, liv. 1, cap. 3, 270a15-271b25)

108. *Guia I*, cap. lviii; trad. Pines, pg. 137.

Com esta passagem Maimônides coloca a questão de como pode haver graus de conhecimento a respeito de Deus se só se pode dizer dele *que* ele é, pois “todos os homens [...] afirmam claramente que Deus, seja ele exaltado, não pode ser apreendido pelo intelecto, e que ninguém senão ele mesmo pode apreender o que ele é”¹⁰⁹. Sua solução será afirmar que o grau de conhecimento depende da quantidade de negações aplicadas a Deus, negações estas que se sabe ser possível atribuir a Deus por que foram provadas por meio de demonstrações. Assim à medida que se torna claro, por meio da investigação e da pesquisa, que algo deve ser negado dele, mais o indivíduo que nega se torna perfeito.

O que Maimônides procura mostrar é que, devido à natureza de Deus, o conhecimento dele se dá de forma diferente. Para se conhecer as coisas do mundo sublunar, quanto mais se as qualifica, mais se aproxima de sua definição e portanto mais se conhece o que sejam. No caso de Deus, que não possui uma definição e do qual só podemos dizer que é, ao se predicar dele qualificações positivas, demonstra-se que se desconhece completamente sua natureza, já que se desconhece exatamente que as qualificações positivas têm o objetivo de definir aquilo para o qual são dirigidas, e que predicá-las de Deus não é admissível devido a sua natureza. Mas ao se dizer o que Deus não é, nosso conhecimento acerca dele aumenta: ao dizermos que não é um corpo, demonstramos conhecer que a natureza dele é completamente distinta da nossa; além do que, atribuir-lhe corporeidade implicaria numa cadeia de conseqüências absurdas.

Seria como se alguém ficasse sabendo que existe um animal chamado elefante, nada conhecendo dele senão o nome, e alguém que se enganou ou foi enganado nos dissesse que é um animal com uma pata, três asas, que vive nos mares, com um corpo transparente, uma grande face semelhante à do homem

109. *Guia* I, cap. lxx; trad. Pines, pg. 139.

etc.¹¹⁰ “Eu não diria que a coisa que ele imaginou como tendo esses atributos é meramente uma invenção falsa e que não há nada existente semelhante a isso, mas que se trata de uma coisa que carece de existência designada pelo termo de uma coisa existente.”¹¹¹

Wolfson¹¹², muito perspicazmente, chama a atenção para os termos que Maimônides usa para ilustrar sua explicação dos atributos negativos. São oito os termos que utiliza para enfatizar a negação dos respectivos termos opostos: existência, vida, incorporealidade, eternidade¹¹³, poder, conhecimento, vontade e unidade. “Ele é existente” significa “ele não é não-existente”¹¹⁴; “ele é vivente” significa “ele não está morto”, e assim sucessivamente, não nos fornecendo um oposto para “ele não é corpo”¹¹⁵, que segundo Wolfson deveria ser “ele é pura forma”, mas não empregado por não ser de uso comum¹¹⁶.

Maimônides dispõe estes termos dessa maneira para mostrar como, quando tomamos como negações os seus opostos, eles constituem uma completa descrição da dissemelhança entre Deus e todos os seres. “Existência”, comum a todos os seres, quando predicada de Deus deve ser compreendida como uma negação indireta da privação deste termo, pois a existência nos seres é apenas um acidente e transitória. Sendo os existentes divididos em três classes, os elementos sublunares (corpos inanimados ou mortos), as esferas celestes (viventes, mas ainda corpóreos) e as inteligências (incorpóreas, mas que constituem efeitos de uma causa), os atributos de “vida”, “eternidade” e “corporeidade” seguem o de “existência” exatamente

110. *Guia* I, cap. lx; trad. Pines, pg. 146.

111. *Guia* I, cap. lx; trad. Pines, pg. 146.

112. Wolfson, Maimonides on Negative Attributes, in *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, pp. 421-422.

113. Wolfson traduz por *firstness*, que Pines traduz por eternidade. Como seguimos a tradução de Pines do *Guia*, optamos por manter esta tradução.

114. Em árabe, existente é *wujud*, do verbo *wajada*, que significa encontrar, e literalmente significa “o que se encontra”.

115. Cf. *Guia* I, cap. lviii; trad. Pines, pg. 135.

116. Cf. Wolfson, Maimonides on Negative Attributes, *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, pg. 421.

para distinguir entre Deus e estas três classes de seres descritos acima, visto que a predicação deles de Deus nega indiretamente a semelhança dele com estas classes: “vida” nega a semelhança com os elementos sublunares, “mortos”; a negação da “corporalidade” com as esferas celestes, que são “corpóreas”; e “eternidade”, que significa “não ser causado”¹¹⁷, com as Inteligências, que são “causadas”.

Segue-se a estes quatro termos os de “poder”, “conhecimento” e “vontade”, por meio dos quais Maimônides mostra que indiretamente negam a causalidade da essência de Deus e a das outras criaturas: predicando “poder” de Deus nega-se sua semelhança com outros seres, que são “fracos”, ou seja, incapazes de produzir certas coisas; predicando “conhecimento”, nega-se sua semelhança aos outros seres, que são “ignorantes”, ou seja, desconhecem os efeitos de suas ações, realizadas por necessidade e inconscientemente; e “vontade”, nega semelhança com outros seres que são “negligentes” e “irrefletidos”, que agem sem qualquer propósito.

Finalmente “unidade”, somada às outras negações, por sua predicação afirmativa de Deus nega indiretamente que haja algo como ele.

Aprofundar-nos-emos na exposição dos atributos negativos e dos atributos em geral ao tratarmos das outras características dos atributos: as ontológicas, lógicas, semânticas e epistemológicas.

117. Cf. *Guia* I, cap. lviii, trad. Pines, pg. 135.

CAPÍTULO SEXTO

CARÁTER ONTOLÓGICO DOS ATRIBUTOS DIVINOS

Pode algum atributo pertencer à simples natureza de Deus? Esta questão só pode ser convenientemente respondida se tivermos uma concepção correta sobre tal natureza. Para Maimônides a natureza de Deus é ser um existente necessário (natureza esta que ele reiteradamente repete ao desenvolver sua teoria dos atributos), o que constitui a base ontológica de sua doutrina dos atributos divinos, tanto na elaboração da teologia negativa quanto na negação dos atributos essenciais e afirmativos.

Ainda que Wolfson afirme que os filósofos judeus não tiveram problemas quanto ao caráter ontológico dos atributos, visto que com exceção de Joseph Al-Basir, partidário da teoria dos modos, todos eles eles rejeitaram as teorias atributistas e discutiram a questão “apenas para expressar sua oposição à crença na existência de atributos reais como era sustentado por algumas seitas no Islã ou para evitar que, judeus falantes de árabe, em sua excessiva religiosidade e ignorância caíssem sob a influência de tal ponto de vista”¹, parece-nos importante tratar dessa questão, já que ainda que o aspecto ontológico dos atributos constituíssem um senso comum filosófico entre os judeus, as conclusões advindas deste aspecto não constituíram uma unidade, como poderemos ver ao tratarmos dos aspectos semânticos dos atributos, quando Maimônides, defensor da equivocidade absoluta dos termos predicados de Deus como a única forma de harmonizar atributos com a natureza divina, encontrou fortes oponentes.

As linhas que determinam o caráter ontológico da concepção de Deus serão estabelecidas após a discussão dos atributos, quando Maimônides demonstra a existência deste. Não vamos aqui examinar todas as provas fornecidas pelo autor, mas deter-nos-emos numa em especial, a da

1. Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, pg. 14.

contingência e necessidade, pela qual conclui a existência do ser necessário². Como esta prova é sucinta, passamos a transcrevê-la.

“A terceira especulação filosófica sobre esta matéria [i.é, a prova da existência de Deus] é tomada da argumentação de Aristóteles, embora ele a tenha elaborado com vistas a outro propósito. Assim é como o argumento é ordenado. Não há dúvida de que há coisas existentes e de que estas são coisas existentes apreendidas pelos sentidos; agora, há apenas três alternativas possíveis, sendo esta uma divisão necessária: ou nenhum existente está sujeito à geração e à corrupção, ou todos os existentes estão sujeitos à geração e à corrupção, ou alguns deles estão sujeitos à geração e à corrupção enquanto outros não.

Ora, a primeira alternativa é claramente um absurdo, pois percebemos muitos existentes que estão sujeitos à geração e à corrupção.

A segunda alternativa é da mesma forma absurda, a explicação disto sendo a seguinte: se todo existente estivesse sob a geração e a corrupção, então todos os existentes e cada um deles teriam a possibilidade de estarem sujeitos à corrupção; mas é indubitável, como você sabe, que o que é possível com relação à espécie deve necessariamente acontecer. Disto se segue necessariamente que eles, quero dizer, todos os existentes, necessariamente estarão sujeitos à corrupção; ora, se todos eles estiverem sujeitos à corrupção, seria impossível que algo existisse, pois não restaria nada que trouxesse algo à existência e, portanto, segue-se necessariamente que não haveria quaisquer coisas existentes.

2. Maimônides fornece quatro provas da existência de Deus, mas apenas na terceira Deus é um ser necessário. Segundo Buijs, se os outros argumentos (os do movimento, da potencialidade e atualidade, e da criação) também levam à conclusão implícita de que Deus é um ser necessário não está ainda muito claro, mas com certeza elas complementam e reforçam esta concepção. (Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, cap. 4, pg. 180)

Mas percebemos coisas existentes, sendo, de fato, nós mesmos existentes e, portanto, segue-se necessariamente dessa especulação que se há, como percebemos, coisas existentes sujeitas à geração e à corrupção, deve haver um certo existente que não seja sujeito à geração e à corrupção, e neste existente que não está sujeito à geração e à corrupção, não há qualquer possibilidade de corrupção, antes, sua existência é necessária, não possível. Ele diz também que, com referência a estes seres existentes de existência necessária, há duas possibilidades: esta [existência necessária] pode ser com relação à sua própria essência ou com relação à causa desta existência. Neste último caso, sua existência e não-existência são possíveis a respeito de sua própria essência, mas necessários a respeito de sua causa; assim, a causa seria de existência necessária, como foi mencionado na nona premissa³. Agora, foi demonstrado que, necessariamente, não há dúvida de que há um existente que é de existência necessária a respeito de sua própria essência, visto que sem ele, não haveria qualquer existente, nem o que está sujeito à geração e à corrupção, nem aquele que não está sujeito a elas⁴ [...]. Esta é uma demonstração com relação à qual não pode haver dúvida, nenhuma refutação e nenhuma disputa, exceto por parte daqueles ignorantes do método da demonstração.

Depois disso, diremos que segue-se necessariamente que a existência de tudo aquilo que é de existência necessária com respeito à sua essência não possui causa, como foi exposto pela vigésima premissa⁵ e que em tudo aquilo que é de existência necessária não pode haver multiplicidade de noções, como

3. "Tudo que possui uma causa para sua existência é, com relação à sua essência, de uma existência apenas possível, pois existe apenas se suas causas estão presentes. Se, no entanto, elas não estão presentes, ou são não-existentes, ou suas relações que implicavam na existência da coisa em questão foram alteradas, esta coisa não existirá". (*Guia II*, Introdução; trad. Pines, pg. 238)

4. Maimônides entende por isso aquilo que é o efeito de uma causa de existência necessária.

5. "Tudo que é de existência necessária a respeito de sua própria essência não possui, de qualquer forma ou sob qualquer condição, causa de sua existência". (*Guia II*, Introdução; trad. Pines, pg. 238)

foi mencionado na vigésima primeira premissa⁶. Portanto, segue-se necessariamente que, como foi posto pela vigésima segunda premissa⁷, não é um corpo nem uma força em um corpo.

Foi então demonstrado por esta especulação que há um existente que possui existência necessária e é assim necessariamente em virtude de sua própria essência, e que este existente não possui causa de sua existência e não possui composição em si mesmo, e por esta razão não é nem um corpo nem uma força em um corpo. Ele é a divindade, seja seu nome exaltado.

Da mesma forma, pode ser facilmente demonstrado que é impossível que existência necessária com relação à essência exista em dois seres, pois a espécie “existente necessário”, é uma noção que sobreviria à essência de cada um desses dois supostos seres. Portanto, nenhum deles seria um “existente necessário” em virtude apenas de si mesmo, mas seria de existência necessária em virtude de uma noção representando a espécie “existente necessário”, uma espécie que subsiste tanto em um ser particular como em outro. Ora, foi esclarecido por variadas formas que nenhuma dualidade que seja, nem a existência de um igual nem a de um contrário, pode ser verdadeira com referência ao existente necessário. A causa disto é a anterioridade, simplicidade e perfeição absolutas, que não deixam qualquer resíduo fora de sua essência que pertença à espécie “existente necessário”, assim como a não-existência de qualquer causa primária ou secundária dela. Portanto, nada pode ser associado ao existente necessário.”⁸

6. “Tudo que é composto de duas noções possui necessariamente composição como uma causa de sua existência como ela realmente é, e conseqüentemente não é um existente necessário a respeito de sua própria essência, pois existe em virtude da existência de duas partes e da composição delas”. (*Guia II*, Introdução; trad. Pines, pg. 238)

7. “Todo corpo é necessariamente composto de dois componentes e está necessariamente acompanhado de acidentes. Os dois componentes que o constituem são sua matéria e sua forma, e os acidentes que o acompanham são quantidade, forma e posição”. (*Guia II*, Introdução; trad. Pines, pg. 238)

8. *Guia II*, cap. i; trad. Pines, pp. 247-249.

A prova da existência de Deus não depende do mundo ser ou não criado no tempo, e portanto o caráter de absoluta necessidade de Deus é reforçado, já que existiria sob qualquer das duas possibilidades, possibilidades estas que não admitem intermediário. Como o próprio Maimônides afirma:

Se, no entanto, a esfera não cessou e não cessará de ser movida em um movimento esférico e perpétuo, seguir-se-ia necessariamente das premissas que foram postas antes que o motor que causa serem elas movidas neste movimento eterno e perpétuo não é um corpo nem uma força em um corpo, mas de fato a divindade, seja seu nome exaltado. Assim, torna-se claro para você que a existência da divindade, seja ela exaltada [...], é provada por demonstrações certas e convincentes, indiferentemente se o mundo veio a ser no tempo após a não existência ou se não veio a ser no tempo após a não existência.⁹

Assim, os argumentos acima demonstram não só que Deus existe, mas que é um ser absolutamente incondicionado e único, isento de qualquer multiplicidade. Ainda que Maimônides se refira muito a Aristóteles quando o ponto central de suas argumentações é a noção de ser necessário, esta teoria é de fato de Avicena, autor que não desmerece mas também não destaca¹⁰, e origina-se da distinção deste entre essência e existência¹¹. Parece importante elucidar tal distinção, na medida em que é um pressuposto de Maimônides em

9. *Guia* II, cap. ii; trad. Pines, pg. 252.

10. "Os trabalhos de Avicena, apesar de conterem análises instigantes e noções sutis, não podem ser comparados com os escritos de Al-Farabi. Não obstante, eles são proveitosos e merecem ser estudados diligentemente." Maimônides, Carta a Shmuel Ibn Tibbon, *Epístolas*, pg. 47.

11. É muito importante ressaltar que limitamo-nos a seguir o vocabulário utilizado pelos tradutores, visto que nosso objetivo não é elucidar o vocabulário do ser na filosofia árabe. Sobre este tema e os problemas nele implicados, ver entre outros: Anawati, Introduction, in Avicenne, *La Métaphysique du Shifa*, Livres I à V, pg. 34; Goichon, *La Philosophie de Avicenne et son Influence en Europe Médiévale*, pg. 63 e pp. 77-81; Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, pg. 242, nota 2 e *Guide*, tomo 1, pg. 231, nota 1 e pg. 233, nota 1.

sua elaboração dos atributos divinos, visto que ele afirma: “é conhecido que existência é um acidente ligado ao que existe”¹².

Para Avicena, as essências estão na coisa mesma ou no intelecto e, portanto, elas podem se apresentar sob três aspectos: o primeiro é o da essência tomada em si mesma, não relacionada a nada nem a nenhum intelecto; o segundo é o da essência enquanto pertencente aos seres individuais; e o último é o da essência pertencente a um intelecto, no qual recebe vários acidentes tais como predicação, universalidade, particularidade etc. Por exemplo: percebemos algo exterior a nós, individualizado, e a este algo somos capazes de atribuir um nome - cavalo; aquilo que faz do cavalo, “cavalo”, é o mesmo que está na mente e que permite identificar algo que existe no exterior individualizado, ou seja, a essência do cavalo, que é a mesma, quer se encontrando na mente, quer nos objetos particulares. Este invariante, para o cavalo, chamar-se-ia, utilizando a nomenclatura de Avicena, *cavalidade*.

Mas se elas estão nas coisas ou no intelecto, como se explica que as essências possam se apresentar desvinculadas destes? Segundo Gilson, “Avicena pôs as essências em si mesmas como se fossem realidades neutras, flutuando, por assim dizer, entre as coisas e as mentes, depois inseridas na realidade dos seres individuais, logo concebidas por intelectos e sempre sem perder seu próprio privilégio de ser exatamente como são”¹³.

Para Avicena essa essência, que está na mente e nas coisas, tem uma consistência por si só, e se não houvesse mentes mas apenas cavalos, ou se não houvesse cavalos, mas apenas idéias deles na mente, ou se não houvessem nem mente para conceber os cavalos nem cavalos, a essência do cavalo, tomada nela mesma, conservaria assim mesmo sua consistência essencial. Tal essência é imutável, indiferente a qualquer tipo de determinação que lhe possa ser dada,

12. *Guia I*, cap. lvii, trad. Pines, pg. 132.

13. Gilson, *El Ser y los Filósofos*, cap. III, pg. 123.

pois em si mesma ela não é outra coisa que ela mesma. Sobre esta essência Avicena escreve:

...a definição da equinidade [ou seja, a essência do cavalo enquanto independente dos cavalos individuais e da mente] não é a definição da universalidade, e a universalidade não entra na definição da equinidade. Com efeito, a equinidade tem uma definição que não tem necessidade da definição da universalidade, mas a universalidade lhe advém. Nela mesma, ela não é absolutamente nenhuma outra coisa que a equinidade; nela mesma, ela não é nem uma, nem múltipla, nem existente na realidade, nem na alma, nem em uma dessas coisas em potência, nem em ato, nesse sentido que isto entraria na equinidade, mas enquanto ela é apenas equinidade, a unicidade é um atributo que se associa à equinidade e então ela se faz um com esse atributo.

Igualmente, a equinidade tem, além desse atributo, numerosos outros atributos que se acrescentam a ela. A equinidade com a condição de se aplicar por sua definição a numerosas coisas, é comum. E porque ela é tomada com as propriedades e os acidentes designados, ela é particular. Portanto, a equinidade nela mesma é apenas equinidade.¹⁴

É precisamente aqui que Avicena estabelece a distinção entre essência e existência. Como a equinidade não necessita de nada, precisamente por ser o que é e tem uma consistência por si só, qualquer determinação que lhe seja atribuída lhe será accidental, até mesmo a existência.

Acidente, no entanto, tem um sentido especial para Avicena. Para ele, tudo, exceto o que existe necessariamente, adquire a existência de algo. Como matéria,

14. Avicena, *La Métaphysique du Shéfa*, livro V, cap. 1, pg. 234. Gilson nos fornece um outro exemplo tirado da *Lógica* (p. III, f12r): "...animal é em si mesmo algo, e que segue sendo o mesmo, tanto se falamos dele como de um animal dado no mundo dos sentidos, como de um animal dado inteligivelmente na alma. De si, animal não é nem universal nem singular. Certamente, se, de si, fosse universal, de tal maneira que a animalidade fosse universal *qua* animalidade, não poderia haver animais singulares, mas todo animal seria um universal. Se pelo contrário, o animal fosse singular *qua* animal, não poderia haver mais que um só animal. Assim, tomado em si mesmo, animal não é nada mais que esta intelecção no pensamento: animal "e, na mesma medida em que o concebe como sendo animal, não é senão animal, e nada mais, mas se o concebe como sendo um universal, um singular, ou qualquer outra coisa que possa ser, estamos concebendo com isso, em adição ao que animal é, algo accidental à animalidade. (Gilson, *El Ser y los Filósofos*, pg. 125)

forma e o que é composto são apenas potenciais e não podem se tornar atuais exceto pelo que possui existência atual, a existência dos contingentes pode apenas ser explicada por meio de um ser do qual toda potencialidade está excluída, mas que torna atual a potencialidade de todo outro ser. No entanto, quando algo que é por si mesmo potencial passa a existir, algo “acontece” com sua essência. Este “acontecer” é visto por Avicena como uma mudança ou movimento da potencialidade para a atualidade realizada pelo ser necessário, mudança esta designada pelo termo, عرض, *‘araḍ*, acidente, que neste caso não comporta a significação de atributo accidental.¹⁵

Vejamos como Avicena prova a accidentalidade da unidade e da existência, posição tão duramente criticada por Averroes:

... a unidade ou é dita dos acidentes ou é dita das substâncias. Se ela é dita dos acidentes, ela sem nenhuma dúvida não será substância. Se ela é dita das substâncias, ela não será dita delas como uma diferença nem como um gênero, pois ela não entra na “realização” de uma substância qualquer, mas é algo de concomitante com esta substância, como você sabe.

Por conseguinte, sua atribuição a ela não será a atribuição do gênero ou da diferença, mas uma atribuição accidental. Assim, o um será substância e a unidade será a “intenção” que é o acidente. Acontece que o acidente que é um dos cinco predicados, apesar de ser acidente neste sentido, pode ser substância, pois não é possível que ele seja tomado como composto como o branco. Mas a natureza da intenção daquilo que é simples em si [i.é. no branco] é, portanto, necessariamente um acidente em outro sentido, pois ele existe na substância, não como parte dela, e é impossível que subsista separado dela.¹⁶

O que acontece com a unidade acontece com a existência. Ela é inseparável da substância, mas, ao definirmos algo, ela não entra na definição da essência

15. Rahman, citado por Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, cap. 4, pp. 215-217.

16. Avicena, *La Métaphysique du Shifa*, livro III, cap. 3, pg. 167.

deste, quer no gênero, quer na diferença específica. Como não é qualquer um dos dois, e, portanto, não entra na definição deste algo, é um acidente. A existência é um acidente da substância, ainda que inseparável dela.

A essência, portanto, não precisa de nada, é precisamente o que ela é, não precisa da unidade e menos ainda da existência: o que chamamos de "homem" é uma essência comum que tem existência nos indivíduos, pois a essa essência de homem foi somada a existência de forma a se produzir um indivíduo. Assim como a existência é acidente, a unidade também o é.

Se voltarmos à equinidade aplicando o que vimos acima, teremos que ela não é nenhuma outra coisa que ela mesma, "nela mesma, ela não é nem una, nem múltipla, nem existente na realidade, nem na alma, nem em uma dessas coisas em potência, nem em ato, nesse sentido que isto entraria na equidade [...]".¹⁷ A esta equinidade podem se juntar vários atributos, mas ela não deixa de ser equinidade: se lhe são atribuídos a existência, a unidade e alguns outros atributos, ela é singular; se atribuídos outros, é geral.

Avicena formula uma questão acerca da equinidade: ela é A ou não-A? A resposta é negativa tanto para "A" quanto para "não-A", pois da equinidade não se pode negar um predicado; pois, se se o negasse teria de ser definida por outro que excluiria o primeiro e, assim, teria um predicado. Mas a equinidade não pode ter um predicado, pois é equinidade e nada mais. Dessa forma, a resposta seria: "a equinidade não é, enquanto equinidade, nem A nem não-A", o que reforça a idéia de que o que advém à equinidade é acidente, já que ela mesma não depende de qualquer especificação.¹⁸ Podemos dar outro exemplo: o homem pode ser branco, mas isso não significa que *ser branco* é da essência da humanidade, nem que a essência de um corresponde à essência do outro, pois assim como ele é dessa cor, ele pode ser amarelo.

17. Avicena, *La Métaphysique du Shifa*, livro V, cap. 1, pg. , 196-10.

18. Jolivet, *Aux Origènes de l'Ontologie d'Ibn Sina*, in *Études sur Avicenne*, pg. 15.

Desse exemplo podemos tirar uma outra observação feita por Avicena: a humanidade de um indivíduo de nome Zaid, tomada nela mesma, é a mesma humanidade de Amr. Disto se deduz que aquilo que diferencia Zaid de Amr são outras coisas que não a humanidade tomada nela mesma, ou seja, são acidentes que vinculados à humanidade fazem de Zaid, Zaid e de Amr, Amr. Zaid não possui uma essência que o faz ser Zaid, pois se o que o fizesse ser Zaid fosse uma essência, então a humanidade de Zaid seria una numericamente, o que seria impossível, pois ser Zaid e ser homem seria uma e a mesma coisa, já que de homem só existiria Zaid. Segue-se também que seria possível dizer que a humanidade é A ou não-A, já que A ou não-A seriam as características de Zaid (cor, cabelo, etc.), hipótese já refutada.

Explicitado isso, Avicena distingue de um lado a coisa sensível que é o animal ou o homem, dotados de matéria e acidentes (homem natural), e de outro a coisa que é o animal ou o homem, considerados em sua essência.

Com relação ao primeiro, ou seja, ao animal em geral, considerado como uno ou múltiplo, não importando em que nível de existência (em potência, existindo realmente ou apenas inteligido na alma), ele é um animal mais alguma coisa, não o animal tomado em si mesmo, já que em si mesmo o animal não pode ser uno ou múltiplo nem possuir qualquer determinação. O animal em geral possui a animalidade, mas ela está sempre com alguma coisa. Considerados em sua essência, homem ou animal nada mais são que homem e animal somente.

Uma apreciação muito importante elaborada por Avicena é que, apesar de a existência e a unidade serem algo que se acrescenta à essência, homem e animal precisam necessariamente possuir uma unidade e uma existência, pois para que exista um homem, é necessário que exista aquilo que faz do homem, homem. Existência e unidade estão para a essência assim como a brancura está para a matéria: "se bem que ela não seja separada da matéria, ela existe pela branqueidade na matéria, nesse sentido de que ela tem algo de outro considerado nela própria, tendo uma realidade por ela mesma, embora sobrevenha outra coisa

a esta realidade que ela acompanha na existência."¹⁹ O que dissemos até agora é o pressuposto de Maimônides ao afirmar que:

É sabido que existência é um acidente²⁰ ligado ao que existe. Por esta razão é algo que sobrevém à quiddidade do que existe, isto sendo claro e necessário com relação a toda existência daquilo que tem uma causa; portanto, existência é algo que sobrevém à quiddidade.²¹

Observa-se que a distinção entre essência e existência só é válida para os seres criados. Deus é de existência necessária, e sua existência é sua essência.

Mas a distinção fundamental entre a concepção de Maimônides e a de Avicena quanto ao ser necessário se dá exatamente no tocante aos atributos.²²

Para Maimônides, ao atribuírmos a Deus existência estaríamos dizendo que o existente necessário é existente e, nesse caso, a existência seria tomada como um atributo e seria um acidente, mas que poderia ser usado para Deus se entendido num sentido puramente equívoco, como significando que sua não-existência é impossível.

Avicena, no entanto, ainda que não admita que se predique de Deus atributos que designem características essenciais de quiddidade (como “corpo” de homem), que designem algo de accidental sem relação com outro (como “branco” de homem), que designem algo de accidental que tenha relação com outro (como “sábio” de homem), e nem atributos que designem uma relação do tipo correlato (como “pai” e “mestre”), e mesmo considerando como aplicáveis a Deus atributos negativos e os que designam negação de privações

19. Avicena, *La Métaphysique du Shifá*, V, 1, 202-5.

20. Maimônides também entende por acidente o que “acontece”. Esta sua posição é muito bem examinada por Almann, *Essence and Existence in Maimonides*, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*.

21. *Guia I*, cap. lvii; trad. Pines, pg. 132.

22. Pines, *Dieu et l'Être selon Maïmonide: Exégèse d'Exode 3,14 et Doctrine Connexe*, in *Celui Qui Est: Interpretations Juives et Chrétiennes d'Exode 3,14*, pp. 20-24.

(como “a parede é cega”), admite como predicáveis de Deus o que designa como atributos relativos: “Quanto aos atributos de união e quanto ao fato de que o ser necessário esteja em união com outra coisa, visto que todas as coisas existem devido a ele, a multiplicidade desses atributos é *inevitável*, pois ele existe com a multiplicidade das coisas e é por ele que todas as coisas existem. Estes são os atributos relativos”²³.

Tais atributos relativos de Avicena são semelhantes aos de “alguma relação” de Maimônides, os quais mostramos serem negados pelo autor ao expormos sua doutrina dos atributos, e é por meio deles que Avicena compara o ser primeiro com os entes que devem a este primeiro princípio seu ser, e enumera as diferenças que existem entre eles, sendo o primeiro anterior, ser necessário e auto-suficiente e os segundos posteriores, contingentes e não suficientes. Para Avicena estas diferenças são essenciais e necessárias.²⁴

Por meio dessa concepção que expusemos podemos entender porque Maimônides usa da teologia negativa. O caráter tão absolutamente distinto de Deus, absolutamente único e necessariamente existente, faz com que toda a elaboração de sua filosofia seja direcionada a não violar qualquer uma dessas características da divindade. Sua interpretação dos termos das Escrituras deve justificá-las, suas mais diversas concepções devem estar de acordo com elas e qualquer opinião que diga algo de diferente deve ser negada devido a elas.

Vale notar que Maimônides, ainda que adote tal distinção, não segue as implicações que esta encontra em Avicena, ou seja, a teoria da emanção, pela qual o mundo, ainda que contingente em si mesmo, existe necessariamente como consequência do pensar em si mesmo de Deus.

23. Avicena, *Le Livre de Science: Métaphysique*, pp. 190-192.

24. Cf. Avicena, *La Métaphysique du Shéfa*, liv. VI, cap. 3. Ver também seus argumentos contra os que negam os atributos do ser necessário em *A Origem e o Retorno*, parte I, caps. 34, 35 e 36.

Se, mesmo em face da imprecisão de nossa linguagem e da natureza ontológica que nos separa de Deus, esta concepção nos permite falar dele de forma inteligível, é o que analisaremos agora.

CAPÍTULO SÉTIMO

CARÁTER LÓGICO DOS ATRIBUTOS DIVINOS

Segundo Wolfson¹, a consideração dos termos aplicados a Deus como predicados de proposições lógicas é um elemento novo introduzido por Maimônides na discussão dos atributos divinos. Seus predecessores discutem apenas se atributos, concebidos como entes reais e incorpóreos distintos da essência divina, existiriam em Deus ou não.

O problema lógico², do qual já fornecemos as bases gerais, visa responder à questão: os termos, ou atributos, são verdadeiramente predicáveis de Deus? Indo mais além, “Deus” pode funcionar como o sujeito de uma proposição? A resposta é afirmativa, já que ainda que Deus seja absolutamente simples, não se segue que nenhum predicado possa ser aplicado a ele, assim como de ter um predicado não se segue que a sua natureza seja de alguma maneira composta. Mas a predicação de Deus só é possível se a proposição respeitar certos critérios em sua estrutura lógica, e estes critérios que uma proposição deve necessariamente respeitar para poder ser um exemplo de predicação tendo Deus como sujeito será a partir de agora nossa preocupação.

Vimos que os atributos devem ser entendidos como termos equívocos, ou seja, que o sentido de um termo quando aplicado a Deus é absolutamente distinto de seu sentido quando aplicado às outras criaturas. Segundo Maimônides, a fórmula que representaria esta concepção seria “sua existência é idêntica a sua essência e sua verdadeira realidade, e sua essência é sua existência”³.

Por meio desta fórmula podemos afirmar que todas as proposições afirmativas onde “Deus” é sujeito, a relação entre ele e o predicado é de identidade, e a proposição é uma tautologia. Se sua existência é o mesmo que

1. Wolfson, Maimonides on Negative Attributes, in *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, pg. 411.

2. A preocupação com os aspectos lógicos dos atributos divinos não é exterior ao texto de Maimônides. Segundo ele mesmo afirma, “isto [a negação dos atributos essenciais] pode apenas ser entendido por aqueles que já possuem o conhecimento da arte da lógica...” (*Guia I*, cap. Iv; trad. Pines, pg. 129)

3. *Guia I*, cap. lvii; trad. Pines, pg. 132.

sua essência e vice-versa, se sua vida é o mesmo que sua essência e vice-versa, e assim com todos os atributos visto que nada pode ser predicado de Deus que lhe seja acessório, então a relação entre Deus e vida e entre Deus e existência é de identidade, e todas as proposição são do tipo “Deus é Deus”.

Ocorre que para Maimônides, assim como para a maioria dos lógicos medievais⁴, uma proposição lógica deve expressar algum tipo de relação entre sujeito e predicado que não a de identidade. Consideremos sua definição de proposição: uma “expressão, composta de informação e daquilo acerca do qual a informação é dada, quer afirmativa quer negativamente, i. é., o sujeito e o predicado juntos, são chamados uma proposição”⁵. Por meio desta definição podemos perceber que ela se fundamenta no fato de ser informativa; ou seja, existe uma proposição lógica na medida em que o predicado oferece algum tipo de informação acerca do sujeito, critério este que uma tautologia não respeita, não sendo ela, portanto, um exemplo de predicação.

Esta posição é corroborada pela seguinte passagem:

Se, no entanto, o atributo fosse a essência da coisa da qual é predicado, o atributo seria [1] uma tautologia, como se você dissesse que homem é homem, ou o atributo seria [2] uma mera explicação do termo, como se você dissesse o homem é um ser vivente racional, pois ser um animal racional é a essência e a verdadeira realidade do homem, e não existe neste caso uma terceira noção, fora aquelas de animal e racional que constituam o homem. [...] Está, portanto, claro que um atributo pode ser apenas uma dessas duas coisas: [1] é a essência da coisa da qual é predicado, neste caso seria uma explicação do termo [...] ou [2] o atributo é diferente da coisa da qual ele é predicado, sendo uma noção somada a esta coisa. Isto levaria à conclusão de que este atributo é um acidente que pertence à essência.⁶

4. Wolfson, Maimonides on Negative Attributes, in *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, pg. 411.

5. *Tratado de Lógica*, cap. I, trad. Efros, pg. 35.

6. *Guia I*, cap. li, trad. Pines, pp. 112-113.

Neste argumento, Maimônides afirma que o atributo seria uma tautologia ou uma explicação do termo, e conclui pela afirmação de que seria uma explicação ou um acidente. Percebemos, assim, que a tautologia foi descartada por Maimônides de forma sumária, sem qualquer explicação suplementar, o que confirma a posição de que a tautologia não era considerada um exemplo de predicação e sugere que ele nega a possibilidade de uma afirmação de identidade expressar uma relação lógica de predicação⁷.

A estratégia de Maimônides para evitar proposições tautológicas acerca de Deus é considerar as proposições como negações ou como predicando de Deus ações. A forma das proposições negativas é ternária, ou seja, possui sempre uma cópula entre o sujeito e o predicado. Já a predicação de ações se dá por meio de proposições binárias, ou seja, onde o predicado é um verbo⁸.

CARÁTER LÓGICO DOS ATRIBUTOS DE AÇÃO

Em uma proposição binária, o predicado, expresso por um verbo, significa um ato e está diretamente relacionado com o sujeito. Ocorre que a maneira de se tomar esta ação influi muito em como tais proposições devem ser entendidas. Se se predica uma ação fazendo referência à uma capacidade que o sujeito

7. Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, pg. 255.

8. Toda proposição cujo predicado é um verbo ou um verbo acompanhado por outras palavras, nós chamamos binária (القضية الثنائية, *al-qadhiyya(t)un al-thana'īya(t)*), seja ela afirmativa ou negativa; por exemplo, "Zaid levantou-se", "Zaid matou Abu-Bakr", "Zaid não se levantou", ou "ele não matou Abu-Bakr". Todas estas proposições chamamos binárias, pois elas não requerem um terceiro elemento para conectar o predicado com o sujeito. Mas quando o predicado da proposição é um nome, chamamos proposição ternária (القضية الثلاثية, *al-qadhiyya(t)un al-thulāthiyya(t)*). Pois, quando dizemos "Zaid de pé" a expressão não indica a conexão do predicado da proposição com seu sujeito em um tempo: se Zaid está em pé agora, estava em pé, ou estará em pé no futuro. Portanto, devemos ter uma terceira expressão que conectará o predicado com o sujeito; por exemplo, "Zaid está agora de pé" [...]. Portanto, chamamo-la ternária. (*Tratado de Lógica*, cap. III, trad. Efros, pg. 37)

possui ao vir a realizá-la, então as proposições a respeito de Deus seriam tautológicas, já que a capacidade teria de ser entendida como idêntica à essência divina. Se se predica o ato em si mesmo, a tautologia não acontece, e é de tal maneira que Maimônides afirma que as ações devem ser entendidas, pois ele afirma:

Uma coisa tem sua ação predicada dela. Eu não pretendo com estas palavras, “suas ações”, dizer o hábito de uma arte que pertence àquele que é descrito – como quando se diz um carpinteiro ou um ferreiro [...]. Mas pretendo com estas palavras [...] dizer a ação que aquele que é descrito realizou, como quando se diz que Zaid é um daqueles que [...] construíram esta parede ou teceram este tapete. Agora, este tipo de atributo está distante da essência da coisa da qual ele é predicado.⁹

Maimônides interpreta os predicados de ação de um modo não-relacional. Neste ponto, desvia-se muito tanto de seus predecessores árabes quando de judeus, que aparentemente seguiram Aristóteles em considerar ações como predicados relacionais¹⁰. Segundo Wolfson¹¹, trata-se de “uma revisão nova e independente da lista de predicáveis de Aristóteles, comparável à revisão introduzida por Porfírio¹² e, talvez, de maior importância que a revisão [deste]”.

A preocupação de nosso autor não é, como foi a de Aristóteles, a de analisar atos em termos da relação entre disposições ativas e passivas e se estes atos eram predicáveis de um sujeito como o resultado de uma disposição; para ele os atos são predicados independentemente de serem ou não justificados

9. *Guia* I, cap. lü; trad. Pines, pp. 118-119.

10. Vale notar que esta separação está muito bem demarcada na medida em que ao classificar os tipos de predicados, Maimônides considera relações como um e ações como outro. (cf. *Guia* I, cap. lü; trad. Pines, pp. 116-119.

11. Wolfson, *Aristotelian Predicables*, pg. 234; citado por Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, pg. 262.

12. Dentro da lista aristotélica de espécie, gênero, propriedade e acidente, Porfírio inseriu a diferença.

em termos de uma relação entre disposições ativas ou passivas ou entre causa e efeito¹³. Assim, as proposições binárias, ainda que implicitamente mantenham uma relação de identidade entre sujeito e predicado, dizem do sujeito aquilo que ele *fez*, e portanto possuem um conteúdo informativo.

Para que possamos avançar, é necessário, ainda que sucintamente, indicar em que medida as ações diferem das relações e porque as ações são predicados possíveis de Deus. Num primeiro momento, a diferença entre ambas reside na forma, visto que as ações são predicadas por proposições binárias, enquanto as relações o são por proposições ternárias; do ponto de vista lógico, as ações são predicados que se afirmam de apenas um sujeito, enquanto as relações de dois ou mais, visto que outro indivíduo ou outra entidade estaria implicado, visto que, como o próprio nome diz, seria estabelecida alguma relação.

Mas deste ponto de vista lógico, as ações não podem ser distinguidas das qualidades, o terceiro tipo de predicado descrito no *Guia*¹⁴ e negado como atributo de Deus, visto que elas também só se aplicam a um sujeito. A diferença entre uma e outra é que as ações não são características que sobrevêm ou são inerentes ao sujeito; antes, são a descrição de eventos ou feitos realizados pelo sujeito, e não uma referência àquele que realiza esses atos.¹⁵

Assim, podemos dizer que as ações são verdadeiramente predicáveis de Deus se, e apenas se, o sujeito realizou algum ato. No caso de Deus, pode-se especificar quais atos ele realizou pois todos os seus atos são os eventos observáveis no mundo, ou seja, que todos os eventos do mundo são seus atos¹⁶. Se o predicado de ação predicado de Deus fosse entendido como

13. Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, pg. 258.

14. *Guia* I, cap. lii; trad. Pines, pg.115.

15. Feldman, A Scholastic Misinterpretation of Maimonides' Doctrine of Divine Attributes, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, pp. 270-271.

16. Cf. *Guia* I, cap. liv; e II, cap. i.

implicando uma relação entre ativo e passivo ou entre causa e efeito, não implicaria apenas numa disposição em Deus, mas também numa correlação entre ele e as coisas sobre as quais ele age, o que já foi visto ser impossível.

Como as ações predicadas de Deus não são características que lhe sejam inerentes, nada obsta que a ele sejam atribuídas várias ações. Tudo que é realizado por ele provém de sua essência, assim como no caso do fogo, o que queima, cozinha, aquece e etc., não é devido a várias qualidades, mas apenas ao calor¹⁷.

CARÁTER LÓGICO DOS ATRIBUTOS NEGATIVOS¹⁸

Ao indicar que as proposições acerca de Deus deveriam ter uma interpretação negativa, Maimônides evita que elas sejam tautológicas e isentas de significado, visto que uma proposição tomada negativamente tem como propósito afastar de Deus um predicado que de outra maneira seria considerado como passível de ser-lhe aplicado.

Tomemos a proposição “Deus é incorpóreo”. Se considerássemos o termo “incorpóreo” como um atributo real e distinto de Deus, isto acarretaria, conforme vimos, na pluralidade de sua natureza, o que é impossível. Maimônides então afirma que o termo deveria ser entendido equivocadamente, ou seja, que o sentido de “incorpóreo” quando atribuído aos seres criados seria totalmente distinto do sentido de quando predicado de Deus, podendo até ser afirmado que a única semelhança entre os termos seria a pronúncia. O

17. Cf. *Guia I*, cap. liii; trad. Pines, pp. 120-121.

18. Para a elaboração deste tópico utilizamo-nos em grande parte do texto de Wolfson, Maimonides on Negative Attributes, in *Louis Ginsberg Jubilee Volume*.

inconveniente dos termos tomados equivocadamente em proposições afirmativas reside em não terem um sentido distinto da essência divina, identificando-se completamente a ela, o que faz com que as proposições sejam tautológicas e que a relação entre o sujeito e o predicado seja de identidade.

Maimônides ao insistir que proposições como “Deus é incorpóreo” devem ser entendidas como “Deus não é corpo”, tem como preocupação não apenas mostrar que ele não é corpóreo ou que não é aquilo a que o sentido ordinário do termo “incorpóreo” se refere, mas que estas proposições passam a não ser tautológicas, visto que possuem alguma informação a respeito do sujeito, já que negam dele algo que a ele não poderia ser atribuído; em outras palavras, uma proposição tautológica ao ser entendida negativamente ganha o estatuto de uma proposição lógica se, e apenas se, em resposta a “A é B”, for necessário afirmar que “A é A” para se enfatizar que “A não é B”¹⁹.

Em sua exposição de como as proposições afirmativas a respeito de Deus devem ser entendidas como negações, Maimônides não diz que os termos devem ser a negação de seus opostos, mas que devem ser “a negação da privação do atributo em questão”²⁰. Vejamos por quê.

O uso de privação ao invés de oposto deve-se a Aristóteles. Nas *Categorias*²¹ o termo “oposto” é empregado em quatro sentidos: (1) relativo um ao outro, como o dobro e a metade; (2) contrário um ao outro, tal como bom e mal; (3) privação e hábito, como cegueira e visão, e (4) afirmação e negação, como “ele senta” e “ele não senta”.

A razão pela qual Maimônides considera os termos como privações e não como opostos é que entre opostos existem intermediários²², o que não

19. Wolfson, Maimonides on Negative Attributes, in *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, pg. 420.

20. *Guia I*, cap. lviii; trad. Pines, pg. 136.

21. Cf. *Categorias*, cap. 10, 11b15 -13b35.

22. Para a diferença que existe entre opostos sem intermediários e entre hábitos e privações ver *Categorias*, cap. 10, 12b25-13b35.

acontece com hábitos e privações. Assim, toda proposição que se utilize desses dois termos será verdadeira ou falsa e pela lei do terceiro excluído, toda proposição do tipo “A é B” implica em “A não é não-B”. Mas se os termos forem opostos, “A” pode não ser nem “B” nem “não-B”.

Ocorre que a mesma lei do terceiro excluído que diz que entre duas proposições contraditórias a verdade ou falsidade de uma implica na falsidade ou verdade da outra, ou seja, que se todo “A não é não-B” implica “A é B”, o que constitui um empecilho para a elaboração da doutrina dos atributos negativos, visto que esta doutrina prega que as afirmações devem ser entendidas como negações de privações, e tal lei possibilita o utilização de simples proposições negativas.

Há de se convir que esta implicação não pode ser aceita por Maimônides na medida em que sua doutrina dos atributos visa salvaguardar a linguagem religiosa das Escrituras, linguagem esta que predica de Deus atributos afirmativos. Se foi provado que a melhor maneira de se expressar a respeito de Deus é de forma negativa, então por qual motivo as Escrituras se expressam de forma positiva? Considerar que as Escrituras referem-se erroneamente a Deus é impensável, e o recurso usado por Maimônides é o de mostrar que uma proposição afirmativa a respeito de Deus entendida negativamente da forma exposta acima tem um sentido distinto de uma expressão negativa a respeito de Deus.

A solução encontrada por Maimônides fundamenta-se, segundo Wolfson, no comentário de Alexandre de Afrodísia à *Metafísica* de Aristóteles. Muitas vezes Aristóteles fala da distinção entre privação (στέρησις) e negação (ἀπόφασις) ou entre negação privativa (στερητική ἀπόφασις) e negação²³, ou seja, entre uma proposição afirmativa na qual o predicado é uma privação e uma proposição negativa onde o predicado é um hábito. No primeiro caso ele

diz que é uma regra universal que a privação do hábito seja predicada daquilo no qual o hábito em questão pode naturalmente ocorrer, ou seja, que é possível chamar um homem de apático²⁴, não pelo fato de não ser sensível, mas por naturalmente ser dotado de sensibilidade, pois sensibilidade é um hábito e apatia sua privação. No segundo, a negação de um hábito implica apenas na ausência deste hábito, sem a implicação de que o sujeito naturalmente o possua, por exemplo, dizer que “A não é uno” implica apenas a ausência da unidade, e não que “A” possa naturalmente ser “uno” mas ocorre de agora não o ser.

Alexandre, em seu comentário, explica a distinção entre os casos por meio de duas proposições: “A não vê”, que substituímos por “A não é sensível” e “A é cego”, que substituímos por “A é apático”. A expressão “A não é sensível”, exemplo de uma proposição negativa cujo predicado é um hábito, pode ser dita tanto de um homem apático quanto de uma parede, ainda que a parede seja absolutamente incapaz de ser sensível. No caso de “A é apático”, exemplo de uma proposição afirmativa cujo predicado é uma privação, podemos formulá-la apenas acerca do homem, mas não, em absoluto, acerca da parede, já que não é da natureza desta ser dotada de sensibilidade.

De acordo com Aristóteles, em uma proposição negativa um predicado pode ser negado do sujeito, independentemente da sua natureza dever possuí-lo ou não; o que difere é o sentido da negação. Se se nega de um sujeito algo que ele naturalmente possui, como por exemplo, “o homem não é sensível”, a

23. Cf. *Metafísica* IV, cap. 2, 1004a 14-16; IV, cap. 6, 1011b 18 et seq.; X, cap. 5, 1056a17.

24. Optamos por usar os termos “sensível”, “apático” (entenda-se analgia), e “insensível”, respectivamente hábito, privação e termo negativo positivo na forma dotado de partícula privativa, ao invés dos históricos termos empregados por Alexandre, “dotado de visão”, “cego”, e outro sem correspondente em português. Optamos porque o termo “sensível” possui as três formas, o que tornará nossa exposição mais clara respeitando a forma que devem ter as proposições temáticas, visto que se adotássemos os termos de Alexandre, nossa proposição temática seria “o homem vê”, o que claramente não é possível.

negação está dizendo que, dentro de uma classe de seres que naturalmente são dotados de sensibilidade, há um certo indivíduo que por alguma razão não o é. Se se nega de um sujeito algo que não está em sua natureza possuir, como por exemplo, “a parede não é sensível”, a negação está dizendo que o sujeito em questão pertence a uma classe de seres que por sua natureza não são sensíveis. No caso de uma negação privativa, diz-se que um homem é apático porque naturalmente o homem é dotado de sensibilidade, mas não se pode dizer que um parede é apática, já que ela por sua natureza não é dotada de sensibilidade.

Podemos afirmar, portanto, que não se pode dizer “a parede é sensível” nem “a parede é apática”, mas podemos dizer que “a parede não é sensível”. Quanto a “a parede não é apática”, ainda que não considerada por Aristóteles, pode se assumir que nada obsta seu uso, mas não significa que ela indiretamente implique em “a parede é sensível”, significa apenas que o termo “apática” é inaplicável à parede, pois “apatia” é estranha à sua natureza, o mesmo que ocorre com “a parede não é sensível”²⁵.

Maimônides reproduz a distinção entre negação e privação utilizando-se do exemplo da parede dado por Alexandre.²⁶

As diferenças entre uma negação e uma negação privativa são as seguintes:

1. Uma negação privativa tem uma implicação positiva que uma negação não possui, pois, em uma negação privativa, se é verdade dizer que “este homem é apático”, poderia ser verdadeiro, em outras circunstâncias, dizer que “este homem é sensível”. No caso da negação, é verdadeiro dizer que “esta parede não é sensível”, mas em nenhum momento e sob quaisquer circunstância é possível dizer que “esta parede é apática”.

25. Wolfson, Maimonides on Negative Attributes, in *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, pg. 427.

26. “Nada pode ser descrito em termos de privação a menos que esteja em sua natureza possuir este hábito que corresponde à esta privação, pois nós não falamos da parede como tola, cega ou muda” (*Tratado de Lógica*, cap. XI, pg. 55) Ver restante da definição de hábito e privação acima, pg. 101.

2. A lei do terceiro excluído sustenta-se no caso da negação e sua afirmação, mas não se sustenta no caso da negação privativa e sua afirmação. Entre “A é sensível” e “A não é sensível”, respectivamente afirmação e negação, um ou outro deve ser verdadeiro, mas no caso da negação privativa “A é apático” e sua afirmação “A é sensível”, ambas podem ser falsas se “A” for algo que por sua natureza não for sensível, como, por exemplo, a parede.

3. Uma negação privativa implica numa negação mas não o contrário. Se “A é apático” é falso, então “A não é sensível” é também falso. Mas se “A não é sensível” é verdadeiro, disto não se segue que “A é apático”, pois “A” pode ser uma parede.²⁷

No caso da proposição “Deus é poderoso”, esta deve ser entendida como “Deus não é fraco”, ou seja, como negação da privação do termo poderoso. Assim, os termos devem ser negados de Deus assim como “sensível” é negado da parede, sendo “Deus não é fraco” semelhante à proposição “a parede não é sensível”²⁸. Assim, podemos afirmar, pelas características expostas acima, que:

1. em hipótese alguma poderemos dizer que “Deus é fraco”, visto que seria como dizer “A parede é apática”. No caso de proposições tendo Deus como sujeito a impossibilidade seria tanto lógica quanto ontológica;
2. nem “poderoso” nem “fraco”, em seu sentido usual, fazem parte da natureza de Deus, pois seria como “é sensível” e “é apática” no caso da parede.
3. “Deus não é fraco” não implica “Deus é poderoso”.

27. Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, pg. 281.

28. [...]se se pretende com o atributo a apreensão de sua essência [de Deus] e não de sua ação, ele [o atributo] significa a negação da privação do atributo em questão. Mesmo estas negações não são usadas com referência a Deus ou aplicados a ele, seja ele exaltado, exceto do ponto de vista que você conhece: alguém às vezes nega com referência a algo aquilo que não pode convenientemente existir nele. Isso nós dizemos de uma parede, que ela não é dotada de visão. (*Guia I*, cap. lviii; trad. Pines, pg. 136)

Esta última afirmação merece mais atenção. Dissemos que entender os termos predicados de Deus pelas Escrituras como negações de privações é para Maimônides salvaguardar a linguagem religiosa. Conforme vimos, as proposições afirmativas quando entendidas equivocadamente são tautológicas, mas esta característica é anulada quando são compreendidas negativamente da forma exposta acima. “Deus é poderoso” implica em “Deus não é fraco” e portanto deixa de ser uma tautologia; agora, se “Deus não é fraco” implicasse em “Deus é poderoso”, a proposição voltaria a ser uma tautologia, criando uma circularidade que impediria que se falasse acerca de Deus.

No caso de hábitos e privações, “A é X” implica em “A não é [privação de] X”, agora, “A não é [privação de] X, não implica em “A é X”, pois “A” pode ser algo que por sua natureza não admita o hábito “X”, como é o caso da sensibilidade para a parede. Assim, o expediente de considerar as proposições como negação de privação impede que haja esta circularidade.

Há uma outra maneira de se predicar de Deus atributos negativos, que é por meio das proposições afirmativas com predicados negativos. Segundo Wolfson²⁹ este tipo não é tratado explicitamente no *Guia*, mas pode ser inferido da seguinte passagem: “alguém às vezes nega com referência a algo aquilo que não pode convenientemente existir nele. Isso dizemos de uma parede, que ela não é dotada de visão”³⁰. “Não é dotada de visão” é a tradução de لا يصير, *lā bayyr*. Ainda que em árabe se possa construir uma negação utilizando-se da partícula LĀ, a forma técnica de uma proposição negativa, segundo Maimônides é, por exemplo, ليس زيد عالم, *layfa zaydun ‘ālam*, Zaid

29. Wolfson, Maimonides on Negative Attributes, in *Lonis Ginsberg Jubilee Volume*, pg. 429

30. *Guia* I, cap. lviii; trad. Pines, pg. 136. Seguindo nossa explicação, entenda-se aqui “não é dotado de sensibilidade”.

31. *Tratado de Lógica*, cap. II; trad. Efros, pg. 35; texto árabe pg. 2.

não é sábio, ou seja, utilizando-se da partícula *laysa*. No caso acima, a partícula *la* tem a função de uma partícula privativa como *in-* e *a-* em português. Mas o sentido desse tipo de proposição não é distinto do da proposição negativa, visto que Aristóteles, a quem nosso autor segue, afirma que “há tantos tipos de privações como há de palavras com prefixos ou afixos negativos”³².

Há, portanto, três modos pelos quais um certo hábito pode ser negado. Primeiro, por uma proposição como “A é apático”, afirmativa com um predicado privativo no significado mas afirmativo na forma, que pode ser aplicada a “A” se, e apenas se, este sujeito, por sua natureza, for dotado de sensibilidade. Segundo, por uma proposição como “A não é sensível”, negativa, a qual pode ser predicada de “A” independentemente de “A” por sua natureza ser ou não sensível. Terceiro, por uma proposição como “A é insensível”, afirmativa cujo predicado é negativo em significado mas afirmativo em sua forma, e pode ser predicado de “A” assim como o segundo modo.

Em vista do que foi dito, as proposições que podem ter Deus como predicado tem a seguinte forma.

- Proposições ternárias afirmativas onde o predicado é entendido equivocadamente. Tais proposições, embora tendo a forma de afirmativas, ou seja “A é X”, possuem um sentido negativo. Por exemplo, a afirmação de “vida” acerca de Deus, em um sentido equívoco, pelo qual se identifica com a essência de Deus, nega “vida” num sentido ordinário, pois “vida” em seu sentido ordinário nada mais é que “morte” e “mortalidade” quando predicada de Deus. Assim, “Deus é vivente” significa “Deus não é mortal”
- Proposições ternárias negativas, como “Deus não é mortal”. Estas proposições são como “a parede não é sensível”, pois assim como não é da natureza de Deus ser mortal, não é da natureza da parede ser sensível.

32. Aristóteles, *Metafísica* V, cap. 22, 1022b32.

- Proposições ternárias afirmativas com predicados negativos por sua forma, como “Deus é imortal”, cujo sentido é o mesmo que o das proposições negativas.
- Proposições binárias que predicam de Deus ações, que não implicam em Deus multiplicidade pois refletem aquilo que Deus fez, e não a capacidade de Deus de agir.

Sabemos qual a forma que uma proposição deve necessariamente ter para que possa possuir Deus como sujeito. No entanto, para que possam ser verdadeiras, é necessário que os termos possuam um sentido que não o ordinário, e mostrar como os termos predicados de Deus devem ser entendidos será a preocupação do próximo capítulo, no qual exporemos o caráter semântico dos atributos divinos. Ainda que tenhamos nos adiantado neste capítulo acerca desta questão, principalmente ao tratarmos das negações, precisaremos o caráter semântico a seguir.

CAPÍTULO OITAVO

CARÁTER SEMÂNTICO DOS ATRIBUTOS DIVINOS

Ainda que a contemplação silenciosa de Deus pareça ser o ideal para Maimônides¹, é fato que as Escrituras descrevem Deus, que os homens rezam a ele e falam acerca dele. Os termos das Escrituras aplicados a Deus não podem ser entendidos como fazendo referência a atributos que subsistem na essência divina, nem podem ser entendidos como predicados verdadeiros em proposições ternárias tendo Deus como sujeito; assim, o aspecto semântico dos atributos divinos, que visa responder qual é o sentido dos termos quando predicados de Deus, tem como preocupação principal harmonizar a aparente incompatibilidade entre a linguagem a respeito de Deus, principalmente a linguagem das Escrituras, e sua indefinibilidade e indescritibilidade.

Nossa exposição deste aspecto consistirá na interpretação dos atributos como ações, na equivocidade absoluta dos termos predicados de Deus em proposições afirmativas e no papel da linguagem negativa.

1. Cf. *Guia* I, cap. lvii; trad. Pines, pp. 132-133 e cap. lix, trad. Pines, pp. 139-140.

Uma das características que distinguem a doutrina maimonidiana dos atributos divinos é sua concepção de que os atributos divino são termos equívocos². Nenhum outro antes dele, quer escrevendo em grego, latim, árabe ou hebraico, interpretou explicitamente os termos dessa forma. Sua rejeição da interpretação anfibológica é uma oposição direta a todos os principais filósofos árabes, tais como Al-Farabi, Avicena e Al-Ghazali.³

A interpretação equívoca é aplicada por Maimônides às proposições ternárias, as quais ele não impede que tenham Deus como sujeito, mas rejeita serem informativas a respeito de Deus.

Sua interpretação equívoca tem a finalidade de impedir que os termos predicados de Deus tenham um sentido usual, ou seja, funcionem como um universal. Quando se predica “poderoso” de Zaid, “poderoso” funciona como um universal, um termo geral, que denota o indivíduo Zaid e conota as características constitutivas do termo, características estas que Zaid compartilha com alguns outros homens. No caso de Deus, “poderoso” não pode possuir o mesmo significado, visto que violaria sua simplicidade absoluta. Assim, qual o sentido de “poderoso” quando predicado de Deus?

Segundo Maimônides, no caso dos atributos divinos, os termos podem ser tomados unívoca, anfibológica ou equivocamente⁴. As duas primeiras hipóteses são categoricamente negadas:

2. Quando dizemos “equívocos” entenda-se “equívocos absolutos”, definidos por Maimonides da seguinte forma: “o equívoco [lit. homônimo] absoluto é aplicado a duas coisas entre as quais não há nada em comum que justifique seu nome comum, como o termo *‘ain* significa o olho e a fonte d’água...” (*Tratado de Lógica*, cap. XIII; trad. Efros pg. 59)

3. Wolfson, Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms, in *Mordecai Maimonides Kaplan Jubilee Volume*, pp. 516-517.

4. No capítulo 56 do *Guia*, onde é deduzido o uso equívoco dos termos, a discussão se dá considerando apenas estas três hipóteses. Segundo Buijs, isto ocorre porque as outras formas de se

[...] é necessário que aqueles que crêem que existem atributos essenciais que podem ser predicados do Criador - por exemplo, que ele é existente, vivente, poderoso, cognoscente e querente - entendam que estas noções não são aplicadas a ele e a nós no mesmo sentido. De acordo com o que eles pensam, a diferença entre estes atributos e os nossos reside em serem os primeiros maiores, mais perfeitos, mais permanentes, e mais duráveis que os nossos, de forma que sua existência seja mais durável que nossa existência, sua vida mais permanente que nossa vida, seu poder maior que nosso poder, seu conhecimento mais perfeito que nosso conhecimento, e sua vontade mais universal que nossa vontade. Dessa forma, ambas as noções [a do atributo divino e a do humano designada pelo mesmo termo] estariam, como eles pensam, incluídas na mesma definição. No entanto, isto não é assim, pois o comparativo é usado apenas com relação às coisas em referência às quais a noção em questão é usada *univocamente*. E, se é assim, há necessariamente uma semelhança entre as coisas em questão.⁵

Não imagine que eles [os termos] são usados *anfibologicamente*. Pois quando termos são usados anfibologicamente eles são predicados de duas ou mais coisas entre as quais há uma semelhança com relação a alguma noção, esta noção sendo um acidente ligado a ambas e não um elemento constitutivo da essência de cada uma. Agora, as coisas atribuídas a ele, seja ele exaltado, não são acidentes na opinião de qualquer um dentre os homens engajados na especulação...⁶

Como um termo não pode ser usado univocamente porque implicaria numa semelhança entre Deus e as criaturas e nem anfibologicamente porque implicaria na existência de algum acidente ligado à essência divina, e ambos por implicarem numa multiplicidade de noções (o que violaria a unidade conceitual), então ele deve ser usado equivocamente.

tomar os termos (de modo derivado, estendido e em geral e em particular) são redutíveis àquelas três formas no caso dos atributos. (Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, pp. 332-336)

5. *Guia I*, cap. lvi; trad. Pines, pp. 130-131.

6. *Guia I*, cap. lvi; trad. Pines, pg. 131.

[...] está claro a todos que entendem o sentido de ser semelhante que o termo “existente” é predicado dele, seja ele exaltado, e de tudo que é distinto dele em um sentido puramente equívoco⁷. Da mesma forma, os termos “conhecimento”, “poder”, “vontade” e “vida”, quando aplicados a ele, seja ele exaltado, e a todos aqueles que possuem conhecimento, poder, vontade e vida são puramente equívocos, de forma que seu sentido quando predicados dele não é de forma alguma semelhante a seu sentido em outras aplicações.⁸

Mas o que de fato determina a opção de Maimônides pela equivocidade absoluta é a sua radicalização da concepção de Deus como ser necessário. O próprio Avicena - de quem, como já vimos, herdou tal concepção - embora negando (e não só ele mas também Al-Farabi, Al-Ghazali e Averroes) que houvesse qualquer semelhança entre Deus e os outros seres e que ele pertença a um gênero ou a uma espécie, acreditava que os termos predicados dele devessem ser tomados anfibologicamente de acordo com o anterior e o posterior⁹. Entender os termos predicados de Deus equivocadamente implica, segundo Maimônides, na absoluta distinção entre ele e as criaturas e tal concepção é a única que sustenta sua concepção como ser necessário.

Para expressar o significado equívoco dos termos Maimônides sugere fórmulas que aludem a fórmulas similares usadas na discussão dos atributos divinos do Kalam. O sentido dos termos predicados de Deus nas proposições afirmativas é expresso pelas fórmulas:

7. Na passagem Munk traduz este termo como “simples homonímia”, o que retira da passagem todo peso técnico. Cf. *Guia*, tomo 1, pg. 229.

8. *Guia* I, cap. lvi; trad. Pines, pg. 131.

9. Wolfson, Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms, in *Mordecai Maimonides Kaplan Jubilee Volume*, pg. 517. Ele traduz por “ambíguo” o termo que usamos como “anfibilógico”. Sobre o uso do termo ver Wolfson, The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides, *Harvard Theological Review*.

O uso dos termos por anfibologia segundo a anterioridade e a posterioridade é idêntico ao uso pela via analógica de Tomás de Aquino. (Feldman, A Scholastic Misinterpretation of Maimonides' Doctrine of Divine Attributes, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, pg. 279)

...sua existência é idêntica a sua essência e sua verdadeira realidade, e sua essência é sua existência [...]. Consequentemente, Deus existe, mas não em virtude da existência [distinta de sua essência]¹⁰ e da mesma forma ele vive, mas não em virtude da vida; ele é poderoso, mas não em virtude do poder; ele conhece, mas não em virtude do conhecimento.¹¹

Ele não possui atributo externo à sua essência; mas, ao contrário, seu conhecimento é sua essência e sua essência é seu conhecimento.¹²

Segundo Wolfson¹³, esta última é uma reprodução da fórmula atribuída a Nazzan¹⁴, pela qual deseja expressar não apenas a negação dos atributos mas também dos modos, qual seja: “Deus é incessantemente cognoscente, vivente

10. Esta passagem não se encontra no texto árabe e não aparece entre colchetes na tradução de Pines.

11. *Guia I*, cap. lvii; trad. Pines, pg. 132. Wolfson não considera a primeira parte da fórmula e traduz a segunda parte da seguinte forma: “Deus existe, mas não em virtude da existência, é poderoso, mas não em virtude do poder e similarmente ele é cognoscente, mas não em virtude do conhecimento.” (Maimonides on Negative Attributes, in *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, pg. 415) Note-se que não foi inserido a frase “distinta de sua essência”, como faz Pines.

12. *Guia III*, cap. xx; trad. Pines, pg. 481. Wolfson traduz: “Deus não possui qualquer atributo externo a sua essência, mas sua essência é seu conhecimento e seu conhecimento é sua essência” (Maimonides on Negative Attributes, in *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, pg. 415)

13. Wolfson, Maimonides on Negative Attributes, in *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, pp. 415-418.

O desenvolvimento das fórmulas dos mutakallim na filosofia judaica também pode ser vista em Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, pp. 40-74.

14. Nazzan, Jubbai e Allaf, são nomes que se encontram no mesmo parágrafo da descrição de Ibn Khaldun das doutrinas dos atributos divinos. O parágrafo é o seguinte: “outro membro desta seita [dos mutazilitas, que consideravam os atributos como julgamentos abstratos do espírito e negavam a existência dos atributos na essência divina] foi Abu'l-Hudhail Al-Allaf. Tornou-se chefe da escola mutazilita após ter-lhe estudado as doutrinas, sob Othman Ibn Khalid At-Taui, antigo discípulo de Uacil. Othman, foi um dos que negavam a predestinação e rejeitavam os atributos da existência dos atributos essenciais, seguindo, nisso, a opinião dos filósofos (gregos), cujas doutrinas tinham começado a se infiltrar entre os muçulmanos. Veio depois Ibrahim An-Nadham (Nazzan). Admitiu este a predestinação, e levou os mutazilitas no mesmo caminho; mas tendo estudado em seguida os livros dos filósofos, pronunciou-se de maneira a mais categórica contra a existência dos atributos e restabeleceu a doutrina mutazilita sobre suas antigas bases. Teve por sucessor Al-Jahidh (?-869), Al-Kaabi (?-916) e Al-Jubbai (?-916). Este sistema foi chamado a *Ciência da Palavra*, seja por causa dos argumentos e das controvérsias que provocou, seja porque a negação da palavra, como atributo divino, formava-lhe a base. Foi por causa disso que o imão As-Chafii dizia, ao falar dos mutazilitas, que mereciam ser fustigados com ramos de palmeiras e conduzidos com ignonímia pelas ruas da cidade”. (Ibn Khaldun, *Os Prolegômenos*, vol. III, pg. 75.

poderoso, ouvinte e eterno em virtude de sua essência (*bi-nafsihi* - بنفسه), não em virtude do conhecimento, poder, vida, audição e eternidade”.

A fórmula de Nazzan reflete a preocupação de Maimônides visto que nosso autor repudia tanto aqueles que crêem que “Deus é um, mas possui muitos atributos, e ele e seus atributos são um”¹⁵, fazendo referência ao atributismo dos asharitas, quanto os que afirmam que “atributos não são nem sua essência nem algo estranho à sua essência”¹⁶, referência à teoria dos modos de Abu Hashim.

Mas, ao utilizar-se das fórmulas de Nazzan, Maimônides faz uma mudança nas palavras. Ele substitui a expressão de Nazzan “Deus é cognoscente em virtude de sua essência” por “o conhecimento de Deus é sua essência”. Esta substituição é feita, pois na filosofia árabe a expressão “em virtude de sua essência” foi usada para expressar duas teorias opostas dos atributos, uma representada por Jubbai¹⁷ e outra por Abu Hashim.

Jubbai diz que o criador é cognoscente em virtude de sua essência (*li-dhātihī*), poderoso, vivente em virtude de sua essência, e seu uso da expressão “em virtude de sua essência” mostra que não tomava a afirmação de que Deus é cognoscente como implicando num atributo, o qual constitui o conhecimento em si mesmo, ou um modo, o qual faz Deus ser cognoscente.¹⁸

Abu Hashim, no entanto, toma a afirmação “ele é cognoscente em virtude de sua essência” como significando que Deus seja dotado como um modo.¹⁹

15. *Guia I*, cap. I; trad. Pines, pg. 111.

16. *Guia I*, cap. II; trad. Pines, pg. 113.

17. Segundo, fundador da seita dos mutakallimun. Cf. Ibn Khaldun, *Os Prolómenos*, vol. III, pp. 75-76).

18. Shahrastani, citado por Wolfson, Maimonides on Divine Attributes, in *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, pg. 416.

19. Shahrastani, citado por Wolfson, Maimonides on Divine Attributes, in *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, pg. 417.

É devido aos dois usos da expressão “em virtude de sua essência” que Maimônides a substitui por “é sua essência” ao reproduzir a fórmula de Nazzan. Além disso, a rejeição dessa expressão encontra sua justificação na própria classificação dos predicados de nosso autor. Visto que ela, em árabe, é expressa por *li-dhātihī* (لذاته), *bi-dhātihī* (بذاته), *bi-naṣṣihī* (بنفسه), ou *li-‘aynhi* (لعيته), reflete o grego *kat’autoû*²⁰, tecnicamente usado por Aristóteles como uma designação daquilo que chama de propriedade (*idion*).

Ocorre que para nosso autor propriedades são acidentes, e estes não podem ser predicados de Deus, o que o leva a substituir “em virtude de sua essência” por “é sua essência”.

Mas a expressão “é sua essência” é adotada de Allaf, um mutazilita, cuja fórmula é “Deus é cognoscente em virtude do conhecimento e o conhecimento é sua essência, poderoso em virtude do poder e o poder é sua essência, vivente em virtude da vida e a vida é sua essência”²¹. Esta difere da de Nazzan na medida em que implica em algum tipo de existência para os atributos, ou seja, modos.

O que Maimônides faz é descartar tanto da fórmula de Nazzan quanto da de Allaf a expressão “em virtude de sua essência” visto que ambas implicam na teoria dos modos, e une as expressões restantes de forma que nada das fórmulas lembrasse as teorias a respeito dos atributos defendidas até então, o que demonstra a rigidez com a qual concebeu suas fórmulas, e a importância

20. “A afirmação de Aristóteles “a atividade de Deus de acordo com sua essência [*kat’autoû*] é uma vida melhor e mais perfeita” [Met. xii, 1072b-27-28] é parafraseada em árabe como “Deus é vivente de acordo com sua essência (*bi-dhātihī*) e é eternamente permanente de acordo com sua essência””. Wolfson, Maimonides on Divine Attributes, in *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, pg. 417.

21. Shahrastani, citado por Wolfson, Maimonides on Divine Attributes, in *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, pg. 418.

que elas tinham enquanto indicadores de uma determinada concepção de atributos.

Por meio de suas fórmulas tenta mostrar que Deus não possui qualquer atributo distinto de sua essência, visto que elas não contêm qualquer referência às fórmulas dos árabes, e nem mesmo às de judeus, que usavam-nas muito livremente²², e por meio da expressão “é sua essência” estabelecia uma relação de identidade entre o pretenso atributo e a essência divina, o que de certo modo impossibilitava que se tomasse o atributo com algo externo à essência de Deus. Essa relação de identidade só pode se efetivar ao se tomar os atributos de modo equívoco, visto que o atributo sairia do domínio do entendimento usual do termo e o identificaria à essência de Deus. Assim, suas fórmulas possuem uma implicação negativa, já que negam a realidade dos atributos e dos modos na essência de Deus.

Ocorre que a interpretação equívoca dos termos não encontra paralelo na discussão da doutrina dos atributos, visto que tanto judeus quanto árabes afirmavam a interpretação anfibológica dos termos de acordo com o anterior e o posterior, e portanto ele foi o alvo de inúmeras críticas, sendo as mais importantes as de Tomás de Aquino e Gersônides.

Para que possamos entender melhor o caráter da interpretação equívoca tomemos algumas objeções levantadas por Gersônides contra ela.

A primeira tenta mostrar, fundamentando-se em determinadas premissas admitidas por Maimônides, que ele mesmo admitia que o termo “conhecimento” era predicado de Deus de modo anfibológico. Nosso autor diz que “tudo que é produzido no tempo deve necessariamente ter uma causa próxima que o tenha produzido. Por sua vez esta causa tem uma causa e assim por diante até finalmente chegar à primeira causa de todas as coisas, quer

22. Cf. Quinto Capítulo, Problema Lógico.

dizer, à vontade de Deus..."²³. Da mesma forma ele afirma que o conhecimento de Deus é idêntico a sua vontade e ambos são idênticos a sua essência²⁴, o que conseqüentemente nos leva a poder afirmar que o conhecimento de Deus é a causa do conhecimento humano e portanto o conhecimento é aplicado a Deus anteriormente e ao homem posteriormente. Mas, quando um termo é aplicado a duas coisas segundo a anterioridade e posterioridade, ele é aplicado anfibologicamente.

...percebe-se que o conhecimento de Deus está associado com nosso conhecimento por uma relação de anterioridade e posterioridade, ou seja, que o conhecimento é predicado de Deus anteriormente e de qualquer outro ser posteriormente, visto que o conhecimento possuído por Deus advém a ele por sua própria essência, enquanto que o conhecimento possuído por qualquer outro ser se segue como um efeito do conhecimento possuído por Deus e, conseqüentemente, como em qualquer caso desse tipo, o termo "conhecimento" é predicado de Deus anteriormente, enquanto que dos outros seres de quem ele é predicado, é predicado posteriormente.²⁵

Neste argumento Gersônides comete um erro que é recorrente na interpretação da doutrina dos atributos de Maimônides, ou seja, afirmar que ele permitiria que atributos positivos fossem interpretados causalmente²⁶. Nosso autor nunca disse nem fez qualquer alusão ao fato de que poderíamos chamar Deus de cognoscente, ou predicarmos dele o conhecimento, porque ele produz o conhecimento em nós. Parece-nos pertinente tentar dar uma explicação de porque ele não aceitaria a causalidade.

23. *Guia* II, cap. 48; trad. Pines, pg. 409.

24. Cf. *Guia* I, cap. liii.

25. *Milhamot Adonai*, III, 3; citado por Wolfson, Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms, in *Mordecai Maimonides Kaplan Jubilee Volume*, pg. 520.

26. Feldman em seu *A Scholastic Misinterpretation of Maimonides' Doctrine of Divine Attributes*, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, mostra como, durante a escolástica, este princípio foi recorrente e erroneamente atribuído a nosso autor, principalmente por Tomás de Aquino.

Tomando a causalidade como um modelo de teoria dos atributos, ela poderia ser expressa pela fórmula “Deus é sábio porque criou a sabedoria em nós”. Acontece que nessa fórmula “sábio” e “sabedoria” teriam de possuir o mesmo sentido para que pudesse ser um exemplo de causalidade; indo mais além, teriam de compartilhar o mesmo domínio ontológico. Assim, ou Deus seria sábio por uma sabedoria idêntica à das criaturas ou as criaturas teriam de ser sábias por uma sabedoria idêntica à de Deus, que por sua vez é a essência divina, o que, radicalizando, as transformariam em Deus. Ambas conclusões são impossíveis e, portanto, a causalidade não poderia ser admitida por nosso autor.

Nossa explicação da negação da causalidade segue o exemplo de um outro argumento levantado por Gersônides que afirma que o termo “conhecimento” não pode ser usado de maneira equívoca, pois Maimônides mesmo admite que atribuímos conhecimento a Deus em virtude do fato de possuímos conhecimento e o considerarmos uma perfeição²⁷. Segundo ele, se se formula esse argumento numa forma lógica, teremos:

se conhecimento é uma perfeição no homem, Deus tem conhecimento;
ora, conhecimento é uma perfeição no homem;
logo, Deus tem conhecimento.

Nesse silogismo, o termo “conhecimento” é o antecedente da premissa maior assim como o conseqüente da premissa maior e, assim, na conclusão, o termo “conhecimento” deve ser do mesmo tipo que os outros termos “conhecimento” do silogismo, visto que, senão, o silogismo cometeria o que

27. Cf. *Guia* III, cap. xix; trad. Pines, pg. 477 e *Guia* I, cap. iv.

Aristóteles chama de falácia da equivocação²⁸. Portanto, Maimônides não pode sustentar a interpretação equívoca dos termos.

...é evidente que chegamos ao conhecimento com relação ao que afirmamos de Deus a partir do que observamos em nós mesmo, como, por exemplo, afirmamos que Deus possui conhecimento em virtude do fato que o conhecimento é possuído por nós [...]. Ora, é auto evidente que, se algum predicado é afirmado de uma certa coisa em razão de pertencer a outra coisa, o predicado não pode ser afirmado de ambas as coisas como um termo equívoco absoluto, pois entre coisas que estão relacionadas uma com a outra por equivocação absoluta não pode haver analogia.²⁹

Uma objeção semelhante é feita por Tomás de Aquino:

...quando um nome predica-se de várias coisas segundo pura equivocação, não podemos por meio de uma delas chegar ao conhecimento das outras porque o conhecimento das coisas não depende dos termos, mas da significação conceitual dos mesmos. Ora, por meio daquilo que descobrimos nas demais coisas, chegamos ao conhecimento das coisas divinas [...]. Logo, não é por pura equivocação que tais semelhanças dizem-se de Deus e das coisas.³⁰

Como Maimônides responderia a este argumento é difícil dizer, visto que podemos dizer que somos levados a afirmar o conhecimento de Deus tomando nosso conhecimento como referência e por considerá-lo uma perfeição, mas uma coisa é atribuir a Deus conhecimento e outra é numa proposição imaginar que “conhecimento” predicado de Deus tenha o mesmo valor semântico que “conhecimento” predicado de Zaid. A equivocidade não reside na função lógica, mas na implicação metafísica.

28. Cf. Aristóteles, *Refutações Sofísticas*, IV, 165b 26.

29. *Milhamot Adonai*, III, 3; citado por Wolfson, Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms, in *Mordecai Maimonides Kaplan Jubilee Volume*, pg. 521.

30. Tomás de Aquino, *Suma Contra os Gentios*, I, XXXIII, (3).

Mas a equivocidade, ainda que uma solução para as proposições ternárias afirmativas que possuem Deus como sujeito, não constitui uma proposição informativa, visto que o termo predicado entendido equivocamente identifica-se à essência divina. A equivocidade nega que o termo possa ser entendido em seu sentido usual quando predicado de Deus.

CARÁTER SEMÂNTICO DOS ATRIBUTOS DE AÇÃO

Já nos adiantamos, tanto na exposição quanto no caráter lógico da doutrina dos atributos, sob o aspecto semântico dos atributos de ação. O que deles é imprescindível ressaltar é que ao considerar os termos das Escrituras quando aplicados a Deus como ações, estes não implicam qualquer multiplicidade na essência divina. Eles são informativos acerca dos atos praticados por Deus ainda que não o sejam sobre sua natureza; ou seja, os atributos dessa espécie não fornecem qualquer explicação das ações, mas antes descrevem-nas, o que não implica em Deus qualquer disposição natural ou qualidade moral de realizar o ato descrito³¹.

[...] ele não possui qualidades morais, mas realiza ações semelhantes às ações que em nós procedem de qualidades morais – quer dizer, de disposições da alma [...] – ele, seja ele exaltado, não possui disposições da alma.³²

Vale notar que por “realiza ações semelhantes” às nossas, Maimônides não está afirmando que existe relação entre os atos, visto porque primeiro iria contra tudo o que provou anteriormente e, segundo, implicaria na interpretação dos

31. Cf. *Guia I*, cap. liii; trad. Pines, pp. 119-123.

32. *Guia I*, cap. liv; trad. Pines, pg. 124.

termos unívoca o anfibologicamente; antes, essa passagem deve ser entendida como uma semelhança na descrição de atos particulares, ou seja, na semelhança da manifestação desses atos e não na semelhança entre os agentes do ato ou da natureza do ato em si. Devido à dissemelhança completa entre ação humana e ação divina, em última instância, podemos dizer que o termo que designa uma ação realizada pelo homem deve ser entendido equivocadamente ao ser predicado de Deus.³³

CARÁTER SEMÂNTICO DA INTERPRETAÇÃO NEGATIVA³⁴

Conforme vimos, proposições ternárias afirmativas com termos equívocos não são informativas acerca de Deus; proposições binárias com predicados de ação, embora informativas, são descritivas das ações de Deus e não de sua essência. Em vista disso, Maimônides propõe uma maneira exclusivamente negativa de falar a respeito de Deus.

Saiba que a descrição de Deus, seja ele exaltado, por meio de negações é a descrição correta – uma descrição que não é afetada por qualquer indulgência para com a linguagem fácil e não implica qualquer deficiência com respeito a Deus em geral ou de qualquer modo particular. Por outro lado, se alguém o descreve por meio de afirmações, implica, como esclarecemos, que ele está com aquilo que não é ele e implica uma deficiência nele. Devo tornar claro para você, em primeiro lugar, como negações são de certa forma atributos e como eles diferem dos atributos afirmativos. Após,

33. Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, pg. 341.

34. Para esta seção seguimos Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, pg. 377-387.

tornarei claro para você que não temos como descrevê-lo a menos que seja por meio de negações e não de outra maneira.³⁵

Como não se pode obter informações afirmativas (quer por meio da equivocidade quer por meio dos predicados de ação) a respeito do que Deus é, Maimônides sustenta, portanto, que se pode dizer dele o que ele não é. Tal semântica negativa segue-se de sua concepção da natureza divina, já que afirma explicitamente que alguns termos devem ser negados de Deus:

A base da questão é que tudo que leva um desses quatro tipos de atributos deve ser negado necessariamente com referência a ele, por meio de uma clara demonstração, quais sejam: tudo que conduza a atribuir a ele corporalidade; que conduza a atribuir a ele afecções e mudança; que conduza a atribuir a ele, por exemplo, uma proposição pela qual ele não possua algo em atualidade e depois isto ocorra nele em atualidade, ou que conduza a atribuir a ele uma semelhança com algo entre as criaturas³⁶.

Como predicar termos afirmativamente implica em corporalidade, afecções e mudança, potencialidade e semelhança, as proposições que predicam esses termos de Deus devem ser falsas, e como são falsas as proposições que predicam de Deus termos afirmativos, então as que predicam de Deus negações devem ser verdadeiras.

A semântica negativa de nosso autor consiste em reinterpretar termos tradicionalmente entendidos como perfeições de Deus (os reiteradamente negados atributos essenciais), e portanto sua essência, em negações da privação desses termos. Segundo ele mesmo afirma:

Tornou-se claro para você que todo atributo que predicamos dele é um atributo de ação ou, se se pretende com o atributo a apreensão

35. *Guia* I, cap. lviii; trad. Pines, pg. 136.

36. *Guia* I, cap. lv; trad. Pines, pp. 128-129.

de sua essência e não de suas ações, ele significa a negação da privação do atributo em questão.³⁷

Em vista disso, “vidente” deve ser entendido como “não está morto”, “poderoso” como “não é fraco” e assim sucessivamente. No entanto o caráter dessa negação não reside em ser uma negação simplesmente, mas antes reside na absoluta impossibilidade da afirmação.

No entanto, mesmo essas negações não são usadas com referência ou aplicadas a ele, seja ele exaltado, exceto a partir do seguinte ponto de vista, o qual você conhece: alguém às vezes nega com referência a uma coisa algo que não pode apropriadamente existir nela. Assim, nós dizemos de uma parede que ela não é dotada de visão.³⁸

O significado de se negar a privação do atributo é fazer com que o sujeito seja removido do campo de aplicação de um predicado, como por exemplo não se predica doçura daquilo que é torto ou estreito, ou salinidade ou insipidez do som³⁹. No caso da parede, ela é algo que por sua natureza não pode ser dotada de visão e, portanto, não pode ser cega. Ao se negar a visão da parede, nega-se ao mesmo tempo a cegueira. Ou seja, ao se negar da parede a visão, se está negando dela algo que por si ela não possui, mas não possuiu e nem possuirá.

O mesmo ocorre no caso de Deus. Ao se dizer que não é fraco, está-se retirando-o do âmbito de aplicação do termo “fraco”, o que não implica que “forte” possa ser predicado dele, visto que ele não tem o atributo do poder.

A justificação para a linguagem negativa reside na linguagem religiosa. Os caracteres ontológico e lógico dos atributos exigem que os termos das Escrituras sejam interpretados equivocadamente ao se referir à essência divina ou como ações

37. *Guia I*, cap. lviii; trad. Pines, pg. 136.

38. *Guia I*, cap. lviii; trad. Pines, pg. 136.

39. *Guia I*, cap. lvii; trad. Pines, pg. 133.

ao se referirem às ações de Deus no mundo. O primeiro resulta em proposições do tipo “Deus é Deus” e os últimos não dizem nada da essência divina, ambos não levando a qualquer conhecimento da essência divina. Ao se interpretar “Deus é X” como “Deus não é não-X” ou “Deus não é [a privação de] X”, dá-se uma certa inteligibilidade à primeira proposição na medida em que se sabe o que está sendo negado. É para salvar a inteligibilidade de proposições que pretendem dizer algo a respeito da essência de Deus, e não apenas a respeito de suas ações, que Maimônides propõe esta interpretação negativa.

Ela também implica na ausência de multiplicidade de características, imperfeições ou carência de perfeições, ou qualquer semelhança entre Deus e os outros seres, pois todas essas consequências advêm das proposições afirmativas a respeito de Deus.

Ocorre que parece surgir um problema na proposta de uma linguagem exclusivamente negativa acerca de Deus. Se se nega apenas alguns predicados afirmativos, então deixa-se a possibilidade de restar algum predicado afirmativo predicável de Deus. Mas, se se nega todos os predicados afirmativos, corre-se o risco de que Deus nada seja.

[...] não podemos dizer o que Deus é, mas apenas o que ele não é. Mas se Deus não é A, não é B, não é C... nem é Z (sendo A... Z todas as qualidades das quais temos conhecimento), então não há nada que podemos dizer que Deus é. Disso parece seguir que para nós Deus é nada.⁴⁰

Que a primeira possibilidade é absurda segue-se do que já dissemos acerca dos atributos positivos. Quanto à segunda, negar todos os predicados é também impossível, pois acarretaria numa concepção nilista de Deus.

40. Broadie, Maimonides on Negative Attributes, in *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, pg. 8. Normalmente, esta passagem deveria ser traduzida por “Deus não é nada”, mas trata-se aqui de uma proposição temática afirmativa, e não de uma proposição negativa.

Num primeiro momento existe uma certa paradoxalidade no problema, mas ela é apenas aparente. Para Maimônides, Deus não ser algo não constitui um problema, mas antes reafirma e reforça a sua indefinibilidade e a indescritibilidade; os termos que significam perfeições (os ditos atributos essenciais) não podem simplesmente ser negados, visto que seria como negar “existente” de Deus.

Sua teoria semântica visa, portanto, manter uma coerência interna entre as afirmações das Escrituras acerca de Deus e uma coerência externa entre estas afirmações, aceitas como verdades, e o ponto de vista filosófico acerca de Deus.

CAPÍTULO NONO

CARÁTER EPISTÊMICO DOS ATRIBUTOS DIVINOS

Vimos que Maimônides permite apenas três tipos de proposições acerca de Deus: as binárias, as quais predicam ações; as ternárias afirmativas cujos predicados devem ser entendidos equivocadamente e as ternárias negativas, negações de privações.

Também vimos, ao tratar dos outros aspectos dos atributos, que ainda que seja possível falar de Deus por meio de proposições binárias e ternárias afirmativas, nenhuma delas é informativa acerca dele. As binárias não o são pois limitam-se a predicar ações cujos efeitos são eventos observáveis no mundo, no máximo informando que Deus realiza tais ações; as ternárias afirmativas em última instância são tautologias, já que identificam o predicado à essência divina. Ou seja, ambas as proposições não dizem *o que* Deus é, mas no máximo reforçam o fato de que é.

...já foi demonstrado que Deus, seja ele honrado e exaltado, é existente por necessidade e que não há composição nele, como será demonstrado¹, e que nós somos capazes apenas de apreender o fato de que ele existe e não podemos apreender sua quiddidade. Consequentemente, é impossível que ele tenha atributos afirmativos, pois ele não possui um *que*² fora de seu *o que*³...⁴

Ocorre que para Maimônides o fim último do homem reside em obter um conhecimento acerca de Deus de acordo com sua capacidade intelectual⁵, e é sua capacidade intelectual que determinará o grau de conhecimento que ele virá a ter de Deus. Assim, nosso autor precisa sustentar que as proposições ternárias negativas são informativas, proporcionam algum conhecimento de Deus e, também, uma variação no nível desse conhecimento.⁶

1. *Guia* II, cap. i.

2. Existência.

3. Essência.

4. *Guia* I, cap. lviii; trad. Pines, pg. 135.

5. Cf. *Guia* III, caps. xxvii, li e lvi.

6. Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, pp. 403-404.

Alguém pode perguntar: se não há um meio que conduza à apreensão da verdadeira realidade de sua essência [de Deus] e se a demonstração prova que pode apenas ser apreendido que ele existe e que é impossível, como foi demonstrado, predicar dele atributos afirmativos, em que sentido pode haver superioridade ou inferioridade entre aqueles que o apreendem? Se, no entanto, não há qualquer [superioridade ou inferioridade de conhecimento] Moisés, nosso mestre, e Salomão não apreenderam nada de diferente daquilo que um simples indivíduo dentre os aprendizes apreende, e não pode haver aumento desse conhecimento.⁷

Como Maimônides afirma que Moisés apreendeu acerca de Deus tudo o que é possível para um homem apreender a respeito dele e que aquilo que foi apreendido por ele nunca será apreendido por ninguém⁸, sem dúvida existe para nosso autor uma variação no conhecimento divino relativa à capacidade de cada um e conseqüentemente é possível algum conhecimento acerca de Deus.

Assim, a questão epistêmica visa mostrar que as proposições ternárias negativas são informativas a respeito dele e que podemos obter por meio delas algum conhecimento acerca da essência divina. Por serem estas proposições as únicas informativas Maimônides afirma:

Saiba que a descrição de Deus, seja ele adorado e exaltado, por meio de negações é a descrição correta – uma descrição que não é afetada pela tolerância de uma linguagem fácil e não implica qualquer deficiência com respeito a Deus, quer de modo geral ou particular.⁹

7. *Guia* I, cap. lix; trad. Pines, pp. 137-138.

8. *Guia* I, cap. liv; trad. Pines, pg. 123.

9. *Guia* I, cap. lviii; trad. Pines, pg. 134.

A chave para a compreensão do caráter epistêmico dos atributos negativos reside na noção de particularização¹⁰. Por meio desta Maimônides compara o valor epistêmico dos atributos afirmativos e dos negativos de forma a mostrar que ainda que nem sempre um atributo particularize algo de forma que este seja distinguido de outro, sempre o particularizará por excluir dele algum outro atributo.

...um atributo não particulariza nada de que é predicado de forma que, em virtude deste atributo particular, não esteja associado a outras coisas. Pelo contrário, o atributo é, as vezes, atribuído ao sujeito do qual ele é predicado apesar do fato de que este último o tenha em comum com outras coisas e não seja particularizado por meio dele.¹¹

Tal situação é ilustrada por nosso autor considerando algo que está distante: se se diz que é um animal, não se saberia que tipo de animal é, mas se saberia que não se trata de uma planta nem de um mineral¹². Por meio desse exemplo Maimônides está estabelecendo a existência de valores cognitivos para os atributos afirmativos e negativos; um particularizando ao excluir implicitamente um atributo e o outro por excluir explicitamente. Assim, afirma:

...os atributos negativos têm a este respeito algo em comum com os atributos afirmativos, pois os primeiros indubitavelmente trazem alguma particularização mesmo se a particularização devida a eles

10. *تخصيص*, *taḥṣiṣ*.

11. *Guia* I, cap. lviii; trad. Pines, pg. 134.

12. *Guia* I, cap. lviii; trad. Pines, pg. 135.

exista apenas pela exclusão daquilo que foi negado da soma total das coisas que nós pensamos como não sendo negadas.¹³

A diferença entre afirmações e negações reside no tipo de conhecimento que elas fornecem acerca do sujeito. As afirmações, no caso das coisas, levam a conhecer a natureza delas e compreender o que são; já as negações não dizem o que algo é, mas o que não é, e ainda assim permitindo que se aproxime da natureza daquilo de que algo foi negado. As negações, ainda que não forneçam diretamente um conteúdo cognitivo, fornecem *algum* conteúdo cognitivo por meio da exclusão de algum atributo do sujeito, o que permite que se diga que o conhecimento oferecido pelas negações é indireto¹⁴.

Ainda que as particularizações sejam distintas, elas podem, no entanto, levar ao mesmo conhecimento. Essa posição é sustentada pela diferença de particularização fornecida pelos atributos negativos e afirmativos.

Os atributos afirmativos, mesmo se não particularizam, indicam uma parte da coisa cujo conhecimento é buscado, esta parte sendo quer uma parte de sua substância quer um de seus acidentes; enquanto os atributos negativos não nos fornecem de forma alguma um conhecimento acerca da essência cujo conhecimento é buscado, a menos que isto ocorra por acidente, como no exemplo que demos.¹⁵

O exemplo fornecido por Maimônides para ilustrar a accidentalidade de se obter por meio do elenco de atributos negativos um conhecimento positivo, ou seja, cujo conteúdo cognitivo seja idêntico ao do obtido por meio de afirmações é o seguinte:

13. *Guia* I, cap. lviii; trad. Pines, pg. 135.

14. A distinção entre conhecimento direto e indireto encontra-se detalhadamente exposta em Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, pp. 401-434.

15. *Guia* I, cap. lviii; trad. Pines, pg. 135.

Se há um homem nesta casa e você soubesse [apenas] que algum corpo está dentro dela sem saber o que é e você perguntasse: - o que há nesta casa? E alguém lhe dissesse: - não é nem animal nem uma planta - haveria certa particularização e você saberia que há um ser vivo na casa, embora não soubesse qual animal.¹⁶

Por meio desse exemplo pode-se perceber que, ao se negar de algo tudo aquilo que a ele não pode ser aplicado, este é particularizado e, portanto, o conteúdo cognitivo deste elenco de negações é igual à particularização deste algo por meio de afirmações. Esta accidentalidade, no entanto, é apenas possível no caso dos seres sublunares. No caso de Deus, não se pode imaginar que seja possível elencar tudo que dele deve ser negado. Ao negar o que dele deve ser negado, ele é particularizado, e obtêm-se por meio dessa particularização (e do elenco de negações) um conhecimento indireto acerca dele. Mas se ele é incognoscível, como se pode vir a obter um conhecimento, mesmo que indireto acerca dele? Esta questão é respondida por Maimônides ao mostrar que o conhecimento indireto é possível no caso das esferas celeste.

...você que lê este tratado com um propósito especulativo, saiba que enquanto este céu é um corpo que se move, do qual nós temos medido os cúbitos e as polegadas e com relação ao qual temos obtido conhecimento da dimensão de algumas de suas partes e da maioria de seus movimentos, nosso intelecto é muito incapaz de apreender sua quiddidade, e isto apesar de conhecermos que ele possui necessariamente matéria e forma, ainda que sua matéria não seja como nossa matéria. Por esta razão somos incapazes de predicar dele qualquer atributo exceto em termos cujo significado não nos é completamente compreensível. Portanto, dizemos que os céus não são leves nem pesados, nem agentes e, conseqüentemente nem pacientes de impressões externas, que não possuem gosto ou cheiro, e fazemos outras negações desse tipo. Tudo isso é devido à nossa ignorância com relação a este assunto.¹⁷

16. *Guia I*, cap. lviii; trad. Pines, pg. 134.

17. *Guia I*, cap. lviii; trad. Pines, pp. 136-137.

Por meio desta citação percebe-se que o conhecimento que se possui das esferas é um misto de conhecimentos diretos e indiretos, e que elas são particularizadas tanto por afirmações quanto por negações, o que nos permite afirmar que devido à natureza que lhes é própria, o conhecimento que se tem delas pode apenas se apresentar dessa forma, já que parte de suas características, ainda que não sejam completamente conhecidas, o são ao menos em parte por se saber que são dissemelhantes das características dos seres sublunares e por se saber que alguns atributos não podem ser aplicados a elas.

Como a natureza de Deus é completamente incognoscível, característica essa reiteradamente afirmada por Maimônides, sabe-se que ela é completamente dissemelhante de tudo o que conhecemos, e assim nosso conhecimento dele dá-se por meio do negar dele o que é inadmissível que a ele seja aplicado. Um conhecimento objetivo, direto, de Deus, é impossível.

Sua incognoscibilidade, portanto, permite sua particularização por meio de negações e impede a particularização por afirmações: ainda que se saiba que Deus existe, deve-se ressaltar o caráter equívoco desse “existir”; além do que, o conhecimento de sua existência implica apenas que sua essência é absolutamente distinta de qualquer essência que exista ou possa existir. Buijs esclarece muito bem esta posição:

As esferas celestes e Deus pertencem a um domínio especulativo ou metafísico antes que a um domínio empírico ou físico, segundo Maimônides. O último encerra apenas coisas terrestres, as quais residem no interior da experiência e apreensão sensória. O conhecimento da existência das coisas terrestres é baseado na apreensão sensória delas; o conhecimento de suas essências na apreensão intelectual das formas abstratas. O sentido dos termos é, em primeiro lugar, igualmente derivado deste conhecimento, mas a existência de entidades no interior de um domínio especulativo pode apenas ser conhecida inferencialmente pela demonstração, e sua essência [...] pode ser apreendida e conhecida diretamente

apenas se houver alguma semelhança entre estas entidades e as coisas terrestres no interior de um domínio empírico.

Da mesma forma, o sentido dos termos pode ser estendido para incluir tais entidades apenas se houver alguma semelhança entre elas e as outras coisas às quais os termos são aplicados [...]. Se um completo conhecimento das coisas especulativas requer que se especifique a semelhança delas, assim como suas diferenças, em relação às coisas empíricas, então não se poderia sempre ser capaz de especificar estas diferenças em termos positivos, pois há uma semelhança entre as entidades especulativas e empíricas que residem no interior dos mesmos gêneros ou espécies gerais; porém, também há uma dissemelhança quanto a alguma diferença específica ou genérica. Se esta diferença não pode ser posta em termos cujo sentido é conhecido por sua aplicação a outras coisas conhecidas, então ela pode apenas ser aclarada em termos negativos, em contraste com as coisas conhecidas, e isto, conseqüentemente, envolve um conhecimento indireto.¹⁸

Como não há qualquer semelhança entre Deus e o que quer que seja, só se pode dizer como ele é diferente de tudo. Por meio de negações ele é particularizado ao ser excluído do âmbito de aplicabilidade do atributo que lhe é negado e, isto, sem implicar na aplicabilidade de qualquer outro atributo, conforme vimos ao tratarmos do aspecto lógico das negações.

Acontece que o que também determina um conteúdo cognitivo é a gradação de conhecimento que ele transmite, visto ser

...geralmente aceito pelos homens da lei, e mais ainda pelos filósofos, que existem numerosas diferenças de graus a este respeito. Saiba, portanto, que de fato existem e que as diferenças de graus entre aqueles que apreendem é muito grande, pois a coisa da qual atributos são predicados torna-se mais particularizada com cada acréscimo de atributos que são predicados dela, e que aquele que os predica aproxima-se da apreensão da verdadeira realidade da coisa em questão. De modo similar, você se aproxima da apreensão dele, seja ele exaltado, com cada acréscimo de negações a ele, e

18. Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*, pp. 416-417.

você estará mais próximo da apreensão dele do que aquele que não nega dele aquilo que, de acordo com o que lhe foi demonstrado, deve ser negado.¹⁹

Em outras palavras cada vez que se particulariza Deus por meio de uma negação, obtém-se dele um conhecimento indireto, conhecimento este que pode ser a diferença que existe entre o conhecimento que alguém tem dele e o conhecimento tido por outro.

A gradação de conhecimento não representa um problema e não parece necessário avançarmos mais sobre a questão. Seria mais conveniente que inseríssemos um outro elemento nessa discussão: as noções de crença e certeza.

Muito foi falado acerca do conceito do conhecimento, particularmente acerca de sua limitação em Maimônides, e tantos quantos os artigos tantas quantas as opiniões sobre a matéria²⁰, ainda que os estudiosos compartilhem que não pode ser dado nenhum sentido preciso acerca dos termos crença e certeza. Ocorre que a estes termos²¹ raramente entram na discussão do conhecimento, e muito menos na dos atributos divinos. Tanto Guttman, Wolfson, Penido, Broadie e Buijs²², que trataram diretamente desta questão,

19. *Guia I*, cap. lviii; trad. Pines, pg. 138.

20. Cf. Pines, *The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides*, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, Burrell, *Why Not Pursue the Metaphor of Artisan and View of God's Knowledge as Practical?*, in *Neoplatonism and Jewish Thought*, Davidson, *Maimonides on Metaphysical Knowledge*, in *Maimonidean Studies Vol. 3*; Frank, *Maimonides and Aquinas on Man's Knowledge of God: A Twentieth Century Perspective*, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, Harvey, *Crescas Versus Maimonides on Knowledge and Pleasure, A Straight Path*, *Essays in Honor of Arthur Hyman*; Zac, *Le Rationalisme de Maïmonide et ses Limites*, in *Les Études Philosophiques* e Harvey, *Maimonides in the Sultan's Palace*, in *Perspectives on Maimonides*.

21. Nossa exposição sobre crença e certeza basear-se-á em dois artigos: Nuriel, *Remarks on Maimonides' Epistemology*, in *Maimonides and Philosophy* e Manekin, *Belief, Certainty and Divine Attributes in the Guide of the Perplexed*, in *Maimonidean Studies Vol. 1*.

22. Wolfson, *Maimonides on Negative Attributes*, in *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, Wolfson, *Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms*, in *Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume*, Broadie, *Maimonides on Negative Attributes*, *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, Penido, *Les Attributs de Dieu d'après Maïmonide*, *Transactions of the Glasgow University Oriental*

não os incluíram em suas análises, e isto apesar da relação entre eles ser sugerida por nosso autor no início de sua exposição da doutrina dos atributos, tendo em vista principalmente mostrar que aqueles que crêem que Deus possui atributos positivos, não possuem realmente uma crença de Deus e que se deve crer com certeza que é necessário rejeitá-los.

Crença é definida por Maimônides da seguinte forma:

(1) ...crença não é a noção que é pronunciada, mas a noção que é representada na alma quando foi assegurado que ela é de fato tal como foi representada.²³

E prossegue:

(2) ...não há crença exceto após uma representação; crença é a afirmação de que o que foi representado está fora da mente tal como foi representado na mente.²⁴

(3) Se, junto com essa crença, dá-se conta de que uma crença diferente dela é de toda forma impossível e que nenhum ponto de partida pode ser encontrado na mente para a rejeição desta crença ou para a suposição que uma crença diferente é possível, há certeza.²⁵

Os critérios que determinam uma crença em algo são os seguintes: é necessário (1) possuir uma representação, *taqdyq*, desse algo e (2) afirmar, *taqanwir*, que ele existe como representado²⁶. Al-Ghazali define “representação”

Society, Guttman, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, pp. 183-187 e Buijs, *Negative Language and Knowledge about God...*

23. *Guia I*, cap. I; trad. Pines, pg. 111.

24. *Guia I*, cap. I; trad. Pines, pg. 111.

25. *Guia I*, cap. I; trad. Pines, pg. 111.

26. De acordo com a lógica aristotélica, provas demonstrativas que fornecem uma verdade absoluta e necessária, devem ser distinguidas das provas dialéticas e retóricas que apenas produzem probabilidade. O termo تصديق, *taqdyq*, é uma tradução do termo estóico, συγκατάθεσις, assentir [...], mas enquanto para os estóicos o assentimento pode ser dado a uma simples representação, para os lógicos aristotélicos do Islâm, assentimento refere-se sempre a uma proposição. Os árabes dividem a lógica em duas partes, uma que trata dos conceitos, تصور, *taqanwir*, e a outra de julgamentos na

como “a apreensão das essências das coisas individuais em si mesmas” e “afirmação” como uma “apreensão da relação destas essências com outras, quer afirmativa quer negativamente”.²⁷ A afirmação é necessária porque a representação pode ser tanto de existentes quanto de não existentes²⁸ visto que ela consiste apenas em apresentar algo ao intelecto, que por si mesmo não é verdadeiro nem falso; e não se pode dizer, segundo a definição dada por Maimônides, que se crê em algo que não existe.

Essa mesma definição cobre toda a gama de crenças, quer sejam elas, verdadeiras, falsas, imaginárias, etc., pois ela não requer que sejam verdadeiras ou racionalmente justificáveis, embora se possa inferir que uma crença é real quando há uma identidade entre a representação e a afirmação de algo existente.

Para que se compreenda melhor, tome-se a seguinte: “Se alguém crê que [Deus] é um mas possui um certo número de atributos essenciais, diz em suas palavras que ele é um, mas crê em seu pensamento que é muitos”.²⁹ É possível interpretá-la como descrevendo alguém que crê que Deus é um mas que interpreta a noção de Deus erroneamente. Se isto fosse correto, estaríamos dizendo que este alguém possuiria uma crença equivocada acerca de Deus.

medida em que eles se referem ao mundo exterior, تصديق. (Van der Berg, *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, pg. 1, nota 1).

Ver Goichon, *La Philosophie de Avicenne et son Influence en Europe Médiévale*, pg. 74).

27. Al-Ghazali, citado por Manekin, Belief Certainty and Divine Attributes in the *Guide of the Perplexed*, in *Maimonidean Studies Vol. 1*, pg. 122. Notar que tanto a afirmação quanto a representação, são atos puramente mentais.

28. “Coisas podem ter apenas existência mental, mas não existência externa [...]. Um exemplo disto é o vácuo, o qual tem, de fato, uma essência, pois podemos perguntar o que é um vácuo e a resposta estará de acordo com o que o vácuo é. Esta resposta será uma expressão explicativa de seu nome, e o que o nome expõe é uma essência certamente, embora ela não tenha uma existência externa”. (Al-Farabi, *Huruf*, citado por Abed, *Aristotelian Logic and Arabic Language in*, pg. 112) Certamente Al-Farabi faz parte daqueles que negavam a existência do vácuo (ou vazio). Sobre esta discussão ver Duhem, *Theories of Infinity, Place, Time, Void, and Plurality of Worlds*.

Sobre a existência mental do que não tem existência externa ver também Al-Farabi, *Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, trad. F. W. Zimmermann, pp.15-16.

29. *Guia I*, cap. I; trad. Pines, pg. 111.

Ocorre que, na verdade, nesta concepção não existe uma representação dele e portanto, não existe crença, mas uma suposta crença.

Uma suposta crença difere de uma falsa crença na medida em que na primeira é a representação que é errônea, enquanto que na segunda é a afirmação que não está bem fundada. Esta distinção é posta por Maimônides ao concluir a discussão acerca da doutrina dos atributos.

Eu não direi daquele que representa para si mesmo que o gosto é uma quantidade que sua representação disto é diferente daquilo que ele realmente é; antes, direi que ele é ignorante do ser do gosto e não conhece a que o termo se aplica.³⁰

Um exemplo é o do homem que ouviu o termo elefante e conhece que ele é um animal mas necessita conhecer sua verdadeira realidade. Então, alguém que está enganado ou que engana aos outros conta a ele que se trata de um animal que possui uma perna e três asas, habitante das profundezas dos mares, possuidor de um corpo transparente e uma face semelhante à do homem em forma e figura, que fala como um homem e que às vezes voa pelo ar [...] Não direi que esta representação do elefante difere do que ele realmente é, nem que o homem em questão falha em sua apreensão do elefante. Direi, no entanto, que a coisa que ele imaginou como tendo estes atributos é apenas uma invenção e é falsa, e que não há nada existente semelhante a isso, mas que é uma coisa que carece de existência para a qual um termo significando um existente foi aplicado. Uma coisa como um grifo ou um centauro, ou outra forma imaginária deste tipo para a qual um termo simples ou composto, significando um existente, foi aplicado.³¹

No primeiro exemplo há uma representação, mas ela é da quantidade antes que de gosto. Desde que não se possui aí uma representação do gosto, não se pode crer em nada acerca do gosto. No segundo, diferentemente do

30. *Guia* I, cap. lx; trad. Pines, pp. 145-146.

31. *Guia* I, cap. lx; trad. Pines, pg. 146.

anterior, no qual se afirmam absurdos ou predicados incompatíveis com aquilo que se supõe crer, ao termo “elefante” foi aplicada uma noção não-existente, e não se tem qualquer representação do elefante, mas sim de uma criatura imaginária.

Para que uma crença possa ser considerada verdadeira é necessário que tenhamos certeza a respeito dela, e obter esta é um processo especulativo. A terceira formulação da definição de crença estabelece os critérios para chegar à certeza, por estes as proposições que a expressam não podem conter qualquer contradição.

Manekin fornece as condições para que uma crença “X” possa ser tomada por “S” como certa:

- 1) S deve compreender que não-X é impossível;
- 2) S deve compreender que qualquer Y que leve a rejeitar X é impossível;
- 3) S deve compreender que qualquer Y que leve a supor não-X é impossível.³²

A primeira condição leva-nos a afirmar que apenas as verdades necessárias podem ser tomadas como certas, visto sua negação ser impossível. Assim, pode-se acreditar com certeza que Deus existe, que ele é um, que é incorpóreo, dissemelhante de tudo mais, etc., pois tais afirmações são absolutamente independentes de tudo e verdades, quer se tome o mundo como criado, quer como eterno³³.

A segunda e a terceira condições abrem caminho para a especulação, visto que, dependendo da crença, elas não podem ser verificadas de modo imediato. Sem a especulação, corre-se o risco de se ter uma representação de Deus semelhante a de se entender por elefante uma criatura fantástica, ou seja, não possuir de fato uma crença acerca dele.

32. Manekin, Belief, Certainty and Divine Attributes in the *Guide of the Perplexed*, in *Maimonidean Studies Vol. 1*, pg. 128.

33. Cf. *Guia I*, cap. lxxi; trad. Pines, pp. 180-181.

Da mesma forma, se se possui uma representação de Deus obtida por meio das Escrituras, se elas foram entendidas literalmente, possui-se apenas uma suposta crença acerca dele. Com a especulação, poder-se-á refinar a representação de Deus e assegurar-se de que a representação é dele e não de algo imaginário ou fantástico³⁴.

Antes de prosseguirmos com aquilo que tanto o conhecimento indireto de Deus e a certeza têm em comum, ou seja, a demonstração, mostraremos sucintamente o papel da crença na doutrina dos atributos.

A crença subjaz à doutrina dos atributos, visto esta doutrina ter o objetivo de conduzir a uma crença verdadeira a respeito de Deus e não permitir que se professe palavras desprovidas de qualquer sentido com relação a ele, “como se o que aspirássemos fosse o que devemos dizer e não o que devemos crer”³⁵. Seu outro aspecto é não permitir que se caia na linguagem fácil³⁶ e se ponha a predicar dele atributos afirmativos (não interpretados equivocadamente) ou essenciais, como se tal fosse possível.

Esta última característica pode ser mais desenvolvida na medida em que a definição de crença neste caso é utilizada como um argumento contra essa atribuição. Vimos acima que crer que seja possível predicar tais atributos de Deus não apenas é um erro grave como mostra que não se possui nem ao menos uma representação acerca dele, o que coloca aquele que assim procede apenas um passo acima “dos turcos [...] e dos negros do remoto sul [...] que

34. “Eles [que receberam a doutrina da incorporalidade e dissemelhança mas que ficaram perplexos com a linguagem das Escrituras acerca de Deus] devem ser elevados ao conhecimento da interpretação desses textos e sua atenção deve ser voltada para a equivocidade e o sentido figurativo dos vários termos – a exposição dos quais está contida nesse tratado – de forma que a exatidão de sua crença com relação à unidade de Deus e à afirmação da verdade dos livros dos profetas possa ser salva.” (*Guia I*, cap. xxxv; trad. Pines, pg. 81)

“Nossa crença de que a deidade não é um corpo não destrói para nós qualquer fundação da Lei e não desmente a declaração dos profetas. A única objeção a ela é constituída pelo fato de ignorantes pensarem que esta crença é contrária ao texto [sagrado].” (*Guia II*, cap. xxv; trad. Pines, pg. 328)

35. *Guia I*, cap. I; trad. Pines, pg. 111.

36. *Guia I*, caps. lviii e lx.

são como os animais irracionais. A meu ver eles não possuem o estatuto de homens, mas possuem entre os seres um estatuto mais baixo que o do homem mas maior que o do macaco, pois eles têm a forma externa e delineamentos do homem e a faculdade de discernimento que é [apenas] superior à dos macacos³⁷.

Há ainda uma relação íntima entre a obtenção da certeza de uma crença acerca de Deus e obtenção a de um conhecimento acerca dele, visto que a certeza é empregada por Maimônides de modo negativo para fornecer-nos um conhecimento mais preciso acerca de Deus na medida em que podemos saber com certeza que *não* podemos atribuir a ele atributos afirmativos.

Deus [...] é um existente cuja existência foi demonstrada ser necessária e, como eu demonstrarei³⁸, de seu ser necessariamente existente segue sua absoluta simplicidade. Quanto a pensar que sua essência simples [...] é dotada de atributos e de outras noções, a coisa assim imaginada não pode, como foi demonstrado, ser existente sob qualquer aspecto. Portanto, se disséssemos que essa essência, que devido ao objetivo do exemplo deve ser chamada de deidade, é uma essência na qual subsistem muitas noções predicáveis dela, nós aplicaríamos este termo [Deus] a um não-existente absoluto³⁹.

Para se chegar à certeza é necessário que todas as etapas da especulação possam ser demonstradas. A necessidade da demonstração se estende também àquilo que deve ser negado de Deus para que possa haver um acréscimo de conhecimento acerca dele; é unicamente por meio dela que um atributo é verdadeiramente negado dele.

37. *Guia* III, cap. li; trad. Pines, pp. 618-619.

38. Cf. *Guia* II, i

39. *Guia* I, cap. lx; trad. Pines, pp. 146-147.

...os atributos negativos aproximam [...] da cognição e apreensão de Deus, seja ele exaltado [...]. Você deve conhecer por demonstração alguma coisa adicional a ser negada dele, e não negar meramente por palavras, pois em toda ocasião em que se tornar claro para você por meio da demonstração que uma coisa cuja existência é pensada pertencer a ele, seja ele exaltado, deve antes ser negada dele, você indubitavelmente aproxima-se dele um passo.⁴⁰

A ênfase na demonstração deve ser ressaltada visto que são as crenças fundadas na demonstração que constituem o conhecimento indireto que possuímos acerca de Deus obtido por negações e nos levam à certeza. Sem uma demonstração de que determinado atributo não pode ser predicado dele, mas antes, deve ser necessariamente negado para não implicar qualquer imperfeição, o que é representado como sendo Deus pode não corresponder ao que ele é realmente e nesse caso se estaria apenas usando palavras sem de fato saber a que são aplicadas.

A demonstração de cada atributo negado permite também que a crença que se possui de Deus seja refinada, de forma que a demonstração de negação a representação de Deus torna-se mais adequada com aquilo que Deus é na realidade.

O aspecto epistêmico da teologia negativa tem o propósito de purificar o conceito de Deus dos antropomorfismos, afirmar sua natureza absolutamente perfeita e fixar definitivamente sua existência auto-suficiente e necessária. É claro que não deve ser entendido que o aspecto epistêmico tenha um conteúdo positivo; antes, ele nega que estas características divinas possam ser entendidas pelo homem de uma outra maneira que não seja por meio de negações. Para ele, “Deus é um existente necessário” não passa de uma tautologia, sem qualquer conteúdo cognitivo, que só pode ser entendido se

40. *Guia I*, cap. lx; trad. Pines, pg. 144.

expresso como “Deus não é não- existente”. Este último enunciado possui um conteúdo cognitivo na medida em que expressa a impossibilidade de se tomar Deus quer como um não-existente quer como um ser com uma existência como a dos seres sublunares, refinando a representação que se pode fazer dele e contribuindo para o conhecimento acerca dele.

ANEXO PRIMEIRO

BIOGRAFIA DE MAIMÔNIDES

"De Moisés a Moisés não houve outro igual a Moisés": esta frase está inscrita na pedra tumular de Maimônides, não longe das margens do Mar da Galiléia; e também assim é como os estudiosos costumam referir-se ao sábio que foi responsável pela manutenção da fé e união do povo judeu no século XII.

Abu Amran Musa Ibn Maimun Obeide Alah Al-Cortobi, ou Moshé ben Maimon Ben Joseph, mais conhecido como RaMbaM no oriente e Maimônides no ocidente, o "Aristóteles judeu" nasceu em Córdoba em 14 de Nisan do ano de 4895¹, segundo o calendário cristão, 30 de Março de 1135².

Seu pai, Rabi Maimon, descendia de uma longa linhagem de juizes e letrados, entre eles Rabi Yehuda ha-Nasi, o redator da *Mishná*, e segundo a tradição, do próprio Rei Davi. Rabino muito conhecido e respeitado, foi discípulo de Ibn Migas³, que por sua vez o foi de Al-Fasi⁴.

Poucas e imprecisas informações restaram sobre a juventude de Maimônides. Ele não menciona em nenhum de seus escritos quem foram seus professores, mas parece que o pai foi o responsável por sua formação, baseada principalmente nos estudos do Talmud e da Torá.⁵

1. Meir Orian fornece a hora do nascimento: uma e quatro da tarde. Cf. Orian, *Maimônides, Vida, Pensamento y Obra*, pg. 44.

2. Todas as biografias por nós consultadas dão como 1135 o ano de nascimento de Maimônides. Hayoun afirma ter sido 1138. cf. Hayoun, *Maimonide*, pg. 7.

3. Joseph ben Meir há-Levi Ibn Migas (1077-1141). Codificador espanhol, foi designado por Isaac Alfasi para ser seu sucessor no rabinato e como diretor da academia que fundara. Ibn Migas foi um notável erudito que compôs réplicas e narrativas talmúdicas. (*Enciclopédia Judaica*, tomo 2, verbete "Ibn Migas", pg. 624). Segundo David Conforte, Ibn Migas chegou a ser professor de Maimônides, mas como pode se observar pelas datas, Maimônides era muito jovem para tê-lo como professor (citado por Friedländer, *The Life of Moses Maimonides, Guide*, pg. xvi).

4. Isaac ben Jacob Alfasi (conhecido como Rif, 1013-1103). Talmudista, viveu e lecionou em Fez, África do Norte (Al-Fasi= o de Fez). Aos 75 anos teve de fugir para a Espanha. Tanto aí quanto na África teve muitos discípulos, e redigiu abalizados pareceres. Seu comentário dos debates jurídicos em torno do Talmud da Babilônia, o *Sefer ha-Halachot* (Livro das Decisões Legais), é a principal coletânea desse tipo antes do trabalho de Maimônides e ainda desfruta de prestígio como obra clássica. Foi utilizado nos dias em que o Talmud era proibido. (*Enciclopédia Judaica*, tomo 1, verbete "Alfasi", pg. 59).

5. Friedländer, *The Life of Moses Maimonides, Guide*, pg. xv.

Em 1148 os Almohadas⁶, liderados por Abd-el-Mumin, conquistaram Córdoba. Os Almohadas destruíram a comunidade judia, queimaram sinagogas e centros de estudo, judeus e cristãos foram proibidos de professar sua religião abertamente, o que os levou a praticar a apostasia; muitos foram martirizados professando sua religião e outros exilaram-se. A família de Maimônides optou pelo exílio. Se durante algum tempo optaram pela apostasia é assunto ainda debatido⁷. Goodman escreve:

antes [do exílio] houve histórias de que Maimônides esteve entre aqueles que, ao menos nominalmente, se converteram ao Islã. Estes rumores permanecem inverificados e parecem estar baseados em parte em conjecturas e em parte no desejo de historiadores posteriores reivindicarem o celebrado sábio judeu para o Islã. Mas isto parece mais improvável quando se considera que a família se erradica e empreende uma viagem que lhe tomará quase vinte anos quando, aceitando uma apostasia verbal, estaria livre desta fadiga. Maimônides claramente vê o vagar de sua família como uma fuga vitoriosa da apostasia forçada. É possível no entanto que em Fez a família Maimon revelasse sua fé judaica apenas para um pequeno círculo de amigos de confiança.⁸

6. Seita religiosa fundada por Mohammed Ibn-Tumart na região do Magreb (Tunísia e Líbia), composta principalmente por bérberes. Diz-se que Ibn-Tumart foi discípulo de Al-Ghazali e, influenciado por suas teorias, defendia a interpretação alegórica do Corão, visto que a literalidade implicava no antropomorfismo de Deus, idéia muito comum entre os habitantes da Espanha e da África do Norte. Segundo Ibn-Tumart, quem acreditava num Deus com características humanas era um herege e deveria ser expulso da comunidade religiosa do Islam. Como os governantes eram os responsáveis pelos defeitos da nação, ele proclamou uma Guerra Santa contra a dinastia governante, os Almorávides, defendendo que a guerra contra eles era um dever religioso, assim como a guerra aos infiéis. Além disso, pregava uma volta ao islamismo primitivo, caracterizado pelo ascetismo. Sua seita espalhou-se pela África do Norte. Ele se proclamou descendente do profeta Mohammed e *Mahdi*, Enviado do Senhor.

A adoração de sua figura possibilitou após sua morte (1130) que seu sucessor, Abd-Al-Mumin, conquistasse Marrocos e sul da Espanha. Após vinte anos de luta Abd-Al-Mumin governou o enorme império dos Almohadas (Al-Muwahhidun, os que professam a Unidade), que abarcava a África Setentrional e Espanha. Os Almohadas destruíam igrejas e sinagogas, e obrigavam a conversão dos conquistados. (Heschel, *Maimonides*, pp. 12-16 e Orian, *Maimonides...*, pp. 32-33).

Para uma história mais detalhada do Império Almohada ver Mercier, Almoravides et les Almohades d'après les Historiens Arabes, in *Revue Africaine*.

7. Para uma discussão mais ampla do que a que segue ver Hayoun, *Maimonide ou l'Autre Moïse*, capítulo III, pp. 59-80.

8. Goodman, *Readings in Maimonides*, pp. 5-6.

As passagens às quais faz referência Goodman são as seguintes:

Eu agora terminei esta obra de acordo com minha promessa, e desejo fervorosamente que o Altíssimo nos livre de erros. Se alguém descobrir alguma imprecisão neste comentário ou tiver uma explicação melhor para oferecer, permita que minha atenção seja voltada para tal; e permita ser perdoado pelo fato de eu ter trabalhado com maior aplicação que qualquer um que escreveu com o objetivo de ser pago ou obter lucro, e ter trabalhado sob as mais penosas circunstâncias. Pois o céu ordenou que nos exilássemos e vagássemos de um lugar para outro, então fui obrigado a trabalhar neste comentário enquanto viajava pela terra ou cruzava o mar.⁹

Na manhã do Sabat, 4 de Iyyar de 4925 [1165], eu subi a bordo; no Sabat seguinte as ondas tentaram destruir nossas vidas... Em 3 de Sivam, eu cheguei a salvo em Aco, e então fui resgatado da apostasia...¹⁰

Friedländer afirma ser possível inferir destas passagens que Maimônides e sua família não procuraram proteger suas vidas e propriedades por meio da dissimulação, e critica pesadamente aqueles que afirmam conter a *Epístola sobre a Apostasia*, assim como relatos de alguns autores muçulmanos, fortes evidências de que houve um tempo no qual a família de Maimônides professou publicamente a crença islâmica¹¹.

Saindo de Córdoba em 1148, peregrinaram por quase 11 anos pela Espanha e norte da África até estabelecerem-se em Fez, onde chegaram em 1159, já que esta cidade sempre fora um refúgio para os judeus que fugiam de perseguições na Espanha.

9. *Comentário à Mishná*, citado por Friedländer, *The Life of Moses Maimonides, Guide*, pg. xviii.

10. Relato de Maimônides informado por Rabi Eleazar Askari de Safed, extraído de seu livro *Sefer Haderim*, citado por Friedländer, *The Life of Moses Maimonides, Guide*, pg. xviii.

11. Friedländer, *The Life of Moses Maimonides, Guide*, pg. xviii.

Em Fez localizava-se uma das poucas Academias judaicas que ainda estavam em atividade dentro do domínio dos Almohadas. A Academia era dirigida por Rabi Juda ha-Cohen Ibn Soussan, um grande talmudista, e este deve ter sido um dos motivos pelos quais o pai de Maimônides se instalou nesta cidade, visto que sua biblioteca havia ficado em Córdoba e seus filhos precisavam concluir os estudos.

Dada a relativa calma que encontraram em Fez, permaneceram aí cinco anos. Maimônides concluiu seus estudos talmúdicos e iniciou os de medicina, mantendo contato com os estudiosos muçulmanos tolerantes e estudando sua filosofia.

Mas a relativa calma termina com a volta das perseguições e com a execução de Ibn Soussan, ao se negar a converter-se. Seguiram em 1165 os Maimom para Aco (cidade litorânea do atual Israel), de onde saíram devido às crescentes perseguições. Dirigiram-se para Alexandria e depois Fostat (parte velha do Cairo). Nela Maimônides estabeleceu definitivamente sua residência.

Seis meses após sua chegada, seu pai morre. O irmão assume o comando da família e, comerciando jóias, sustenta Maimônides para que ele possa se dedicar aos estudos e ao ensino da Torá. Mas em 1169 seu irmão morre, quando o navio no qual viajava naufraga nas costas da Índia, levando consigo todos os bens da família. Tendo de sustentar sua família e a de seu irmão, entre sua liderança na comunidade do Egito e suas aulas sobre a Torá e conservando-se fiel à lei que proíbe que se receba pelo ensino da Torá, passa a exercer a profissão de médico.

Em 1171 ele é médico de Qadi Al-Fadil, vizir e chefe da justiça, pessoa extremamente importante por ajudar Saladino (que passou a ser o soberano do Egito ao morrer o último descendente da dinastia fatimida¹²) a introduzir as

12. Dinastia fundada por 'Ubaiyadullah em 910 na Tunísia. Ele alegava ser filho de Fátima e Ali, respectivamente, filha e primo do profeta Mohammed. Proclamou-se califa, ou seja, sucessor do

reformas necessárias no âmbito fiscal e militar de modo a manter suas fronteiras após o fim da dinastia fatimida. Pouco depois Saladino nomeia-o também médico de seu filho mais velho, Al-Afdal. Em 1187 é nomeado médico da corte e recebe o cargo de *nagid*¹³.

Maimônides escreve uma carta a Samuel Ibn-Tibon (tradutor de suas obras para o hebraico), dizendo-lhe como era sua vida neste período:

Eu resido em Mir (Fostat) e o sultão mora em Kahira (Cairo); estes dois lugares estão a dois dias de Shabat de distância um do outro [aproximadamente dois quilômetros e meio]. Minhas obrigações para com o sultão são muito pesadas. Eu sou obrigado a visitá-lo todos os dias, de manhã cedo; e quando ele ou algum de seus filhos ou algum integrante de seu harém fica indisposto, eu não me atrevo a deixar Cairo e tenho de ficar durante a maior parte do dia no palácio [...]. Via de regra, vou para Cairo bem cedo, e mesmo que não aconteça nada de inusitado, não retorno a Fostat até a tarde... Encontro a ante-sala repleta de pessoas, tanto judeus como gentios, nobres e pessoas comuns, juizes e oficiais, amigos e inimigos - uma variada multidão que aguarda meu retorno.

Desmonto de meu animal, lavo as mãos, vou ao encontro de meus pacientes e peço-lhes paciência comigo enquanto faço uma refeição ligeira... Pacientes entram e saem até o anoitecer e às vezes mesmo, [...] até duas horas ou mais adentrando-se na noite. Eu converso com eles e receito enquanto deitado, de pura exaustão, e, quando anoitece, estou tão cansado que mal posso falar.¹⁴

profeta. Recrutou soldados e no meio século seguinte sua família formou uma dinastia estável. Em 968 ocupou o Egito, e dali estendeu seus domínios pela Arábia Ocidental e interior da Síria. (Hourani, *Uma História dos Povos Árabes*, pp. 44, 58-59)

13 . *Nagid* era a designação política do chefe da comunidade judia. No Egito, onde Maimônides residia, sua influência era considerável na vida política, pois representava oficialmente todo judeu, não importando a facção. Era autorizado a julgar qualquer integrante da comunidade judia por delitos comerciais, civis e criminais, e inspecionava o cumprimento das leis por parte dessa comunidade. Nomeava encarregados e gerentes, e funcionários religiosos como cantores, rabinos, escribas e administradores de sinagogas. A ele também cabia a arrecadação de impostos dos cidadãos judeus.

O cargo de Nagid existiu no Egito do século X ao XVI. (Orian, *Maimônides*, pp. 118-119).

14. Maimônides, *Epístolas*, pp. 44-45.

Quando Saladino morre, em 1193, Al-Afdal passa a ser o soberano, e Maimônides, seu médico e da corte. Maimônides permaneceu nesse cargo até o final de sua vida, em 1204. Foi enterrado segundo desejo seu em Tiberíades, na Terra Santa.

ANEXO SEGUNDO

OBRAS DE MAIMÔNIDES

Aos vinte e três anos Maimônides escreve, em árabe, um tratado sobre o calendário judaico, em hebraico *Ma'amar ha-'ibbur*, sendo esta sua primeira obra. Tal tratado foi escrito não se sabe ao certo se na Espanha ou na África¹ e elaborado, segundo o autor, a pedido de um amigo, o qual deixa anônimo. O assunto da obra - as principais questões da determinação do calendário judaico - era considerado complexo por envolver um profundo conhecimento de matemática². Segundo Hayon, neste tratado "o autor explica o mais simplesmente possível os princípios do calendário judeu"³.

Provavelmente na mesma época, produziu em árabe uma obra explicando termos da lógica, *Makalah fi-Sina'at al-Mantik*, *Tratado de Lógica*, em hebraico *Millot Hygayon*. Maimônides nos dá uma idéia de seu conteúdo na conclusão:

Todos os capítulos deste tratado são quatorze. Todos os termos explicados nestes capítulos são cento e setenta e cinco; e são os termos mais gerais usados na lógica. Alguns deles são termos técnicos usados na física, teologia e ciência política.⁴

Em 1158, durante sua fuga pela Espanha, inicia a redação do *Comentário sobre a Mishná*, (*Kitab al-Siraj* em árabe e *Sefer há-Maor*, *Livro da Luz*, em hebraico)

1. Onde Maimônides escreveu suas obras e seu como ele o indica nelas ver Blau, 'At Our Place in Al-Andalus', 'At Our Place in the Maghreb', in *Perspectives on Maimonides*.

2. Friedländer, *The Life of Moses Maimonides*, *Guide*, pg. xvi.

3. Hayon, *Maimonide*, pg. 14.

4. Maimonides, *Treatise*, pg. 65. Sobre esta obra ver Kraemer, *Maimonides on the Philosophic Sciences in His Treatise on the Art of Logic*, in *Perspectives on Maimonides* e Weiss, *On The Scope of Maimonides' Logic*, or, *What Joseph Knew*, in *A Straight Path*, *Essays in Honor of Arthur Hyman*. Há uma tradução recente do *Tratado* em francês, cf. Bibliografia.

5. Mishná (estudo, doutrina) é o segundo texto da Lei Judaica depois do Pentateuco. Foi compilada por Juda ha-Nasi (135-220) e corresponde à Lei Oral. (*Enciclopédia Judaica*, vol. 3). "[Nela] foram conservadas as controvérsias e não as regras obrigatórias, por que mesmo uma opinião minoritária poderia, no futuro, tornar-se obrigatória. As decisões foram tomadas pela maioria, devido a razões de ordem prática, mas isto não significou que as opiniões rejeitadas carecessem de justificação. No futuro, poderia surgir uma situação na qual a pessoa designada para tomar uma decisão tivesse de se referir a uma opinião minoritária, para atender às necessidades do caso." (Judá bem Ilai - séc. II - citado por Falk, *O direito Talmúdico*, pg. 19.)

obra concluída sete anos depois na África. O propósito e o plano desta obra é definido pelo autor na introdução:

Eu então me decidi a compor uma obra extremamente útil sobre a *Mishná* [...]. O que me levou a compor esta obra foi a seguinte consideração: eu vi que a *Guemará*⁶ informa-nos de matérias pertinentes à *Mishná* que são absolutamente impossíveis para alguém discernir apenas por meio de deduções lógicas a partir da *Mishná*. Ela [*Guemará*] introduz informações preliminares, afirmações, “Esta doutrina (*mishná*) é evidente por tal e tal conceito que está sob questão”; “Esta doutrina (*mishná*) carece de palavras, e devem ser acrescidas”, ou “Esta doutrina (*mishná*) é de fulano, cuja opinião é esta:...” etc. Além disso, ela soma [palavras] às palavras da *Mishná*, apaga algumas, e encobre os motivos fundamentais da *Mishná*. Assim, eu proponho uma obra para explicar a *Mishná*, a qual, quando completada, ofereceria quatro serviços essenciais:

(1) Que apresente um acurado esclarecimento da *Mishná* e explique o significado de suas palavras. Pois, se você perguntasse a algum dos grandes *Geonim*⁷ pela explicação de uma determinada lei de uma doutrina (*mishná*), ele seria incapaz de lhe dizer algo a menos que ele conhecesse a *Guemará* desta doutrina (*mishná*) de memória. Ou então, ele lhe diria: “Eu lhe mostrarei o que a *Guemará* diz sobre isto”. Agora, nenhum homem tem a habilidade de conhecer toda a *Guemará* de memória - e certamente não quando uma lei *Mishnaica* em questão toma quatro ou cinco páginas de explicação da *Guemará*. O entendimento de uma matéria é dependente do de uma outra, e tantas mudanças, desafios e réplicas são trazidos, que apenas um homem verdadeiramente versado na análise pode discernir uma lei claramente definida da explicação da *Guemará* de

6. *Guemará* e *Mishná*, juntas, formam o *Talmud*. A *Guemará* é um comentário à *Mishná* ou um suplemento dela. (*Enciclopédia Judaica*, vol. 3, verbete “Talmud”, pp. 1142-45)

7. *Geonim*, plural de *Gaon*. Líderes espirituais, muitas vezes exercendo poder temporal, da comunidade judia da Babilônia no período pós-talmúdico (sec. VI a XI). Dirigiam as duas principais academias, Sura e Pumbedita, e sua influência estendeu-se, na maior parte desse período, a todo o mundo judeu. O título *Gaon* (eminência, orgulho) deriva de sua função de *resh matifta geon Yaakov* (diretor da academia que é o orgulho de Jacó). A influência dos últimos *geonim* (sec. XI) foi basicamente local, visto que os centros judaicos já haviam desenvolvido lideranças locais. Após a morte de Abiatar (1109) o gaonato desintegrou-se. Embora a literatura gaônica se dedicasse principalmente ao campo da *halachah* (Lei Oral), muitos contribuíram para o esclarecimento da linguagem do *Talmud*, para o desenvolvimento da liturgia, da exegese bíblica e da filosofia religiosa. (*Enciclopédia Judaica*, vol. 2, verbete “gaon”, pg. 513)

uma doutrina (*mishná*). Se isto é assim, o que pode alguém fazer com uma lei não totalmente explicada e da qual uma decisão final não pode ser alcançada sem um estudo profundo de dois ou três *masekhetot*⁸ inteiros?

(2) A segunda vantagem da obra é que ela registrará as decisões finais; eu explicitamente direi de acordo com qual opinião cada lei é finalmente decidida.

(3) A terceira vantagem é a de servir como um guia para qualquer iniciante na análise do conhecimento. Por isso, ele escolherá um método minucioso de análise de proposições e, acompanhado pelas necessárias informações externas que eu fornecerei, ele será capaz de aplicar esse sistema de análise à *Mishná*, e por meio disso será como alguém cuja mente incorporou toda a *Guemará* [...].

(4) A quarta vantagem é a de servir a quem quer que já tenha percorrido o *Talmud* como uma forma de reter as informações que tenha aprendido; o que quer que ele tenha lido ficará perfeitamente claro em sua mente e ele se tornará fluente em sua *Mishná* e sua *Guemará*.

Visualizando tal projeto, eu continuei a fortalecer-me em realizar minha proposta. Meu objetivo principal nesta obra é aclarar a *Mishná* de acordo com as explicações da *Guemará*, e compilar destas apenas as interpretações genuínas, abandonando aquelas explicações que a *Guemará* definitivamente rejeita. Eu revelarei as causas e razões que levaram o desacordo aos porta-vozes em algumas das divergências e o acordo àquelas opiniões que decidem a lei, como é explicada na *Guemará*. E eu serei breve em minhas palavras de forma a não confundir o leitor, pois nosso comentário não tem a intenção de instruir pedras, mas de informar àqueles que têm mente para entender.⁹

Nesta obra os comentários são concisos, alongando-se apenas quando a questão envolve ética, princípios teológicos, matemática e astronomia. Nela Maimônides estabelece o credo judaico, que tornou-se ponto de partida obrigatório de todas as tentativas de erigir uma dogmática judaica.

8. *Masekhet*, nome dado aos tratados da *Mishná* ou do *Talmud*. Estes dois últimos dividem-se em: ordens (*sedarim*, lit. livros), tratados (*masekhetot*), capítulos e parágrafos (*mishnaiot*). (*Enciclopédia Judaica*, vol. 3, verbete "masekhet", pg. 839)

9. Maimonides, *Introduction to the Talmud*, pp. 181-182.

O sucesso que o *Comentário sobre a Mishná* alcançou fez com que o autor se encorajasse a preparar outra obra: *Sefer ha-Mitzvot*, o *Livro dos Preceitos*. Apesar do *Comentário* ser uma obra introdutória, para que pudesse ser utilizada satisfatoriamente o leitor teria de saber como se orientar no interior da *Mishná*, que era de difícil consulta; daí a principal função do *Livro dos Preceitos* ser de rápida consulta e sem duplas possibilidades: todas as leis são objetivas. Ele recolheu dos tratados, cartas, livros, comentários e da Lei Oral os preceitos que deveriam orientar a vida de um judeu e contemporizou-os, já que muitos deles eram extremamente antigos. Segundo Maimônides, esta compilação não tinha a pretensão de resolver questões, mas sim a de levar àqueles que por qualquer motivo estivessem afastados do conhecimento das Leis, orientação moral, religiosa e social. Os preceitos são no total 613, sendo 248 positivos ("tu deves...") e 365 negativos ("tu não deves...").

Podemos dizer que este trabalho ao preparar uma obra fechada, com ordenamentos objetivos, deve-se ao conhecimento do autor a respeito das condições de vida que possuíam os judeus espalhados pelo mundo, por ter recebido destes centenas de cartas devido à sua posição e relevância; as cartas, às quais voltaremos a nos referir, versavam sobre os mais variados assuntos, mas basicamente pediam conselhos sobre como agir, quer com relação a alguma situação não prevista nas Leis, quer para resolver problemas locais. O *Livro dos Preceitos* também foi preparado à guisa de introdução para sua principal obra teológica: *Mishné Torah*.

Mishné Torah ou *Yad ha-hazakah* (*Mão Forte*) é a única obra escrita por Maimônides em hebraico, composta de 14 Livros e uma Introdução. Foram precisos dez anos (1170-1180) para compilá-la, sendo que havia originalmente sido concebida para "poupá-lo da lenta procura na literatura talmúdica"¹⁰. A obra encontrou oposição mas, copiada por escribas, espalhou-se pelo mundo todo,

10. Sarat, *A History of Jewish Philosophy...*, pg. 166.

conquistando sábios, rabinos, juizes e estudiosos, e sendo adotada por várias comunidades como código. Foi com ela que começaram a aparecer os opositores de RaMbaM: ele era atacado por não indicar as fontes dos preceitos e por colocar-se no lugar de juiz, sendo até por alguns considerado herege. Deixemos o próprio Maimônides explicar o que aspirava com sua estrutura didática:

Em nossos dias, intensificaram-se as vicissitudes e as aflições mais severas e todos sentem a pressão de tempos difíceis. O conhecimento dos nossos sábios desapareceu; a compreensão dos nossos homens prudentes está destruída. Diante disso, os comentários dos *gemonim* e as suas compilações de leis e respostas, as quais tomaram o cuidado de esclarecer, tornaram-se em nossos dias de difícil compreensão, de modo que apenas alguns indivíduos compreendem-nos apropriadamente. Não se torna necessário acrescentar que este é o nosso caso com relação ao próprio *Talmud* - quer o Babilônico quer o de Jerusalém -, à *Sifrá*¹¹, ao *Sifre*¹², e à *Tosefta*¹³, os quais exigem para sua compreensão uma mente ampla, uma alma sábia e um estudo que requer um tempo considerável [...].

Sob estas premissas, eu, Moisés, filho de Maimon, o Sefaradita, pus-me em movimento, cingido de coragem e com a ajuda de De-s, seja Ele abençoado; atentamente estudei todas estas obras literárias, com o objetivo de escrever um livro que as esclareça com relação ao que é permitido e proibido, puro ou impuro, e às outras normas da Torá - tudo em linguagem clara e texto resumido, de modo que, assim, a Lei Oral, em sua íntegra, possa tornar-se sistematicamente conhecida de todos, sem citar argumentos, respostas, dificuldades ou diferentes pontos de vista, nem contrapondo afirmação a outra que a contradiga, mas consistindo de declarações claras e

11. *Sifrá*, (em aramaico, livro): exposições de novos significados nas Escrituras (*midrash*), além do literal, relativos à Lei Oral do Levítico; também conhecido como *Torat Kohanim* (Lei dos Sacerdotes). É produto da escola do Rabino Akiva (40-135) e reflete os pontos de vista do discípulo de Akiva, o Rabino Judá. (*Enciclopédia Judaica*, vol. 3, verbete “sifrá”, pg. 1094)

12. *Sifre*, (em aramaico, livros): exposições de novos significados nas Escrituras (*midrash*) sobre Números e Deuteronômio. A parte relativa a Números é basicamente Lei Oral. A seção do Deuteronômio é em sua maior parte Lei Escrita. Quase toda esta obra tem origem na escola do Rabino Ismael, contemporâneo do Rabino Akiva e seu oponente. Os comentários à parte estritamente legal do Deuteronômio provêm da Escola de Akiva. (*Enciclopédia Judaica*, vol. 3, verbete “sifre”, 1094)

13. *Tosefta*: suplemento da *Mishná*. Ainda se especula sobre sua origem, podendo ser a versão palestinese da *Mishná*. (*Enciclopédia Judaica*, vol. 3, verbete “tosefta”, pg. 1166)

convincentes, e de acordo com conclusões retiradas de todas essas compilações e comentários que têm aparecido desde os tempos do Rabeino ha-Kadosh até o presente. Objetivei, com este livro, que todas as normas sejam acessíveis a jovens e velhos, quer pertençam aos preceitos toraicos ou às ordenações estabelecidas por sábios ou profetas, de modo que nenhuma outra obra seja necessária para definir qualquer uma das Leis do Povo de Israel, e que este livro possa servir de compêndio da Lei Oral em sua íntegra, incluindo as ordenações, costumes e decretos instituídos desde os dias de Moshé Rabinu até a compilação do *Talmud*, conforme nos foi explicado pelos *gueonim*, em todas as obras por eles compostas, desde a compilação do *Talmud*. Portanto, eu dei a esta obra o título de *Mishné Torah*, pela razão de que uma pessoa que leia a lei escrita, e depois esta recopilação, saberá dela a íntegra da Lei Oral, sem precisar consultar ou estudar outro livro qualquer.

Procurei organizar este compêndio nas divisões das Leis, segundo os seus vários tópicos. Estas divisões são distribuídas em capítulos agrupados segundo o tema central. Cada capítulo é subdividido em parágrafos menores, para que possam ser sistematicamente memorizados. Entre essas leis nos vários tópicos, algumas consistem de normas com referência a um simples preceito bíblico. Seria este o caso quando tal preceito for rico em matéria tradicional e formar um tópico por si só. Algumas dessas leis formam tópicos ricos em jurisprudências e tradições e formam itens separados. Outras seções incluem normas referentes a diversos preceitos, quando todos esses pertencem a um mesmo tópico. A obra segue a ordem de tópicos e não está planejada segundo o número de preceitos, conforme será explicado ao leitor.¹⁴

Com a difusão de seus trabalhos o autor passou a receber muitas cartas, e algumas das respostas a elas ficaram famosas visto que desenvolviam questões apenas mencionadas nas obras. A troca de correspondência foi uma característica muito peculiar da vida judaica medieval, e recebeu o nome de Literatura de Resposta. Passou a ser mais usual a partir do século VIII, quando os judeus do mundo muçulmano se correspondiam com as academias talmúdicas da Babilônia para informação e orientação.

14. Maimônides, *Mishné Torá: O Livro da Sabedoria*, pp. 29-31.

Questionavam estas academias sobre questões legais, interpretação de passagens do *Talmud*, problemas teológicos e históricos, assuntos correntes, comportamento e táticas corretivas. O resultado desta correspondência deu origem à Literatura de Resposta... Importante por si mesma e por seu valor histórico, tal literatura marca o princípio de um tipo de correspondência culta entre indivíduos e comunidades que perdura até nossos dias.¹⁵

Entre os séculos IX e XI, as comunidades judaicas mantiveram um contato mais íntimo entre si. Babilônia e Palestina, centros vitais de tradição rabínica, estiveram dentro do Império Muçulmano. Dado que a capital foi a cidade de Bagdad, a instrução rabínica se transmitia rápida e constantemente para os núcleos judeus, da mesma forma que dúvidas destas comunidades eram facilmente transmitidas para outros centros.

Em 1165 Maimônides elabora a *Epístola sobre a Apostasia (Igeret ha-Schemad ou Maamar Kidush ha-Schem, Tratado sobre a Santificação do Nome)*, sua primeira carta, em resposta à pergunta sobre constituir idolatria o culto forçado ao Islã. Nela, declara que um judeu não precisa ir até o último sacrifício, ou seja, cometer suicídio, a menos que seja forçado a adorar ídolos ou a cometer assassinato ou incesto, e que o culto forçado não constitui idolatria.¹⁶

Uma de suas cartas mais importantes é a *Carta aos Judeus do Iêmen*¹⁷ (*Igeret Teman* ou *Petach Tikvá*), escrita em 1171. Nesta responde a um rabino do Iêmen, Rabi Iaacov ben Natanael Al-Faiumi, que descreve a situação de sua comunidade: alguns judeus eram forçados à apostasia, alguns criam que certas passagens bíblicas aludiam à missão do profeta Mohammed e outros seguiam

15. Halkin, *La época judéo-islámica*, pg. 15.

16. A carta encontra-se em Halkin, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, pp. 13-90. Vale notar que o culto forçado ao Islã era aceitável, mas para Maimônides o culto forçado ao cristianismo era idolatria, visto que os cristãos adoram santos e seu Deus é trino.

17. A carta e uma longa discussão encontra-se em Halkin, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, pp. 91-208.

Ver também Niewöhner, *Are the Founders of Religion Impostors?*, in *Maimonides and Philosophy*.

alguém que se declarava messias. Al-Fayyumi solicita uma explicação para o sofrimento daqueles judeus, pede orientação para como responder a um convertido que afirma ter a Torá previsto a vinda do profeta Mohammed e pergunta se a vinda do Messias pode ser prevista pela astrologia. Maimônides respondeu longamente a essas perguntas, em árabe, a língua da região. Segundo Friedländer¹⁸, a resposta não corresponde ao nível intelectual que usualmente emprega; nesta carta tenta igualar-se ao nível do destinatário, "não sendo surpreendente que a carta contenha observações e interpretações que não podem ser conciliadas com o método filosófico e lógico através do qual todos os outros trabalhos de Maimônides são distinguidos"¹⁹. Na resposta Maimônides chega a prever a vinda do Messias²⁰ baseado numa velha tradição bíblica²¹.

Em 1189 escreve o *Tratado sobre a Ressurreição* (*Magala fi Tebiyyat ha-Metim*), após receber uma carta da comunidade do Iêmem informando-lhe que lá estavam negando a ressurreição dos mortos baseados em seus próprios escritos. Como no *Comentário à Mishná* e no *Mishné Torá* havia analisado brevemente o assunto, e atendendo ao remetente da carta que pedia uma solução para o problema, elabora o *Tratado*.

Em 1194 escreve a *Carta aos Rabis de Marselha* (*Iggeret le-Hakbmei Derom Tzarfat*), onde questiona e nega a legalidade e a verdade da astrologia.²²

18. Friedländer, *The Life of Moses Maimonides, Guide*, pg. xx.

19. Friedländer, *The Life of Moses Maimonides, Guide*, pg. xx.

20. Sobre o messianismo ver Falbel, Maimônides e o Messianismo Judaico Medieval, in *Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica (SBPH)* e Ravitzky, "To the Utmost of Human Capacity": Maimonides on the Days of the Messiah, in *Perspectives on Maimonides*.

21. Para Friedländer, tal passagem não pode ser atribuída a Maimônides. Talvez, segundo ele, tenha sido adicionada por algum tradutor. (Friedländer, *The Life of Moses Maimonides, Guide*, pg. xx)

22. Uma íntegra da carta pode ser encontrada em Guinzburg, *Do Estudo e da Oração*, pp. 460-469. A respeito da posição de Maimônides contra a astrologia ver Langermann, Maimonides' Repudiation of Astrology, in *Maimonidean Studies Vol. 2* e Langermann, The "True Perplexity": The *Guide of the Perplexed*, Part II, Chapter 24, in *Perspectives on Maimonides*, no qual o autor discute se, para Maimônides, a verdadeira configuração dos céu pode ser conhecida.

Ver também Soares, *Astrologia versus Astronomia no século XII: A Posição Maimonidiana* (Dissertação de Mestrado, Unesp, 1996)

As cartas acima citadas são consideradas as mais importantes, mas escreveu dezenas de outras sobre os mais variados assuntos (principalmente sobre Medicina)²³ e algumas outras obras, que se perderam. A ele também foram atribuídas muitas obras apócrifas²⁴.

Finalmente, entre 1187 e 1190, Maimônides elabora o *Guia dos Perplexos*, sua principal obra filosófica e seu último escrito.

23. Maimonides, *Medical Writings*, 6 volumes, trans. and notes Fred Rosner, The Maimonides Research Institute, Israel, 1989.

24. Rosner (Ed.), *The Existence and Unity of God: Three Treatises Attributed to Moses Maimonides*, 1990. Ver também Levy-Reuben, The "Tractatus de Causis et Indiciis Morborum" Attributed to Maimonides, in *Studies in the History and Method of Science*.

BIBLIOGRAFIA

- Maïmonide**, Moïse; *Le Guide des Égarés*, trad. Salomon Munk, Collection "Les Dix Paroles", Verdier, Paris, 1979.
- Maïmonide**, Moïse; *Le Livre de la Connaissance*, trad. et notes V. Nikiprowetzky et A. Zaoui, Quadrige/Puf, Paris, 1961.
- Maïmonide**, Moïse; *Le Traité des Huit Chapitres*, trad. Jules Wolf, in *Le Guide des Égarés*, trad. Salomon Munk, Collection "Les Dix Paroles", Verdier, Paris, 1979.
- Maimônides**; *Comentário da Mishná*, trad. Alice Frank, Ed. Maayanot, S. Paulo, 1993.
- Maimônides**; *Epístolas*, trad. de Alice Frank, Maayanot, São Paulo, 1993.
- Maimonides**; *Guia de Descarriados*, trad. de Fernando Valera, Editorial Barath, Madrid, 1988.
- Maimonides**; *Guia de los Perplexos*, 3 Volumes, trad. da versão francesa de Munk para o casteliano por Leon Dujovne, com notas, Editorial Sigal, Buenos Aires, 1955.
- Maimonides**; *Guia de Perplejos*, trad. de David Gonzalo, Editora Nacional, Madrid, 1983.
- Maïmonides**; *Le Guide des Égarés: Traité de Théologie et Philosophie*, trad. S. Munk, Chez A. Frank, Paris (temos apenas os volumes 1, de 1865, e 3, de 1866).
- Maimonides**; *Introduction to the Talmud: a Translation of the Rambam's Introduction to his Commentary on the Mishna*, trad. Zvi Lampel, Judaica Press, New York, 1987.
- Maimonides**; *Letter on Astrology*, trad. Ralph Lerner, in *Medieval Politic Philosophy: A Sourcebook*, Toronto, The Free Press of Glencoe, Collielo Macillar, 1963: 227-236.
- Maimônides**; *Mishné Torá: O Livro da Sabedoria*, trad. Rabino Yaacov I. Blumenfeld, Imago, Rio de Janeiro, 1992.
- Maimonides**; *Mishneh Tora*, Hebrew Publishing Company, trad. by Philip Birnbaum, 1989.
- Maimônides**; *Os Oito Capítulos*, trad. Alice Frank, Ed. Maayanot, S. Paulo, 1993.
- Maimonides**; *The Epistle on Martyrdom*, trans. and notes Abraham Halkin, in *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, The Jewish Publications Society of America, Philadelphia, 1985: 13-90.
- Maimonides**; *The Epistle to Yemen*, trans. and notes Abraham Halkin, in *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, The Jewish Publications Society of America, Philadelphia, 1985: 91-208.
- Maimonides**; *The Essay on Resurrection*, trans. and notes Abraham Halkin, in *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, The Jewish Publications Society of America, Philadelphia, 1985: 209-292.

- Maimonides;** *The Guide for the Perplexed* (selections from books I, II and III), trans. Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, in *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Toronto, The Free Press of Glencoe, Colliello Macillar, 1963: 191-226.
- Maimonides;** *The Guide for the Perplexed* (selections from books I, II and III), trans. Chaim Rabim from arabic, Hacket Publishing Company, Indianapolis, 1994.
- Maimonides;** *The Guide for the Perplexed*, trad. de M. Friedländer, Dover Publications, New York, 1956.
- Maimonides;** *The Guide of the Perplexed*, trad. de Shlomo Pines, Introd. by Slomo Pines and Leo Strauss, University of Chicago Press, 2 vol, 1974.
- Maimônides;** *Tratado sobre a Ressurreição*, trad. de Alice Frank, Maayanot, São Paulo, 1993.
- Maimonides;** *Treatise on Logic*, trans. by Israel Efros, American Academy for Jewish Research, New York, 1938.
- Maïmonide,** *Traité de Logique*, trad., présentation et notes par Rémi Brague, Éditions Desclée de Brouwer, 1996. (Inclui texto original em árabe-hebraico).
- Maimonides;** *Treatise on the Unity of God*, in *The Existence and Unity of God: Three Treatises Attributed to Moses Maimonides Translated and Annotated from the Hebrew Editions*, ed. Fred Rosner, Jason Aronson Incorporated, London, 1990.

FONTES PRIMÁRIAS

- Abravanel,** Isaac; *Principles of Faith (Rosh Amanah)*, trans. Menachem M. Kellner, The Littman Library of Jewish Civilization, London, 1996.
- Al-Fababi,** *Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, trad. F. W. Zimmermann, Oxford University Press, 1991.
- Al-Ghazali,** *On the Ninety-Nine Beautiful Names of God*, trans. and notes David B. Burrell and Nazih Daher, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1995.
- Anônimo;** *L'Esprit de Grâce: Introduction à la Philosophie de Maïmonide*, trad. Éric Smilévitch, Collection "Les Dix Paroles", Verdier, 1994.
- Aquino,** Tomás de; *Suma Contra os Gentios*, trad. D. Odilão Moura O. S. B., 2 volumes, Universidade de Caxias do Sul, Sulina Editora, 1990.
- Aristotle,** *The Complete Works*, The Revised Oxford Translation, Ed. Jonathan Barnes, 2 volumes, Bollingen Series LXXI.2, Princeton University Press, 1991.

- Aristóteles**, *Tópicos*, in *Aristóteles vol. I*, col. Os Pensadores, trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, Abril Cultural, São Paulo, 1978.
- Aristoteles**, *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, edição trilingüe, 2a. edição, Editorial Gredos, Madrid, 1987.
- Aristote**, *Organon*, (I – *Categories*, II- *De Interpretatione*), trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.
- Averroes**, *The Incoherence of the Incoherence* (tahafut al-tahafut), 2 volumes, trad. Simon Van Den Bergh, Oxford University Press, Oxford, 1954.
- Avicena**, *A Origem e o Retorno* (al-Mabda wa al-Ma'ad), Tratado I, 2 volumes, trad., introd. e notas Jamil Ibrahim Iskandar, 1997 (Tese de Doutorado, Unicamp).
- Avicenne**, *Le Livre de Science* (I- Logique et Methaphysique, II- Science, Naturelle, Mathematiques), trad. M. Achena et H. Massé, 10^a. édition revue et corrigée, Les Belles Lettres/Unesco, Paris, 1986.
- Haleví**, Yehudá; *El Cuçari*, trad. Lázaro Schallman, Editorial S. Sigal, Buenos Aires, 1958.
- Ibn Khaldun**, *Os Prolegômenos ou Filosofia Social (Al-Muqaddima)*, trad. do árabe e notas por José Khoury e Angelina B. Khoury, três volumes, Editora Comercial Safady, Instituto Brasileiro de Filosofia, São Paulo, 1960.
- Nahmanide** (Rabbi Moise ben Nahman); *La Dispute de Barcelone*, trad. Éric Smilévitch e Luc Ferrier, Collection "Les Dix Paroles", Éditions Verdier, Paris, 1984.
- Ibn Pakuda**, *Doctrina de los Deberes de los Corazones*, trad. Leon Dujovne, Editorial S. Sigal, Buenos Aires, 1958.
- Ibn Rushd**, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Book Lam, trad. Charles Genequand, E. J. Brill, Leiden, 1986.
- S'adya Gaon**, *Libro de las Crencias y de las Doctrinas*, trad. Leon Dujovne, Editorial S. Sigal, Buenos Aires, 1958.

FONTES SECUNDÁRIAS

- Abed**, Shukri B.; *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*, State University of New York Press, New York, 1991.
- Altmann**, A.; *Essence and Existence in Maimonides*, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988: 148-165.

- Bem-Sasson**, Menahem; Maimonides in Egypt: The First Stage, in *Maimonidean Studies Vol. 2*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1991: 3-30.
- Benor**, Ehud; *Worship of the Hearth: A Study of Maimonide's Philosophy of Religion*, State University of New York Press, New York, 1995.
- Berman**, L. V.; Maimonides, the Disciple of Al-Farabi, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988: 195-214.
- Berman**, Lawrence V.; Medieval Jewish Religious Philosophy, in *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies*, Ktav Publishing House, New York, 1976: 231-265.
- Berman**, Lawrence V.; The Ethical Views of Maimonides within the Context of Islamicate Civilization, in *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, edited by Joel L. Kraemer, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford University Press, London, 1996: 13-32.
- Bland**, Kalman P.; Medieval Jewish Aesthetics: Maimonides, Body and Scripture in Profiat Duran, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 54, no. 4, 1993: 533-559.
- Blau**, Joshua; 'At Our Place in Al-Andalus', 'At Our Place in the Maghreb', in *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, edited by Joel L. Kraemer, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford University Press, London, 1996: 293-294.
- Bleich**, J. David; Divine Unity in Maimonides, the Tosafists and Me'iri, in *Neoplatonism and Jewish Thought*, Studies in Neoplatonism v. 7, edited by Lenn E. Goodman, State University of New York Press, Albany, 1992: 237-254.
- Blidstein**, Gerald J.; Holy War in Maimonidean Law, in *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, edited by Joel L. Kraemer, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford University Press, London, 1996: 209-220.
- Blidstein**, Gerald J.; Maimonides' *Taqqanah* Concerning Public Prayer, in *Maimonidean Studies Vol. 3*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1992-93: 3-28.
- Blidstein**, Gerald J.; Where Do We Stand in the Study of Maimonidean Halakhah?, in *Studies in Maimonides*, edited by Isadore Twersky, Harvard University Center for Jewish Studies, Harvard University Press, Cambridge, 1990: 1-30.
- Brague**, Athènes, Jérusalem, La Mecque: l'Interpretation "Musulmane" de la Philosophie Grecque chez Leo Strauss, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3, 1989: 309-336.
- Brague**, Rémi; Leo Strauss et Maimonide, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 246-268.
- Broadie**, Alexander; Maimonides on Negative Attribution, *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 25, 1973-74: 1-11.

- Buijs, J. A.** (ed.); *Maimonides: a Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988.
- Buijs, J. A.**; The Philosophical Character of Maimonides' Guide - A Critique of Strauss' Interpretation, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988: 59-70.
- Burrel, David B.**; *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1986.
- Burrel, David B.**; Why Not Pursue the Metaphor of Artisan and View God's Knowledge as Practical?, in *Neoplatonism and Jewish Thought*, Studies in Neoplatonism v. 7, edited by Lenn E. Goodman, State University of New York Press, Albany, 1992: 207-216.
- Burrell, David B.**; Aquinas's Debt to Maimonides, in *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Essays in Honor of Arthur Hyman, edited by Ruth Link-Salinger, The Catholic University of America Press, Washington, 1988: 37-48.
- Cohen, Mark R.**; The Jews under Islam: from the Rise of Islam to Sabbatai Zevi, in *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies*, Ktav Publishing House, New York, 1976: 169-229.
- Corbin, Henry**; *Historia de la Filosofía Islámica*, Editorial Trotta, Madrid, 1994.
- Craig, W. Lane**; Maimonides' Proof for the Existence of God, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988: 122-147.
- Dan, Joseph**; Ashkenazi Hasidism and the Maimonidean Controversy, in *Maimonidean Studies Vol. 3*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1992-93: 29-48.
- Davidson, Herbert A.**; Maimonides on Metaphysical Knowledge, in *Maimonidean Studies Vol. 3*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1992-93: 49-104.
- Davis, Moshe**; *Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume*, english section, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1953.
- Dobbs-Weinstein, Idit**; *Maimonides and St. Thomas on the Limits of Reason*, State University of New York Press, New York, 1990.
- Dobbs-Weinstein, Idit**; *Maimonides and St. Thomas on the Limits of Reason*, State University of New York Press, New York, 1990.
- Dobbs-Weinstein, Idit**; Matter as Creature and Matter as the Source of Evil: Maimonides and Aquinas, in *Neoplatonism and Jewish Thought*, Studies in

- Neoplatonism v. 7, edited by Lenn E. Goodman, State University of New York Press, Albany, 1992: 217-236.
- Duhem**, Pierre; Salvar os Fenômenos: Ensaio sobre a Noção de Teoria Física de Platão a Galileu, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, suplemento 3, Centro de Lógica, Epistemologia e História de Ciência, Unicamp, Campinas, 1984.
- Edmond**, La 'Lettre sur l'Astrologie' de Moïse Maïmonide, in *Les Temps Modernes*, 34th année, No. 390, Jan. 1979: 1053-1074.
- Efros**, Israel I.; *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*, Columbia University, Oriental Studies number 22, AMS Press, New York, 1954.
- Efros**, Israel; Prophecy, Wisdom, and Apocalypse, in *Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume*, english section, edit. Moshe Davis, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1953: 215-224.
- Ehrenkreutz**, Andrew S.; Saladin's Egypt and Maimonides, in *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, edited by Joel L. Kraemer, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford University Press, London, 1996: 303-308.
- Eichtal**, Gustave d'; Sur le Nom et le Caractère du Dieu d'Israel Iahveh, in *Revue de L'Histoire des Religions*, Annales du Musée Guimet, Ernest Leroux, Paris, Tomo I, 1880: 357-373.
- Falbel**, Nachman; Aristotelismo e a Polêmica Maimonidiana, in *Leopoldianum*, volume XI, no. 32, Dezembro 1984: 59-70
- Falbel**, Nachman.; Maimônides e o Messianismo Judaico Medieval, in *Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica (SBPH): Anais da IV Reunião*, São Paulo, 1985: 153-158.
- Falbel**, Nachman; O Kalam, sua Origem e sua Influência no Pensamento de Saadia B. Josef Gaon Al-Faiyumi, in *Leopoldianum*, vol. XVII, no. 48, Novembro de 1990, pp. 59-88.
- Falk**, Ze'ev W.; *O Direito Talmúdico*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1988.
- Feldman**, Seymour; A Scholastic Misinterpretation of Maimonides' Doctrine of Divine Attributes, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988: 267-283.
- Feldman**, Seymour; Abrabanel on Maimonides' Critique of the Kalam Arguments for Creation, in *Maimonidean Studies Vol. 1*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1990: 5-26.
- Fox**, Marvin; The Doctrine of the Mean in Aristotle and Maimonides, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988: 234-266.

- Frank**, Daniel H.; Anger as a Vice: a Maimonidean Critique of Aristotle's Ethics, in *History of Philosophy Quarterly*, published by North America Philosophical Publications, vol. 7, no. 3, 1990: 269-282.
- Frank**, Issack; Maimonides and Aquinas on Man's Knowledge of God: A Twentieth Century Perspective, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988: 284-306.
- Funkenstein**, Amos; *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, Princeton, 1986.
- Galston**, M.; The Purpose of the Law According to Maimonides, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988: 215-233.
- Gilson**, Étienne; Essência e Existência, in *El Ser y los Filósofos*, capítulo III, Pamplona, EUNSA, 1979: 121-167.
- Gilson**, Étienne; Maimonide et la Philosophie de l'Exode, in *Medieval Studies* 13, 1951: 223-225.
- Goichon**, A.-M.; *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sina*, Desclée de Brouwer, Paris, 1937.
- Goichon**, A.-M.; *La Philosophie de Avicenne et son Influence en Europe Médiévale*, Paris, J. Maisonneuve, 1984.
- Goldman**, Eliezer; Rationality and Revelation in Maimonides' Thought, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 15-23.
- Goodman** (Ed.), Lenn E.; *Neoplatonism and Jewish Thought*, Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern, Vol. 7, State University of New York Press, New York, 1992.
- Goodman**, L. E.; Maimonidean Naturalism, in *Neoplatonism and Jewish Thought*, Studies in Neoplatonism v. 7, edited by Lenn E. Goodman, State University of New York Press, Albany, 1992: 157-194.
- Goodman**, L. E.; Matter and Form as Attributes of God in Maimonides' Philosophy, in *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Essays in Honor of Arthur Hyman, edited by Ruth Link-Salinger, The Catholic University of America Press, Washington, 1988: 86-97.
- Goodman**, Lenn E.; *Rambam, Readings in the Philosophy of Moses Maimonides*, The Viking Press, New York, 1976.
- Gruenwald**, Ithamar; Maimonides' Quest beyond Philosophy and Prophecy, in *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, edited by Joel L. Kraemer, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford University Press, London, 1996: 141-158.

- Guinsburg**, *Do Estudo e da Oração*, Perspectiva, São Paulo, 1968.
- Guttman**, J., *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, Doubleday Anchor Books - Doubleday & Company, New York, 1966.
- Halkin**, Abraham; *La Époque Judeo-Islamica*, in *Grandes Epocas e Ideas del Pueblo Judío*, vol IV, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1965.
- Hartman**, David; *Maimonides Torah and Philosophic Quest*, The Jewish Publications Society, Philadelphia, 1986.
- Harvey**, Steven; A New Islamic Source of the *Guide of the Perplexed*, in *Maimonidean Studies Vol. 2*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1991: 31-60.
- Harvey**, Steven; Maimonides in the Sultan's Palace, in *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, edited by Joel L. Kraemer, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford University Press, London, 1996: 47-76.
- Harvey**, W. Z.; A Third Approach to Maimonides' Cosmology-Prophetology Puzzle, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988: 71-90.
- Harvey**, W. Z.; Ethics and Meta-Ethics, Aesthetics and Meta-Aesthetics in Maimonides, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 131-138.
- Harvey**, Warren Z.; A Portrait of Spinoza as a Maimonidean, in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 19, no. 2, 1981: 151-172.
- Harvey**, Warren Z.; Why Maimonides was not a Mutakallim, in *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, edited by Joel L. Kraemer, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford University Press, London, 1996: 105-114.
- Harvey**, Warren Zev; Crescas Versus Maimonides on Knowledge and Pleasure, in *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Essays in Honor of Arthur Hyman, edited by Ruth Link-Salinger, The Catholic University of America Press, Washington, 1988: 113-123.
- Hayoun**, Maurice-Ruben; *Maïmonide ou l'autre Moïse*, Éditions J.-C. Lattès, Paris, 1994.
- Hayoun**, Maurice-Ruben; *Maïmonide*, col. "que sais-je?", Presses Universitaires de France, Paris, 1987.
- Heschel**, A.J., *Maimonides*, Munichnik Editores, Barcelona, 1984.
- Hourani**, Albert; *Uma História dos Povos Árabes*, Companhia das Letras, São Paulo, 1995.

- Husik, Isaac**, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, Meridian Books, New York, 1960.
- Hyman, Arthur** (ed.); *Maimonidean Studies*, Vol. 1, , The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1990.
- Hyman, Arthur** (ed.); *Maimonidean Studies*, Vol. 2, , The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1991.
- Hyman, Arthur** (ed.); *Maimonidean Studies*, Vol. 3, , The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1992-1993.
- Hyman, Arthur**; From What is One and Simple only What is One and Simple Can Come to Be, in *Neoplatonism and Jewish Thought*, Studies in Neoplatonism v. 7, edited by Lenn E. Goodman, State University of New York Press, Albany, 1992: 111-136.
- Hyman, Arthur**; Interpreting Maimônides, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988: 19-29.
- Hyman, Arthur**; Maimonides on Causality, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 157-172.
- Hyman, Arthur**; Maimonides on Religious Language, in *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, edited by Joel L. Kraemer, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford University Press, London, 1996: 175-194.
- Idel, Moshe**; Maimonides and Kabbalah, in *Studies in Maimonides*, edited by Isadore Twersky, Harvard University Center for Jewish Studies, Harvard University Press, Cambridge, 1990: 31-83.
- Idel, Moshe**; Sitre 'Arayot in Maimonides' Thought, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 79-91.
- Ivry, Alfred L.**; Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response, in *Neoplatonism and Jewish Thought*, Studies in Neoplatonism v. 7, edited by Lenn E. Goodman, State University of New York Press, Albany, 1992: 137-156.
- Ivry, Alfred L.**; Neoplatonic Currents in Maimonides' Thought, in *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, edited by Joel L. Kraemer, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford University Press, London, 1996: 115-140.
- Ivry, Alfred**; Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 139-156.

- Ivry, Alfred;** Providence, Divine Omniscience, and Possibility: The Case of Maimonides, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988: 175-194.
- Jevollela, Massino;** Songe et Prophétie chez Maïmonide et dans la Tradition qui l'inspire, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 173-184.
- Jolivet, Jean;** Aux Origines de l'Ontologie d'Ibn Sina, in *Études sur Avicenne*, dirigées par Jean Jolivet et Roshid Rashed, Coll. Sciences et Philosophie Annales (Etudes et Reprises), Les Belles Lettres, Paris, 1984: 11-28.
- Kallen, Freedom and Authority**, in *Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume*, 1953: 437-456
- Kaplan, A.;** *Princípios de Maimônides: Os Fundamentos da Fé Judaica*, Colel Torá Temimá do Brasil, São Paulo, 1992.
- Kaplan, L.;** Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy, in *Harvard Theological Review*, 70: 3-4, Jul-Oct. 1977.
- Kasher, Hannah;** Is There no Early Stratum in the *Guide of the Perplexed*?, in *Maimonidean Studies Vol. 3*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1992-93: 105-130.
- Katz, Steven T.;** Utterance and Ineffability in Jewish Neoplatonism, in *Neoplatonism and Jewish Thought*, Studies in Neoplatonism v. 7, edited by Lenn E. Goodman, State University of New York Press, Albany, 1992: 279-298.
- Kellner, Menachem;** *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel*, The Littman Library of Jewish Civilization by Oxford University Press, London, 1986.
- Kellner, Menachen;** *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, State University of New York Press, New York, 1991.
- Kellner, Menachen;** *Maimonides on the "Decline of the Generations" and the Nature of Rabbinic Authority*, State University of New York Press, New York, 1996.
- Klein-Braslavy, Sara;** King Solomon and Metaphysical Esotericism According to Maimonides, in *Maimonidean Studies Vol. 1*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1990: 57-86.
- Klein-Braslavy;** The Creation of the World and Maimonides' Interpretation of Gen. i-v, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 65-78.

- Kluxem**, Wolfgang; Maimonides and Latin Scholasticism, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 224-232.
- Kogan**, Barry S.; The Problem of Creation in Late Medieval Jewish Philosophy, in *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Essays in Honor of Arthur Hyman, edited by Ruth Link-Salinger, The Catholic University of America Press, Washington, 1988: 159-173.
- Kraemer**, Joel L. (ed.); *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, The Littman Library of Jewish Civilization by Oxford University Press, London, 1996.
- Kraemer**, Joel L.; Maimonides on the Philosophic Sciences in His *Treatise on the Art of Logic*, in *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, edited by Joel L. Kraemer, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford University Press, London, 1996: 77-104.
- Kreisel**, Howard; Judah Halevi's Influence on Maimonides: A Preliminary Appraisal, in *Maimonidean Studies Vol. 2*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1991: 95-122.
- Lamm**, Norman; Maimonides on the Love of God, in *Maimonidean Studies Vol. 3*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1992-93: 131-142.
- Langermann**, Tzvi; The "True Perplexity": The *Guide of the Perplexed*, Part II, Chapter 24, in *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, edited by Joel L. Kraemer, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford University Press, London, 1996: 159-174.
- Langermann**, Y. Tzvi; Maimonides' Repudiation of Astrology, in *Maimonidean Studies Vol. 2*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1991: 123-158.
- Lasker**, Daniel J.; Maimonides' Influence on Karaite Theories of Prophecy and Law, in *Maimonidean Studies Vol. 1*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1990: 99-116.
- Leibowitz**, Y.; *The Faith of Maimonides*, Adama Books, New York, 1987.
- Lerner**, Ralph; Maimonides' Governance of the Solitary, in *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, edited by Joel L. Kraemer, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford University Press, London, 1996: 33-46.
- Levinger**, Jacob; Was Maimonides "Rais al-Yahud" in Egypt?, in *Studies in Maimonides*, edited by Isadore Twersky, Harvard University Center for Jewish Studies, Harvard University Press, Cambridge, 1990: 83-94.

- Levinson, J.;** The Particularisation of Attributes, in *Australasian Journal Of Philosophy*, published by The Australasian Association of Philosophy, vol. 58, no. 2, 1980: 102-115.
- Levy-Reuben,** The "Tractatus de Causis et Indiciis Morborum" Attributed to Maimonides, in *Studies in the History and Method of Science*, 1975: 225-234.
- Link-Salinger,** Ruth (ed.-in-chief); *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Essays in Honor of Arthur Hyman, The catholic University of America Press, Washington, 1988.
- Maccoby,** Hyam (ed.); *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, The Littman Library of Jewish Civilization, London, 1996.
- Macy,** Jeffrey; Prophecy in Al-Farabi and Maimonides, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 185-201.
- Malino, J. W.;** Aristotle on Eternity: Does Maionides Have a Reply?, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 52-64.
- Manekin,** Charles H.; Belief, Certainty and Divine Attributes in the *Guide of the Perplexed*, in *Maimonidean Studies Vol. 1*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1990: 117-142.
- Manekin,** Charles H.; Problems of "Plentiude" in Maimonides and Gersonides, in *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Essays in Honor of Arthur Hyman, edited by Ruth Link-Salinger, The Catholic University of America Press, Washington, 1988: 183-194.
- Maurer,** Armand A.; Maimonides and Aquinas on Study of Methaphysics, in *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Essays in Honor of Arthur Hyman, edited by Ruth Link-Salinger, The Catholic University of America Press, Washington, 1988: 206-215.
- Mercier,** Almoravides et les Almohades d'après les historiens arabes, in *Revue Africaine: Journal des Travaux de la Société Historique Algérienne*, 12e. année, vol. 67, Alger, 1868: 217-228, 367-377.
- Michot,** Jean; Pensée Arabo-islamique: Notes de lecture 1983-1988, in *Revue Philosophique de Louvain*, Tomo 87, no. 74, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1989: 301-323.
- Montagnes,** Bernard; *La Doctrine de l'Analogie de l'Être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires/ Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1963.
- Montet,** Édouard; De la Notion de Divinité Contenue dans les Mots Elohim, Eloha, El et Iaheweh, in *Revue de L'Histoire des Religions*, Annales du Musée Guimet, Ernest Leroux, Paris, Tomo 44, 1901: 189-202.

- Munk, S.;** *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris, J. Vrin, 1988.
- Neher, André;** La Filosofia Judia Medieval, in *Historia de la Filosofia*, Vol. 3: Del Mundo Romano al Islam Medieval, Siglo Veintiuno, Espanha, 1972.
- Niewöhner,** Are the Founders of Religion Impostors?, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, 1986: 233-245.
- Nuriel, Abraham;** Remarks on Maimonides' Epistemology, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 36-51.
- Orian, M.;** *Maimonides: vida, pensamento y obra*, Riopiedras Ediciones, Barcelona.
- Penido, M. T. L.,** Les Atributs de Die d'après Maimonide, in *Revue Néo-scholastique de Philosophie*, 26, 1924: 137-163.
- Pines & Yovel (edit.);** *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Kluwer Academic Publishers Group, Dordrecht, 1986.
- Pines, Shlomo;** Dieu et l'Être selon Maïmonide: Exégèse d'Exode 3,14 et Doctrine Connexe, in *Celui Qui Est: Interpretations Juives et Chrétiennes d'Exode 3,14*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1986: 15-24.
- Pines, Shlomo;** The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides; in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988: 91-121.
- Pines, Shlomo;** The Philosophical Purport of Maimonides' Halachic Works and the Purport of The Guide of the Perplexed, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 1-14.
- Pines, Shlomo;** Truth and Falsehood Versus Good and Evil. A Study in Jewish and General Philosophy in Connection with The Guide of The Perplexed, I,2; in *Studies in Maimonides*, edited by Isadore Twersky, Harvard University Center for Jewish Studies, Harvard University Press, Cambridge, 1990: 95-158.
- Puig, Josep;** Maimonides and Averroes on the First Mover, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 213-223.
- Rauwens, Joseph;** Le Problème Philosophique des Attributs de Dieu et leur Valeur Normative pour l'Action, in *Revue Philosophique de Louvain*, Tomo 53, no. 38, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1955: 165-196.
- Ravitzky, Aviezer;** 'To the Utmost of Human Capacity': Maimonides on the Days of the Messiah, in *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, edited by Joel L. Kraemer, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford University Press, London, 1996: 221-256.

- Ravitzky**, Aviczer; The Secrets of the Guide to the Perplexed: Between the Thirteenth and the Twentieth Centuries, in *Studies in Maimonides*, edited by Isadore Twersky, Harvard University Center for Jewish Studies, Harvard University Press, Cambridge, 1990: 159-207.
- Reines**, Alvin, J.; Maimonides' True Belief Concerning God, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 24-35.
- Resher**, N.; Al-Farabi on: Is 'Existence' a Predicate?, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 21, no. 3, 1960: 428-430.
- Rosenthal**, Gilbert S.; *Maimonides: his Window for our Time*, Walker and Company, 1989.
- Rosner** (Ed.), Fred; *The Existence and Unity of God: Three Treatises Attributed to Moses Maimonides*, translated and Annotated from the Hebrew Editions, Jason Aronson Incorporated, 1990.
- Rudavsky**, T. M.; The Theory of Time in Maimonides and Crescas, in *Maimonidean Studies Vol. 1*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1990: 143-162.
- Schlanger**, Jacques; *La Philosophie de Salomon Ibn Gabirol: Étude d'un Néoplatonisme*, Études sur le Judaïsme Médiéval tome III, E. J. Brill, Leiden, 1968.
- Schwarz**, Michael; Who were Maimonides' Mutakallimun? Some Remarks on *Guide of the Perplexed* Part I Chapter 73 (First Part), in *Maimonidean Studies Vol. 2*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1991: 159-210.
- Schwarz**, Michael; Who were Maimonides' Mutakallimun? Some Remarks on *Guide of the Perplexed* Part I Chapter 73 (Second of Two Part), in *Maimonidean Studies Vol. 3*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1992-93: 143-172.
- Schweid**, Eliezer; Religion and Philosophy: The Scholarly-Theological Debate between Julius Guttman and Leo Strauss, in *Maimonidean Studies Vol. 1*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1990: 163-196.
- Simonson**, S.; The Idea of Interpretation in Hebrew Thought, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 8, no. 4, 1947: 467-474.
- Sinave**, P.; La Révélation des Vérités Divines Naturelles d'après S. Thomas, in *Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du moyen Âge*, tome I, Paris, Vrin, 1930: 327-370.
- Sirat**, Collete; *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

- Soares, M. A. Neves;** *Astrologia versus Astrologia no Século XII: a Posição Maimonidiana*, Unesp-Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 1995. (Dissertação de Mestrado em História).
- Sousa, Francisco B.;** Moshê bem Maimon e a Formação do Pensamento de Tomás de Aquino, in *Dialética e Liberdade*, Vozes, 117-130.
- Stern, Jodef;** The Idea of Hoq in Maimonides' Explanation of the Law, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 92-130.
- Strauss, L.;** Remarques sur *Le Livre de la Connaissance* de Maïmonide, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3, 1989: 293-308.
- Strauss, Leo;** *Philosophy and law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*, trad. by Eve Adler, State University of New York Press, New York, 1995.
- Strauss, Leo;** The Literary Character of the *Guide for the Perplexed* in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988: 30-58.
- Stroumsa, Sarah;** Elisha Ben Abuya and Muslim Heretics in Maimonides' Writings, in *Maimonidean Studies Vol. 3*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1992-93: 173-194.
- Twersky, Isadore (ed.);** *Studies in Maimonides*, Harvard University Center for Jewish Studies, Harvard University Press, Cambridge, 1990.
- Twersky, Isadore;** Maimonides on Eretz Yisrael: Halakhic, Philosophic, and Historical Perspectives, in *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, edited by Joel L. Kraemer, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford University Press, London, 1996: 257-292.
- Vajda, Georges;** Deux Chapitres du "Guide des Égarés" Repensés par un Kabbaliste, *Mélangés Offerts à Étienne Gilson*, Vrin, Paris, 1959: 651-559.
- Weiss, Raymond L.;** On The Scope of Maimonides' *Logic*, or, What Joseph Knew, in *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, Essays in Honor of Arthur Hyman, edited by Ruth Link-Salinger, The Catholic University of America Press, Washington, 1988: 255-265.
- Weiss, Roslyn;** Maïmonides on the End of the World, in *Maimonidean Studies Vol. 3*, edited by Arthur Hyman, The Michael Scharf Publications Trust of Yeshiva University Press, Ktav Publishing House, New York, 1992-93: 195-218.
- Wohlman, Avital;** Foi et Raison, Maïmonide et Thomas d'Aquin, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy, ed. By R. Työrinoja, et alii, Helsinki, Annales of the Finnish Society for Missiology and Ecumenics, 55, vol III, 1990: 540-550.

- Wolfson, Harry A.** The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides, *Harvard Theological Review* 31 (1938): 151-173.
- Wolfson, Harry A.**; Albinus and Plotinus on Divine Attributes, *Harvard Theological Review* 45, (1952): 115-130.
- Wolfson, Harry A.**; Ibn Khaldun on Attributes and Predestination, in *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, vol. XXXIV, 1959: 585-597.
- Wolfson, Harry A.**; Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms, in *Mordecai Maimonides Kaplan Jubilee Volume* (english section), The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1953: 515-530.
- Wolfson, Harry A.**; Maimonides on Modes and Universals, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988: 166-174.
- Wolfson, Harry A.**; Maimonides on Negative Attributes, in *Louis Ginsberg Jubilee Volume on the Occasion of His Seventieth Birthday*, New York: *American Academy for Jewish Research*. 1945: 411-446.
- Wolfson, Harry A.**; Nicolas of Autrecourt and Gazali's Argument Against Casuality, in *Speculum: A Journal of Medieval Studies*, vol. XLIV, No.2, April 1969, 234-238.
- Wolfson, Harry A.**; St. Thomas on Divine Attributes, in *Melanges Offerts a Étienne Gilson*, Institute of Medieval Studies, Toronto et Vrin, Paris, 1959: 673-700.
- Wolfson, Harry A.**; The Philosophy of the Kalam, Harvard University Press, London, 1976.
- Yovel & Pines** (edit.); Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Kluwer Academic Publishers Group, Dordrecht, 1986.
- Yovel, Yirmiyahu**; God's Transcendence and its Schematization, in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, May 1985, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986: 269-282.
- Zac, S.**; Le Rationalisme de Maïmonide et ses Limites, in *Les Études Philosophiques*, vol. 2, Presses Universitaires de France, Avril 1984: 205-216.

ÍNDICE REMISSIVO

A

A TORÁ FALA A LINGUAGEM DOS
FILHOS DO HOMEM 65
ABRAHAM IBN DAUD..... 44
ABRAHAM IBN DAUD..... 44
ABSTRAÇÃO 54, 55, 56
AÇÃO 8, 23, 47, 50, 51, 57,
87, 93, 94, 95, 97, 98, 105, 129, 131,
137, 153, 154, 155
ACIDENTE 19, 21, 38, 46, 47, 60,
81, 83, 84, 89, 93, 101, 103, 104,
105, 109, 117, 119, 120, 122, 127,
128, 130, 144, 163
AL-BASIR 44, 112
ALBINO..... 53, 54, 55, 56, 57, 59
ALEGORIAS..... 25, 64, 65, 66
AL-FARABI 23, 24, 43, 52, 89, 116,
143, 145, 167, 169, 197, 205, 206,
207
AL-FASI..... 177
ALMOHADAS..... 178, 180
AL-MUQAMMIS 43, 48, 51, 57
AL-NAJJAR..... 47
ANALOGIA..... 53, 54, 60, 104, 152
ANFIBOLÓGICOS, TERMOS 68, 69,
70, 71, 99, 100, 101
ANTROPOMÓRFICAS, EXPRESSÕES
16, 17, 70
ANTROPOMORFISMOS 16, 41, 178
APOSTASIA..... 178, 179, 190
ARISTÓTELES 18, 20, 22, 23, 35,
38, 46, 47, 50, 52, 55, 68, 80, 88, 89,
90, 91, 92, 103, 107, 113, 116, 129,
130, 133, 134, 135, 138, 148, 152,
177, 195
ASHARITAS..... 41, 43, 50, 86, 147
ATRIBUTISTAS 41, 42, 45, 50, 58,
82, 85, 94, 95, 96, 112
ATRIBUTOS REAIS ... 41, 42, 48, 58, 81,
112

AUTORIDADE..... 64, 72, 73, 74
AVERROES 21, 40, 43, 52, 89, 119,
145, 169, 196, 206
AVICENA 40, 43, 52, 116, 117, 118,
119, 120, 121, 122, 123, 143, 145,
196

C

CARTA AOS JUDEUS DO IÊMEN..... 190
CARTA AOS RABIS DE MARSELHA.. 191
CLEMENTE DE ALEXANDRIA..... 56
COMENTÁRIO SOBRE A MISHNÁ .. 184,
187
CONHECIMENTO HUMANO 14, 17,
150
CORPORALIDADE 21, 63, 65, 73,
74, 77, 81, 109, 155
CRIAÇÃO 18, 20, 22, 23, 24, 26,
29, 30, 31, 35, 36, 40, 58, 74, 113
CRIAÇÃO A PARTIR DO NADA 18,
19, 23

D

DEFINIÇÃO 41, 46, 47, 52, 71, 78,
79, 83, 84, 86, 87, 88, 100, 108, 118,
119, 127, 136, 144, 169, 171, 172
DERIVADOS, TERMOS 17, 68, 69,
70, 71, 79
DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA 56
DISPOSIÇÕES..... 89, 90, 130, 153

E

EPÍSTOLA SOBRE A APOSTASIA 179,
190
EQUIVOCIDADE 101, 112, 132, 137,
139, 142, 145, 152, 153, 155, 160,
172
EQUÍVOCOS, TERMOS 24, 64, 66,
68, 69, 70, 71, 101, 126, 143, 145,
154
ESCRITURAS 16, 18, 25, 30, 34,
35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 49, 50, 58,
63, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 74, 76,
104, 123, 133, 137, 142, 153, 156,
158, 172, 188

ESTENDIDOS, TERMOS.....69, 71
 ETERNIDADE 18, 20, 22, 23, 35,
 36, 57, 60, 109, 147
 ETERNIDADE DO MUNDO 18, 20,
 22, 23, 35
 EXISTÊNCIA 18, 19, 20, 21, 22,
 23, 24, 29, 42, 44, 45, 51, 57, 59, 64,
 66, 80, 81, 84, 86, 88, 92, 93, 97, 98,
 99, 101, 102, 106, 107, 109, 112,
 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119,
 120, 121, 122, 126, 144, 146, 148,
 162, 165, 169, 170, 173, 174
 EXISTÊNCIA NECESSÁRIA 44, 88,
 102, 114, 115, 122
 EXISTENTE NECESSÁRIO101, 112,
 115, 122, 174
 EXPRESSÕES ANTROPOMÓRFICAS.... 17
 EXPRESSÕES HOMÔNIMAS15, 16

F

FILO DE ALEXANDRIA 38, 40,
 46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 58, 64
 FÓRMULAS DOS ATRIBUTOS 45,
 48, 57, 79, 95, 102, 126, 146, 147,
 148, 151

G

GERSÔNIDES 53, 149, 150, 151
 GRADAÇÃO DE CONHECIMENTO .. 54,
 166, 167
 GREGÓRIO DE NISSA.....56

H

HÁBITOS.....89, 133, 134, 137
 HASDAI CRESCAS.....53

I

IBN DAUD44, 52, 60, 64
 IBN GABIROL..... 51, 59, 207
 IBN KHALDUN 41, 42, 44, 146, 147,
 196, 208
 IBN MIGAS.....177
 IBN PAKUDA..... 51, 57, 196
 IBN SOUSSAN180
 IBN ZADDIQ52, 60

INCORPORALIDADE 18, 19, 20,
 38, 72, 80, 109, 172
 INTELIGÊNCIAS 20, 28, 110
 INTELIGÍVEIS PRIMÁRIOS.....80, 81
 INTERPRETAÇÃO LITERAL ... 15, 38, 50
 INTERPRETAÇÃO NEGATIVA 8, 53,
 57, 58, 59, 131, 154, 157

J

JAHM IBN SAFWAN.....51
 JOÃO DAMASCENO.....56
 JOSEF IBN AKNIN.....14, 16
 JUDAH AL-HARIZI12

K

KALAM 14, 18, 41, 44, 51, 80, 86,
 112, 145, 146, 199, 209

L

LEI 23, 24, 29, 42, 45, 81, 133,
 136, 166, 180, 185, 186, 189
 LEI ORAL.....184, 185, 187, 188
 LINGUAGEM 16, 24, 38, 48, 49,
 50, 54, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66,
 72, 76, 81, 103, 104, 124, 133, 137,
 142, 154, 156, 157, 161, 172, 185,
 188
 LINGUAGEM ALEGÓRICA.....24
 LINGUAGEM HUMANA.....61
 LINGUAGEM RELIGIOSA 16, 63,
 64, 65, 72, 76, 133, 137, 156
 LITERATURA DE RESPOSTA.... 189, 190
 LIVRE ARBÍTRIO.....23, 86

M

MAL.....26
 METÁFORAS..... 15, 25, 63
 MISHNÁ 63, 177, 179, 184, 185,
 186, 187, 188, 191, 194
 MISHNÉ TORAH..... 187, 189
 MODALISTAS45, 51, 57, 85
 MODOS, TEORIA DOS 8, 40, 44, 45,
 48, 52, 55, 78, 81, 85, 86, 87, 112,
 138, 146, 147, 148, 149
 MULTIPLICIDADE 44, 46, 47,
 48, 58, 78, 87, 90, 93, 96, 101, 102,

103, 105, 114, 116, 123, 139, 144,
153, 157
MUTAKALLIM 146, 201
MUTAKALLIMUN 18, 207
MUTAZILITAS 43, 44, 146

N

NAGUID 181
NEGAÇÕES 8, 55, 59, 104, 107,
108, 109, 110, 128, 132, 133, 137,
140, 154, 155, 156, 160, 161, 162,
163, 164, 165, 166, 174
NEOPLATONISMO 43
NOMES DIVINOS 17

P

PERIPATÉTICOS 20
PLOTINO 53, 54, 55, 56
PLURALIDADE CONCEITUAL 71, 79, 87,
94, 101
PRECEITOS DIVINOS 26, 30
PRIVAÇÃO 19, 55, 106, 109, 132,
133, 134, 135, 136, 137, 155, 156,
157
PROFECIA 20, 24, 25, 67, 74
PROPRIEDADES 17, 28, 46, 47, 49,
51, 52, 79, 83, 92, 118, 148, 179
PROVIDÊNCIA DIVINA ... 26, 30, 40, 74

Q

QUALIDADE 56, 60, 79, 87, 88,
89, 90, 92, 138, 153
QUIDIDADE 25, 47, 60, 88, 101,
103, 107, 122, 160, 164

R

RELAÇÃO 14, 16, 19, 20, 21, 23,
24, 33, 34, 40, 41, 42, 45, 47, 50, 51,
54, 60, 64, 65, 70, 71, 73, 76, 83, 86,
87, 90, 91, 92, 93, 97, 99, 100, 101,
102, 104, 107, 113, 114, 115, 121,
122, 123, 126, 127, 128, 130, 131,

132, 144, 149, 150, 152, 153, 164,
166, 168, 169, 172, 173, 187, 188
REMOÇÃO 19, 54, 55, 56, 105, 106
REVELAÇÃO DIVINA 25, 33,
40, 42, 64

S

SAADIA GAON 43, 51, 57
SALADINO 180, 181, 182
SAMUEL IBN TIBBON 12
SIGNIFICADO LITERAL 34, 72
SIMPLICIDADE DE DEUS 38, 40,
42, 43, 44, 46, 47, 50, 56, 79, 80, 81,
100, 107, 115, 143, 173

T

TALMUD 65, 177, 185, 186, 188,
189, 190, 194
TAUTOLOGIA 81, 82, 83, 84, 126,
127, 128, 129, 137, 174
TEORIA ATRIBUTISTA 42, 45, 112
TOMÁS DE AQUINO 12, 53, 145,
149, 150, 152, 207
TORÁ 26, 34, 35, 63, 65, 66,
67, 72, 73, 74, 96, 103, 177, 180,
188, 189, 191, 194, 203
TRATADO DE LÓGICA 68, 81, 83,
84, 99, 106, 127, 128, 136, 138, 143,
184
TRATADO SOBRE A RESSURREIÇÃO .. 195
TRINDADE 78, 79, 80

U

UNIDADE DIVINA 18, 19, 20, 31,
38, 42, 43, 46, 57, 60, 80, 94, 95,
100, 102, 105, 109, 110, 112, 119,
120, 121, 134, 144, 172
UNIVERSAIS 44, 46, 85, 86
UNIVOCIDADE 100
UNÍVOCOS, TERMOS 69, 70, 100, 101