

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ANITA SAYURI AGUENA

**PRESENÇA E GOVERNO DE DEUS NO GUIA DOS PERPLEXOS DE
MAIMÔNIDES**

**Guarulhos
2017**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ANITA SAYURI AGUENA

**PRESENÇA E GOVERNO DE DEUS NO GUIA DOS PERPLEXOS DE
MAIMÔNIDES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia.
Orientadora: Profa. Dra. Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

Guarulhos

2017

Aguena, Anita Sayuri.

Presença e Governo de Deus no Guia dos Perplexos de Maimônides/ Anita Sayuri Aguena. – Guarulhos, 2017.

152 f.

Dissertação de Mestrado (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.

Orientador: Profa. Dra. Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo.

Título em inglês: The Presence and Governance of God in the Guide of the Perplexed of Maimonides.

1. Moisés Maimônides. 2. Deus. 3. Universo. 4. Presença e Governo de Deus. I. Cavaleiro de Macedo, Cecilia Cintra. II. Título.

ANITA SAYURI AGUENA

**PRESENÇA E GOVERNO DE DEUS NO GUIA DOS PERPLEXOS DE
MAIMÔNIDES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia.
Orientadora: Profa. Dra. Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

Aprovado em: 25 de Abril de 2017.

Profa. Dra. Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (Orientador)
Universidade Federal de São Paulo (FFLCH/UNIFESP)

Profa. Dra. Maria Cristina Mariante Guarnieri
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (NEMES/PUC-SP)

Prof. Dr. César Ribas Cezar
Universidade Federal de São Paulo (FFLCH/UNIFESP)

Prof. Dr. José Luiz Bueno (Suplente)
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (NEMES/PUC-SP)

À memória de Teruko Simabukuro
Aguena.

AGRADECIMENTOS

Em especial, a minha orientadora Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo, por todo seu apoio, incentivo e conselhos, sem os quais esse projeto jamais teria acontecido. Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIFESP, dentre os quais não posso esquecer-me de agradecer, ao Prof. Dr. Claudemir Roque Tossato, à Profa. Dra. Jacira de Freitas e à Profa. Lilian Santiago, que em um momento muito delicado da minha jornada, incentivaram-me a tentar a Pós-Graduação. A CAPES, pelo financiamento, que foi fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa. Aos colegas e professores do NUR – Núcleo de Pesquisas em Filosofia Islâmica e Judaica da UNIFESP, pela troca de informações e experiências que me fizeram crescer como pesquisadora. Ao Prof. Dr. Alexandre Leone e ao seu grupo de pesquisa na USP, que, pelo pouco tempo em me foi possível participar, contribuiu com reflexões e discussões acerca do pensamento de Maimônides. Aos colaboradores da secretaria de Pós-Graduação, Erick Dantas, Daniela Gonçalves, Angélica, Anderson e Letícia, por todo auxílio, principalmente, no período de qualificação. A Renata, Fernanda e Regina da *Cópias e Cia*.

Ao apoio fraternal de Sarah Santos, Anita Cavaleiro, Adriana Bueno Cruschina, Miguel Shiniti Agüena e Edir Maria De Gouvêa. A Deusa Mitiko, cujo amor pelos livros, trouxe-me para perto da realidade acadêmica, e à paciência e dedicação de Otávio Alves Coelho Farnochia, que em momentos cruciais dessa dissertação, esteve ao meu lado me encorajando.

RESUMO

O Deus judaico, apesar de ser concebido como acima de tudo e sequer podendo ser chamado por um nome, é tido também como um ser pessoal, que fala e atende aos clamores dos virtuosos e menos favorecidos e interfere diretamente na história. É entendido como um ser cuja *presença* (*shekinah*) se manifesta dentro do mundo, conforme dito: “Decerto, iminente está Sua salvação para os que O temem, a glória a ser estabelecida em nossa terra” (Sl 85:09). Maimônides, em sua obra filosófica fundamental o *Guia dos Perplexos*, apresenta um Deus uno, transcendente e inefável sobre o qual nada podemos falar diretamente e do qual nada pode ser predicado afirmativamente. Por outro lado o pensador apresenta um universo que vem a ser através de níveis de emanções, o que distancia mais ainda este Deus de ter uma ação ou influência direta sobre o mundo sensível e sublunar. Isso conduz à indagação de como um Deus tão distante pode ser compatível com a imagem judaica de um ser imanente, presente na história e atuante nos destinos individuais. Este trabalho visa estudar a concepção maimonideana de Deus e de universo com o fim de compreender como este Deus transcendente pode atuar no mundo, mantendo as prerrogativas de presença e governo conferidas a Ele pelo Judaísmo.

Palavras-chave: Moisés Maimônides; Deus; Universo; Presença e Governo de Deus.

ABSTRACT

The Jewish God, although being conceived as above all things and even not being able to be called by a name, is also seen as a personal being, which speaks and attend to the clamors of the virtuous and less favored and interferes directly in history. He is understood as a being whose presence (*shekinah*) manifests within the world, according the said: “Surely his salvation is nigh them that fear him; that glory may dwell in our land” (SI 85:9). Maimonides, in his fundamental philosophic work the *Guide for the Perplexed*, presents a one God, transcendent and ineffable on which nothing can speak directly and from which nothing can be predicted affirmatively. On the other hand, the thinker presents a universe that comes to be through levels of emanations, which further distances this God from having a direct action or influence on the sensitive and sublunar world. This leads to a quest of how such a distant God can be compatible with the Jewish image of an immanent being, present in history and active in individual destinies. This work aims to study Maimonides' conception of God and of the Universe to understand how this transcendent God can act in the world, maintaining the prerogatives of presence and governance bestowed on Him by Judaism.

Keywords: Moses Maimonides; God; Universe; Presence and Governance of God.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I - QUEM FOI ESTE GUIA DOS PERPLEXOS?.....	16
1.1 BIOGRAFIA DE UM PENSADOR.....	16
1.1.1. <i>Breve Cenário Histórico que Antecede a vida de Maimônides</i>	16
1.1.2. <i>A Infância, os Conflitos e a Formação</i>	20
1.1.3. <i>Visão sobre a Apostasia e início de sua influência</i>	24
1.1.4. <i>Novos Exílios, Embates com os Caraítas e as Tragédias Pessoais</i>	25
1.1.5. <i>Renome, Ação Política e Legado</i>	29
1.2 OBRAS	31
1.2.1 <i>Obras Fundamentais De Seu Pensamento Filosófico-Religioso</i>	31
1.2.2 <i>Lista De Obras De Maimonides e Principais Traduções</i>	36
CAPÍTULO II - O JUDEU FILÓSOFO	44
2.1 A RELAÇÃO COM O TALMUD-TORÁ: INFLUÊNCIAS DO ESTUDO DA LEI EM SEU PENSAMENTO FILOSÓFICO	44
2.1.1 O Talmud-Torá.....	45
2.1.1.1. <i>Duas Torot e Suas transmissões</i>	46
2.1.1.2. <i>Mishná e o seu complemento, a Guemará</i>	49
2.1.2. <i>O vínculo com o Talmud: a sabedoria adquirida e transmitida</i>	54
CAPÍTULO III – O DEUS DE MAIMÔNIDES.....	61
3.1. A CONCEPÇÃO MAIMONIDEANA DE DEUS	61
3.1.1. <i>Provas Filosóficas da Existência de Deus</i>	62
3.2. DEUS E O PROBLEMA DOS ATRIBUTOS.....	73
3.2.1. <i>Sobre os Termos Polivalentes e Equívocos Absolutos</i>	76
3.2.2. <i>A Problemática quanto aos Atributos</i>	78
3.2.3. <i>Cinco Espécies de Atributos Positivos</i>	80
3.2.4. <i>Contraposição das Teorias Atributistas e Modalistas</i>	87
3.2.4.1. <i>Sua Existência é Sua essência e o Conhecimento de Deus pela Via Negativa.</i>	93

CAPÍTULO IV - A CONCEPÇÃO MAIMONIDEANA DO UNIVERSO	100
4.1. COMPOSIÇÃO DO UNIVERSO E MODELO DE ESFERA CELESTES...	100
4.2. DAS INFLUÊNCIAS OU EMANAÇÕES.....	108
4.2.1. <i>Influência das Esferas Celestes sobre a Terra: justificativa física do modelo cosmológico maimonideano</i>	<i>108</i>
4.2.2. <i>Influência ou Emanações das Inteligências sobre as Esferas: causas do movimento celeste e de sua existência.....</i>	<i>113</i>
4.3. COMPATIBILIZAÇÃO COM O RELATO BÍBLICO	123
CONSIDERAÇÕES FINAIS: PRESENÇA E GOVERNO DE DEUS	133
Perspectivas Futuras:.....	142
BIBLIOGRAFIA	143

INTRODUÇÃO

Um dos ilustres nomes da História Medieval e também influente na Modernidade, infelizmente é ainda pouco reconhecido pela cultura de nosso país sob o título de filósofo. Temos o médico Moisés Maimônides, citado por estudiosos da História da Medicina; temos Maimônides sendo apresentado no Direito, por suas obras de jurisprudência e ética que esclarecem como deveriam ser as estruturas da sociedade judaica segundo os Mandamentos Divinos. Temos também o Rabino Maimônides como referência religiosa até hoje no Judaísmo por seus *Comentários da Mishná e Mishné Torá*, com orientações transparentes do conteúdo Bíblico e *Talmúdico*. Mas, paralelamente a todas essas facetas, e tão ou mais importante que algumas delas, Maimônides foi um filósofo no sentido mais estrito do termo. Além de grande admirador das doutrinas aristotélicas, foi um estudioso de tantas outras doutrinas filosóficas, que o motivaram não só a formular um pensamento preocupado com questões da ética, também derivada do seu vínculo com a religião judaica, mas a construir algo que talvez pudéssemos chamar de uma metafísica religiosa.

Nascido em Córdoba, numa região da Espanha, que já há muito tempo era dominada pelo Islã, Moshé Ben Maimon teve desde cedo contato com vários saberes que definiriam o seu pensar em favor das raízes familiares. A busca por Deus foi o motivo que o incentivou na aquisição de conhecimento, todavia, não podemos deixar de contar dois fatores também fundamentais em sua infância para sua formação: a participação de Rabbi Maimon (seu pai e juiz da comunidade sefardita) em sua educação e a experiência de viver numa capital herdeira da *dhimma* e do interesse islâmico no conhecimento de outras culturas.

Em poucas décadas de existência, o Islã havia tomado para si as várias regiões que sofriam com os constantes conflitos entre o Império Romano Oriental e a Pérsia. Uma consequência imediata dessa conquista foi a abertura, não só das portas de novas regiões para o comércio de seda e especiarias, mas também para as trocas culturais e intelectuais. Os adeptos da religião iniciada pelo Profeta

Mohammed tinham muito interesse nos conteúdos da Filosofia. A segurança que esta trazia pela sua forma de lidar com a verdade era, para eles, preciosa. Por isso, despenderam grande esforço na busca de textos e de eruditos que pudessem trazer ao árabe, o conhecimento grego. A *Casa da Sabedoria* é um reflexo desse esforço de tradução e da importância dos conteúdos intelectuais para o Islã. Tão logo o conhecimento do mundo antigo veio para suas mãos, já foi disseminado, vindo a circular entre os eruditos muçulmanos e das comunidades que viviam em regiões sob os seus domínios, o que propiciou novamente, a absorção dessas ideias pelo pensamento judaico. O pensamento de Maimônides é um dos muitos exemplos que surgiram naquele tempo da prosperidade e do impacto que essa interação cultural teve, também dentro do próprio Judaísmo.

Escrita em árabe a sua principal obra filosófica, o *Dalalat Al-Hairin*, o famoso *Guia dos Perplexos* tinha um objetivo muito claro: esclarecer tanto as dúvidas do jovem Yossef ibn Yehuda ibn Akinin, seu discípulo de Ceuta, quanto as dos demais eruditos, em relação à suposta contradição que havia entre as Escrituras Sagradas e as teorias filosóficas e científicas.

O filósofo judeu tinha plena consciência que a “perplexidade” que os invadia se devia muito ao fato de que os próprios eruditos tinham dificuldades de compreender certas passagens como, por exemplo, as visões proféticas ou a passagem do *Gênesis*, na qual afirma a Criação do universo em seis dias. Mas não só isso. Outro fator adicional das dificuldades já enfrentadas por estes estudiosos era a força que estavam ganhando as interpretações racionais, tanto as advindas da metafísica neoplatônica quanto as dos teólogos do *Kalam*. Essa profusão de pensamentos, que explicavam, cada um à sua maneira, o funcionamento e a produção do universo, trazia mais dúvidas quanto à própria verdade revelada – e isso preocupava Maimônides. A descrença nos conteúdos bíblicos resultaria na quebra da unidade judaica e no fim da própria religião, algo que ele, como judeu, deveria impedir. Assim, surge o *Guia*, no intuito de redemonstrar a estes *perplexos*, a validade do conhecimento tradicional, por meio de um diálogo entre a razão filosófica e fé judaica.

Deve-se saber que, apesar da pretensão do autor de dar esclarecimento àqueles mais pasmados, temos, em *O Guia dos Perplexos* uma estrutura muito particular e complexa com uma "ordem diferente", conforme já comentou De Libera (2004, p.218). Essa ordem força o leitor a desenvolver sua capacidade interpretativa, levando-o a "aceitar e praticar a intertextualidade" (DE LIBERA, 2004, p.218) – ou, em outras palavras, a dedicar-se a cada detalhe apresentado em correspondência ao que se seguirá no texto. Mas essa não é a única dificuldade que o texto nos apresenta.

Não é possível falar de pensamento judaico, ainda que seja em moldes filosóficos, sem abordar noções que envolvem o conhecimento de um Ser superior criador de todas as coisas. Com exceção da heterodoxia de alguns autores como Ibn Gabirol, o qual não cita ou desenvolve sua teoria sobre o conteúdo bíblico ou talmúdico, a quase totalidade dos demais pensadores dessa comunidade, trabalha abertamente em função dos paradoxos surgidos entre a razão e a fé revelada. A existência de um Deus, atuante na história humana, cuja "fala" denota o seu verdadeiro poder e o sentimento de "ira" ou "misericórdia" condiciona a ação humana, está duramente em desacordo com o ser simples, Uno e imutável, expresso pela razão Metafísica. Um ponto antagônico irrelevante para muitos hoje, mas que, para o Medievo – época na qual a religiosidade é o pano de fundo sobre o qual todo o conhecimento humano se desenvolve – levanta questionamentos acerca daquilo que é determinante à continuidade da fé – como aconteceu com os *perplexos* de Maimônides.

É problemática à unidade judaica a alegação de não correspondência entre o conhecimento que adquirimos pela nossa capacidade reflexiva e a Revelação, se considerarmos que ambos são dados por Deus. O homem, sob essas circunstâncias, poderia ser levado a conduzir-se pela via dos extremos: seja desconsiderando a razão em favor daquilo que é Divino, seja deturpando o fundamento da religião por conta da falta de coerência com pensamento, ou mesmo, abstendo-se de optar entre um e outro, suspendendo o juízo. Para contornar essa divergência que em longo prazo resultaria no fim da "religião de Deus", muitos intelectuais não mediram esforços no desenvolvimento de teorias que conciliassem

as Escrituras com o pensamento filosófico grego, especialmente quanto à ontologia. Sendo Maimônides destacado por trazer essa tentativa de unificação de saberes, e considerando todo esse cenário, tem-se então, a presente investigação, cujo objetivo é entender como o autor do *Guia*, mediante esta conciliação, concebe Deus e o mundo, e, a partir disso, verificar a interferência dessa ideia quanto à possibilidade real de interferência de Deus no mundo, através de Sua presença e de Seu governo.

Ainda que a tônica da argumentação do autor nesta obra seja marcadamente racional e que diversos assuntos tenham sido expostos a partir do seu conhecimento filosófico, o conjunto da temática obedece a uma inclinação teológica fundamental. Como pensador judeu, devemos entendê-lo também a partir de sua religião de origem. O Judaísmo é uma religião que, ainda que conceba Deus como absolutamente transcendente e separado do mundo, exprime também nas Escrituras um aspecto imanente, em que Este é descrito como um ser pessoal, dotado de características antropomórficas e antropopáticas, que faz alianças, tem inimigos e interfere no mundo humano e na história em geral. Desse modo, um dos pontos mais intrigantes na tentativa de Maimônides de aproximação entre Filosofia racional e Escrituras é justamente verificar de que maneira, as estruturas advindas da metafísica grega, podem ser conciliadas com esta *presença* de Deus no mundo e com o exercício efetivo de seu *poder* ou *governo*. Mais especificamente, buscamos entender como é possível aproximar essa imagem religiosa de Deus da visão filosófica de um *Ser* imutável, incorpóreo, imóvel, e sempre em ato. Outro problema que pede uma investigação detida seria: de que maneira é possível, no pensamento de Maimônides, esse Deus imóvel e separado, produzir ou comandar algo, como o movimento dos planetas ou a existência dos seres vivos sensíveis e corpóreos. Para cumprir com esse intuito, praticamos a intertextualidade proposta por De Libera, de maneira que algumas inversões na disposição dos assuntos apresentados pelo filósofo no *Guia dos Perplexos* são inevitáveis.

Maimônides inicia a obra com as ideias esotéricas presentes no texto bíblico, a fim de mostrar a inaplicabilidade de atributos a Deus e disso segue para a discussão das provas da existência de Deus, apresentando a visão do Kalam, que parte da

criação do universo para argumentar em favor dessa existência, e a visão filosófica, que ressalta a ideia da existência de uma causa necessária e mantenedora da eternidade do universo. Na sequência dos assuntos, então, o autor estabelece a estrutura do seu modelo cósmico e o modo como Deus viria a governar o mundo de acordo com essa estrutura; discute também sobre as teorias que tratam da eternidade ou criação do universo; sobre a profecia; examina a visão de Ezequiel; trata sobre a origem do mal e a providência Divina; dos propósitos dos preceitos Divinos e encerra com a verdadeira forma de se adorar a Deus.

Para além de entendermos quem foi Moisés Maimônides, sua relevância para a história da Filosofia (Capítulo I deste trabalho) e a influência do estudo da Lei (*Talmud*) em seu pensamento (Capítulo II), buscamos no terceiro capítulo, esclarecer a concepção que o filósofo tem de Deus e apontar como o filósofo lida com as dicotomias desse Deus judaico-filosófico. Para isso, faz-se necessária a exposição das provas que Maimônides assume da existência de um ser uno, incorpóreo, necessário e independente, derivadas da Filosofia, a fim de tornar compreensível sua preocupação com aquilo que pode ser dito e pensado sobre Deus. Em outras palavras, os motivos que o levam a questionar a atribuição de termos e nomes a Deus e defender uma teologia negativa.

O quarto capítulo visa apresentar a concepção maimonideana do universo. Assim, trazemos alguns elementos da abordagem crítica de Maimônides quanto à teoria da eternidade do universo defendida pelos aristotélicos e, em sequência, procuramos mostrar como o filósofo judeu, mesmo discordando dessa visão, concilia o modelo cosmológico adotado a partir do pensamento de Aristóteles com a crença judaica em um Deus criador e governante do mundo. Essa possível compatibilização entre filosofia e religião se estende por vários momentos no *Guia dos Perplexos*, em que o autor parece corroborar uma visão por meio da outra. Por isso, ao final deste capítulo, apresentamos três momentos específicos na obra, em que Maimônides busca traçar uma correspondência de sua concepção do universo com os relatos bíblicos, a saber: o capítulo LXX da primeira parte e os capítulos V e VI da segunda parte do *Guia*.

Este é o caminho que percorreremos com o objetivo de respondermos a uma questão fundamental: ***se Deus é transcendente e inefável, como pode ser um ser que interfere constantemente no mundo através de sua vontade, exercendo as prerrogativas de presença e governo, atribuídas a Ele pelas Escrituras e pela crença judaica?***

CAPÍTULO I - QUEM FOI ESTE *GUIA* DOS PERPLEXOS?

1.1 BIOGRAFIA DE UM PENSADOR

Rabbi Moshé ben Maimon é conhecido por diversos títulos. *RaMBaM*¹ entre seus correligionários; *Moisés Maimônides*, pelo mundo latino; *Abu Amran Musa Ibn Maimun Obeide Alah Al-Cortobi*, entre os árabes, além das alcunhas, *Moisés do Egito* e *Aristóteles judeu*, que denotam um pouco de sua relevância para o pensamento judaico, bem como filosófico. Nascido na cosmopolita Córdoba espanhola, entre os anos de 1135 e 1138, e descendente de figuras ilustres do Judaísmo, a qual se orgulha por remontar até Rabbi Ha-Nasi² e ao rei Davi³, Maimônides teve uma infância cercada pela sabedoria de Andaluzia e pelos valores espirituais de sua comunidade, que ali sobreviviam mesmo estando em território dominado pelo fundamentalismo islâmico.

1.1.1. Breve Cenário Histórico que Antecede a vida de Maimônides

O Medievo foi uma passagem temporal rica, muito em virtude do clima relativamente pacífico que existia entre os *povos do Livro* nos primeiros períodos sob

¹ Acrônimo de seu nome hebraico.

² Rabbi Yehudah Ha-Nasi foi mestre e líder do Supremo Tribunal judaico. “Filho de Raban ben Gamaliel II, viveu aproximadamente de 135 a 220 e.c.. Quando seu pai morreu, em cerca de 170 e.c., ele o sucedeu como Nassí (patriarca). [...] Era tão culto e piedoso que seus alunos e colegas o chamavam de Rabênu Hacadosh, 'nosso santo mestre'” (BUNIM, 1998, p.517). Rabbi Yehudah ficou conhecido por ser o compilador dos estudos e explicações dos conteúdos da *Torá*, os quais eram transmitidos oralmente, numa obra denominada *Mishná*.

³ Ver: HESCHEL, 1984, p.28.

domínio do Islã. A *translatio studiorum*⁴, a *dihmma* e a ausência de barreiras linguísticas deram condições, principalmente em Al-Andalus, para que os eruditos dialogassem em favor do conhecimento, este formado em torno da Academia de Filosofia, Matemática e Ciências Naturais. Segundo Cavaleiro de Macedo (2004, p.17),

Em *Al-Andalus*, aos “povos do Livro” foi permitido conservar seu direito interno, a manutenção dos locais de culto preexistentes à ocupação, ainda que não fosse permitida a construção de novos sítios. A *dihmma* visava, mediante o pagamento de tributos, a garantia de respeito à vida, aos bens, à religião e à organização comunitária. Do ponto de vista cultural, o estudo regular e aprofundamento do idioma árabe eram permitidos aos praticantes de outras religiões. Esse detalhe levou à disseminação das idéias islâmicas e ao conhecimento dos textos gregos traduzidos para o árabe, “contaminando” o cristianismo e o judaísmo, bem como trouxe a possibilidade de “re-contaminação” pela disseminação também das idéias e interpretações originariamente cristãs e judaicas, as quais, em Al-Andalus, eram escritas em árabe [...]. Assim, os expoentes da cultura judaica em Al-Andalus, ao menos até o final do século XII, falavam e escreviam em árabe e estavam em contínuo diálogo com a cultura islâmica.

O contato inter-religioso, promovido por esse diálogo facilitado com a cultura muçulmana, trazia suas exigências. Ainda mais considerando que não foram somente as terras que os seguidores de Maomé conquistaram. Para Donineli (2004, p.56), “uma das consequências mais imediatas” da expansão islâmica, “foi a tradução em árabe daquela extensa obra presente em grego ou em siríaco. Foram os próprios califas que favoreceram um gigantesco esforço de tradução. Estes com o fim de encontrar o manuscrito grego da obra de Aristóteles enviavam 'missões oficiais' ao Império Bizantino”. De posse da filosofia, que a essa altura deixava de ser repudiada por sua origem pagã, a teologia islâmica passou a tratar com mais rigor as verdades de sua fé, medindo “suas próprias convicções pelas normas do que era tido como verdades filosóficas” (GUINSBURG, 1968, p.18).

⁴ A *translatio studiorum* é o nome dado para o deslocamento de centro de conhecimento, ocorrido intensamente no período Medieval, motivado pelas mudanças políticas de algumas regiões. É o caso da ida dos estudos filosóficos de *Atenas para a Pérsia*, incentivada pela decisão do imperador Justiniano de acabar com os centros que mantinham as tradições pagãs; “de Alexandria para os mosteiros sírios dos séculos VII e VIII”; “da cultura siríaca para a cultura árabe; de Alexandria a Bagdad”; e, posteriormente, “de Bagdad para Córdoba e, daí, para Toledo” (DE LIBERA, 1998, p.17).

Logo, “num tal ambiente não bastava aos judeus a sua erudição talmúdica” (GUINSBURG, 1968, p.18), nem aos cristãos a imposição do Evangelho. Era preciso posicionar-se e defender-se das polêmicas levantados por seus opositores, quanto à natureza Divina; ou à contradição que há entre a crença em um Deus uno, e a aceitação antropomórfica presente nos textos sagrados; ou, no caso restritamente dos judeus, quanto às declarações de que a “Revelação dada a Israel fora abrogada pela Revelação concedida a Maomé” (GUTTMANN, 2003, p.72). Nesse sentido, coube ao Judaísmo ir além dos métodos interpretativos da *Torá*, baseados em perguntas e respostas, ou da aplicação de argumentos de autoridade com base no texto sagrado, bem como ir além dos debates particulares de sua comunidade.

O embate das grandes religiões e a discórdia entre as seitas abalou severamente fé ingênua na autoridade religiosa. No âmbito do horizonte religioso cada vez mais amplo, as religiões rivais eram todas vistas em um só nível, e as opostas pretensões à verdade exclusiva pareciam cancelar uma à outra. Um fato sintomático deste modo de pensar é o desenvolvimento, na literatura islâmica, do interesse em religião comparada. A própria religião converteu-se em objeto da indagação teórica, e a rica variedade de suas manifestações tornou-se um tema de descrição científica e classificação. Essa emancipação latente da fé ingênua na autoridade aparece de maneira inteiramente explícita, e talvez em termos dos mais impressionantes, no conhecimento relato do fim do século X acerca das amistosas discussões sobre religião, realizadas em Bagdá, entre membros de vários credos. (GUTTMANN, 2003, p.74).

Essa aproximação com o Islã provocou grandes transformações no Judaísmo ao longo do tempo. Da abertura que os levou à participação das discussões teológicas – discussões estas, que buscavam também solucionar problemas de interpretação comuns aos três povos, como por exemplo, conciliar a justiça Divina com a Sua onipotência; ou esta última com o livre-arbítrio humano (GUINSBURG, 1968, p.18) –, houve a possibilidade de um recontato dos judeus com o pensamento grego. Isso, séculos depois da tentativa de Filon de Alexandria⁵ mostrar que os conteúdos de sua fé constituíam uma doutrina filosófica. Porém, esta não foi a única modificação.

⁵ Filósofo e exegeta bíblico do século I d. C. foi o primeiro judeu que tentou promover uma aproximação entre a religião judaica e a filosofia, mediante a interpretação das Sagradas Escrituras.

Do contato com a teologia dos *muttakallimun*⁶, houve a manifestação de novas formas de expressão da crença judaica, que resultou no aparecimento de outras vertentes religiosas – a exemplo disso, temos o *caráismo*⁷, surgido na metade do oitavo século e que perdura até hoje (GUTTMANN, 2003, p.70). Para além disso, no cenário social e político, viu-se uma plena integração dos judeus às sociedades islâmicas da época. A adesão ao idioma árabe no uso cotidiano e a restrição do hebraico somente “aos estudos religiosos e à liturgia” (PINTO, 2003, p.51); a atuação em cargo ministeriais e contribuição no florescimento das ciências da época, são exemplos da expansão do Judaísmo e das trocas prósperas que se deram no mundo islâmico, principalmente no Egito e durante o califado de Córdoba.

Córdoba, capital de Andaluzia, na zona meridional da Espanha muçulmana, era uma cidade plena de sábios, intelectuais, funcionários governamentais e pensadores. A academia de Filosofia e Matemática, de Ciências Naturais e de Línguas, que existia nesta cidade, era famosa no mundo inteiro. Os judeus de Córdoba chegaram a ocupar altos cargos no governo. Jasdai Ben Shaprut foi ministro do tesouro no século X; ali nasceu o poeta Samuel Ha Naguid que foi ministro dos assuntos exteriores e Rabi Yehudah Halevi estudou na Academia de Córdoba. A cidade era o coração do Judaísmo na Espanha [...]. (SABAN, 2008, p. 24).

Toda essa prosperidade não durou muitos séculos, porém, seus efeitos resistiram na cultura semita e contribuíram na formação do jovem Maimônides, até mesmo através da influência de seu pai.

⁶ Nome dado aos teólogos ou mestres do *Kalam*, movimento de interpretação dos textos sagrados, mediante a razão.

⁷ Seita judia fundada na metade do oitavo século por Anan ben David, cujo nome derivado da terminação hebraica *karaim* significa “escritualistas”, tem como característica a observância e o seguimento somente dos conteúdos da Tanakh, ou seja, das Escrituras hebraicas (ou Antigo Testamento). Assim sendo, foi uma força ideológica oposta ao Judaísmo rabínico que tinha como seguimento o Talmud, e as interpretações bíblicas. Ver: KOHLER, K.; HARKAVY, A. Karaites and Karaism. **Jewish Encyclopedia**, West Conshohocken, 2002-2011. Disponível em: <www.jewishencyclopedia.com/articles/9211-karaites-and-karaism>. E THE KARAITE Korner. **What is Karaism?** 1998-2007. Disponível em: <www.karaite-korner.org/main.shtml>.

1.1.2. A Infância, os Conflitos e a Formação

O ambiente em que transcorreram os anos de sua infância estava saturado de ciência e sabedoria. Na casa de seu pai perduravam as imagens de Rabí José Levi Ibn Miguez ou Migas, erudito da Bíblia e diretor da Academia judia de Lucena; do rabino José Ibn Zadik, autor do livro 'Mundo Pequeno', estudioso, filósofo e poeta, colega jurídico de seu pai e frequente visitante de sua casa; muitas vezes ouvia o menino em sua casa, os nomes de Rabí Isaac Alfasi, autor da Halachá, de Rabí Yehuda Halevi, o eminente filósofo, autor de 'O Cuzari', de Bahya Ibn Pakuda, autor dos 'Deveres do Coração', e de Abraham Ibn Ezra. (SABAN, 2008, p.25).

Rabi Maimon ben Yossef, o juiz, “era um grande erudito em questões religiosas e ao mesmo tempo um eminente cientista. Foi autor de numerosas obras bíblicas e de tratados de astronomia” (SABAN, 2008, p. 24), por isso, não eram estranhas a Maimônides as teses científicas ou mesmo as filosóficas⁸, muito menos os questionamentos que envolviam a jurisprudência e as crenças judaicas, alguns deles, também em relação a tais teses. Aliás, a ausência dos cuidados maternos – que faleceu, pelo que parece, após o seu nascimento – fizeram com que Maimônides se entregasse, desde muito cedo, às meditações profundas, principalmente sobre a vida e a morte, (NAHAISSI, In: MAIMONIDES,1990, p.15). Apesar desse vínculo prematuro com conteúdo e questões tão profundas, há tradicionalmente uma história que conta que RaMBaM em “seus primeiros anos não tinha interesse pelo mundo” e que foi o mestre de seu pai – Rabi José Levi Ibn Migas⁹ – quem “reconheceu sua capacidade e previu um futuro maravilhoso para ele” (SABAN, 2008, p. 27). Heschel (1984, p.29), numa breve passagem, narra-nos a relação conturbada entre Rabi Maimon (o pai) e Maimônides (o filho):

Rabi Maimon procurou educar seu filho na sabedoria e na erudição. Mas o estudo não parecia despertar em Moisés muita alegria, nem amor. Isto afligia profundamente ao pai. Acaso era mais poderoso o sangue da filha do

⁸ Sabe-se que Maimônides teve contato com os pensamentos de: Platão, Aristóteles (embora, ainda mesclado com o neoplatonismo), Alexandre de Afrodisias, Alfarabi, Algazali, Saadia Gaon, Ibn Daud, Ibn Pakudah, Yehudah Halevi, Avicena, entre outros, que influenciaram a escrita de suas obras.

⁹ Ibn Migas (1077-1141) foi codificador espanhol, designado como sucessor no rabinato de Isaac Alfasi e diretor da Academia fundada por ele. Foi um importante talmudista da época. (VERZA, 1999, p.167).

açougueiro que a força espiritual de todos os antepassados ilustres? O pequeno Moisés, atormentado pelas críticas e censuras, pelas reprimendas e pelos castigos, corria pela sinagoga, trazendo em seu coração Deus na seção das mulheres, que costumava estar deserta nos dias da semana.

O nobre pai se sentia cada vez mais amargurado. Arrastado pelo desespero, dirigiu àquele menino sensível palavras ásperas: “nasceste para os níveis mais baixos da vida”. Moisés, que havia herdado a delicada humildade de sua mãe e o orgulho de seu pai, não pode suportar tais palavras; abandonou a casa paterna e desapareceu.

Este foi um, dos vários conflitos enfrentados por Maimônides, que estimulou o seu crescimento espiritual.

Tempos depois, o conceito de seu pai a seu respeito mudou. Seja porque, segundo uma lenda, Ibn Migas, minutos antes de falecer, abençoou o menino que lhe beijava as mãos e a “força desse beijo e daquela bênção transferiu o espírito de sabedoria do grande rabino ao pequeno discípulo” (SABAN, 2008, p.27); seja porque seu pai ficou admirado da “rara erudição” de um orador que discursou certa vez na sinagoga de Córdoba (HESCHEL, 1984, p.29) e que ele veio a perceber de que se tratava de seu filho desaparecido. O retorno para casa como um futuro erudito deu a Maimônides a possibilidade de participar da educação de seu irmão, Davi, vindo a ser mestre deste. Todavia, a tranquilidade sentida nesses dias não perdurou.

Por volta dos seus 12 anos, no ano de 1148, Moisés viu-se obrigado a fugir juntamente com sua família, por conta da invasão almôada em Córdoba. Os almohades ou almôadas, cujo significado do árabe quer dizer “os confessores da unidade”, eram um grupo fundamentalista islâmico surgido no Sul do Marrocos, que tinham como objetivo promover uma revolução político-teológica, a fim de não só, defender a crença no profeta Maomé, como também, combater aqueles que

acabavam por desacreditar na existência num único Deus¹⁰. Assim, destruíram sinagogas, igrejas, centros de estudos e perseguiram as demais comunidades monoteístas, no intuito de que estas abandonassem as suas práticas religiosas para abraçarem o verdadeiro islã; pois, caso contrário, seriam expulsos de suas cidades (tendo seus bens confiscados) ou sendo mortos.

O jugo dos Almohades se fazia sentir na mesma época em que as Cruzadas partiam da França e da Alemanha, a fim de conquistar a Terra Santa e apossar-se do túmulo de Cristo. Intolerantes, os Cruzados arrasavam, na sua marcha para Jerusalém, tudo o que entravam de não cristão, massacrando em seu caminho as populações judias indefesas. Mais uma vez a história se repetia e os judeus se defrontavam com uma nova e grave crise de identidade: dobrar-se aos conquistadores islâmicos ou à barbárie dos cruzados em marcha. O fanatismo religioso imperava tanto no levante quanto no ocidente e continuar professando o credo judaico representava um risco a vida. (NAHAISSI, In: MAIMONIDES, *613 Mandamentos*, p.15).

Sabe-se que a família de Maimônides buscou exilar-se em Almería, província sob o controle cristão, a qual puderam viver pacificamente por 4 anos, até que a tomada almôada os levam a nova fuga. Foram 11 anos vagando pelo Sul da Espanha, nos quais, Maimônides, em meio às dificuldades trazidas pelas perseguições, teve a oportunidade de conhecer diversos sábios, que lhe transmitiram toda a sua bagagem científica. Assim, veio a formar-se em astronomia com o filho de Ibn Aphla de Sevilha, tendo como estudo o *Almagesto* – tratado astronômico de Ptolomeu; veio também, a compreender as “proposições de Álgebra, o tratado das secções cônicas, a geometria, a mecânica” (NAHAISSI, In: MAIMONIDES, *613 Mandamentos*, 1990, p.14); além de alimentar certo interesse tanto por arquitetura, quanto pela flora de cada local visitado (NAHAISSI, In:

¹⁰ O que se conta é que Ibn Toumert, fundador do grupo dos Almôadas, foi influenciado pelo pensamento de Al-Gazali, um dos defensores de que os atributos Divinos são reais, coeternos e inseparáveis da essência Divina (Ver: VERZA, T. M. **A Doutrina dos Atributos Divinos no Guia dos Perplexos de Maimônides**. Porto Alegre: Edipucrs, 1999). Isso o levou a contrapor a leitura literal do Corão, defendida por muitos habitantes da África do Norte e da Espanha, pois esta dá margem tanto a uma antropomorfização, quanto a crença, não na unidade, mas em entidades Divinas. Considerando as altas esferas do governo responsáveis “pelo relaxamento religioso, pelo luxo e pela decadência moral da corte e da alta sociedade, pela representação material de Deus (...) e pelo ‘politeísmo’, que ele atribuía aos antigos fiéis da África do Norte, os quais afirmavam, tal como os cristãos, a pluralidade do Ser Divino” (NAHAISSI, In: MAIMONIDES, *613 Mandamentos*, p.15), Ibn Toumert deu origem a uma “guerra santa” contra tais governos, vindo a se declarar descendente do profeta Maomé e enviado do Senhor.

MAIMONIDES, *613 Mandamentos*, 1990, p.14). Isso lhe rendeu, aos 23 anos, o ingresso na produção literária, por meio de um tratado introdutório sobre Lógica (denominado *A arte ou Conceitos da Lógica*) e outro, matemático e astronômico, que visava às questões referentes ao calendário judaico¹¹.

Em 1159, tendo os conflitos se ampliado na Espanha, a família de Maimônides buscou se estabelecer em Fez no Marrocos – algo que intriga, até hoje, muitos de seus estudiosos, por se tratar da local onde os judeus viviam mais fortemente intimidados pelo regime fundamentalista. É certo que, em Fez havia ainda, clandestinamente, uma “das poucas Academias judaicas que ainda estavam em atividade dentro do domínio dos almohades” (VERZA, 1999, p.170), sob a direção de um dos maiores eruditos da época. Todavia, alguns como Nahaiissi (In: MAIMONIDES, *613 Mandamentos*, 1990, p.16), acreditam que ali estava instalada a corte dos almohades, e que o objetivo do pai de Maimônides era “ser introduzido ao líder deles, o califa Abd-el-Mumin¹², homem que gozava da reputação de interessar-se pelas coisas do espírito e que procurava cercar-se de sábios, a fim de expor-lhe o pensamento judeu relativo a Deus e tentar assim obter uma mudança na política do governo em relação aos judeus”.

Embora haja controvérsias, debate-se a possibilidade da família de Maimônides ter optado pela apostasia – aceitação aparente da doutrina islâmica –, baseado num relato do próprio Maimônides que dizia: “em 3 de Sivam [entre Maio e Junho], eu cheguei a salvo em Aco, e então fui resgatado da apostasia [...]”¹³ (VERZA, 1999, p.170). Isso justificaria não só a permanência de 5 anos em Fez, mas também, a posição flexível adotado pelo pensador, quanto àqueles que se viam obrigados a adotar o islamismo almôada.

¹¹ Embora haja comentadores que acreditam que a produção intelectual de Maimônides só tenha iniciado com seus 23 anos, outros, como Nahaiissi afirma que seu tratado de Lógica tenha sido desenvolvido quando o autor se encontrava com 16 anos. Essa confusão é dada por conta da ausência de bibliografia precisa que relata o período da juventude do Rabino.

¹² Sucessor de Ibn Toumart que possibilitou as conquistas Almohades.

¹³ Relato de Maimônides informado por Rabi Eleazar Askari de Safed, extraído de seu livro *Sefer Haderim* (FRIEDLANDER, apud: VERZA, 1999, p.170),

1.1.3. Visão sobre a Apostasia e início de sua influência

Seguindo os passos de seu pai – que escreveu cartas de Consolo a comunidades judaicas – e vindo a saber do sofrimento de muitos judeus, que estavam perdendo as esperanças na aliança Divina, Maimônides escreve, em 1160, uma pequena obra sob o título de *Epístola sobre a Apostasia*, no qual o pensador contrapõe a postura extremista de um rabino da África. Enquanto tal rabino afirmava ser a crença no Islã “o mesmo que servir a outros deuses” e que “antes de cometer esse pecado o judeu deve sacrificar sua vida e não transgredir” (SABAN, 2008, p.32), Maimônides era da opinião de que se os judeus pudessem fugir, para preservar o cumprimento da *Torá* em sua plenitude, deveriam, então, abandonar todos os bens, riquezas, honras, sem pensar na separação dos entes que não poderiam acompanhá-los. Mas, caso não houvesse essa possibilidade, não precisaria “ir até o último sacrifício – a menos que seja forçado a adorar ídolos ou cometer assassinato ou incesto” (GUINSBURG, 1968, p.407), pois, para ele, “o culto forçado e simulado do Islã não constituía idolatria” (GUINSBURG, 1968, p.407).

Essa visão foi de extrema relevância ao Judaísmo, sendo considerada avançada para a época, por Guinsburg. Isso porque, levando em conta a história das perseguições e dispersão judaica, também no período posterior, há nesta carta uma referência, a fim de facilitar a discussão e esclarecer as obscuridades quanto aos preceitos sobre idolatria e profanação do nome Divino. Aliás, essa é uma preocupação (a saber, de facilitar e esclarecer a sabedoria judaica) que permeará as bases das principais obras do futuro filósofo.

Após a divulgação da *Carta sobre a Apostasia*, segundo o estudioso Mario Saban (2008, p.35), houve uma fuga em massa de judeus ocultos, o que descaracterizou algumas localidades do Marrocos e incomodou seus governantes. A situação estava perturbadora ali, pois os sucessores de Abd-el-Mumin começaram novas perseguições, muito mais violentas contra os não-muçulmanos. Um dos sábios judeus, “Yehudah Ibn Shoshán foi executado porque se negou a converter-se ao Islã” (SABAN, 2008, p.35), o que colocou RaMBaM e sua família em alerta, ainda

mais porque o governo havia descoberto que fora ele o remetente da Carta que instigou fuga na população.

Não demorou muito tempo e, Maimônides foi submetido a processo, sendo “acusado de provocador e incitador. Foi declarado culpado da fuga em massa dos judeus do país, que se mantiveram incorruptíveis em sua fé” (SABAN, 2008, p.35). Saban diz que “os muçulmanos mais fanáticos pediam que fosse executado, mas em sua ajuda apareceu um estudioso muçulmano Abú Al Arab Ibn Misha que estimava consideravelmente a Maimônides e graças a sua intervenção pode salvá-lo da pena de morte”. Verdade ou não, a família de Maimônides decide emigrar, tão logo (em 1163), para Ceuta – cidade situada no norte do Marrocos, reconhecida pelo desenvolvimento científico e artístico. Mas como esta também se encontrava em constantes conflitos, desta vez por causa das disputas almohades pelo governo, Maimônides foge novamente, indo para a cidade de São João de Acco (ou Acre) na Terra Santa.

A Terra Santa era na época o ponto mais cobiçado do ocidente nas disputas religiosas. As Cruzadas haviam conquistado o país e quando a família de Maimônides chega lá o governador é o franco Amaury, homem ambicioso e ávido de poder e de riqueza. Contudo Nureddin, governador muçulmano da região do Tigre, decide partir para a Guerra Santa contra os cristãos das cruzadas e faz uma aliança com o Egito e a Síria para cercar a Terra Santa. É nesse momento que Maimônides se dirige para lá. (NAHAISSI, In: MAIMONIDES, *613 Mandamentos*, 1990, p.19).

1.1.4. Novos Exílios, Embates com os Caraítas e as Tragédias Pessoais

Mesmo cercado de conflitos e temerosidade, os anos passados no Marrocos concederam a Maimônides um aprofundamento em seus estudos talmúdicos¹⁴ e filosóficos, vindo adquirir também formação médica a partir dos estudos de

¹⁴ *Talmud-Torá* (que pode ser traduzido por Estudo da Lei) foi uma obra compilada no século IV, composta de duas outras centrais, *Mishná* (Repetição da Lei) e *Guemará* (Complemento da Repetição), que tinha como intuito trazer explicado e, de certo modo, facilitado todo conteúdo legislativo da *Torá* (Lei), na tentativa de impedir o afastamento popular na época dos exílios. “O código básico da lei civil e canônica do judaísmo pós-bíblico” (IUSIM, 1965, p.49).

Hipócrates e Galeno, com um sábio local. Tais aprendizados deram ao jovem pensador, bagagens necessárias para a continuidade¹⁵ da produção de seu *Comentário da Mishná* (ou *Livro da Luz*) – obra que levará por volta de 10 anos para ser concluída. Todavia, quando passou para a Terra Santa, por mais que as antigas tradições judaicas ainda fossem correntes – o que o permitiu corrigir algumas concepções que foram passadas de modo errado a tradição de Al-Andalus –, percebera que não seria ali seu ponto final.

Asilado pelo Rabi Jafet, que assistia a vida de 200 famílias judias, Maimônides, no ano de 1165, dirige-se a Jerusalém para rezar por três dias diante do Muro das Lamentações e, de lá, parte para Hebron, a fim de rezar também diante do túmulo dos patriarcas. Não demorou muito e, ao final desse mesmo ano, ele e sua família migram para o Egito. O problema estava na depravação que ele observava nos imigrantes estrangeiros que chegavam à Terra Santa. Conforme nos relata Nahaiissi (In: MAIMONIDES, *613 Mandamentos*, 1990, p.20), Maimônides acreditava que, “Todo homem deve procurar assimilar os hábitos e a conduta dos sábios. Para isso, é preciso que ele faça tudo que estiver ao seu alcance para viver junto aos justos e afastar-se dos maus, a fim de não correr o risco de se integrar a eles e de se sentir inclinado a agir como eles”. Por esse motivo, aliado as disputas das cruzadas na região, decide partir para as terras do Egito, mais precisamente para Alexandria, onde ele sabia que as comunidades judaicas viviam numa situação privilegiada em relação aos demais países, por conta da tolerância religiosa pregada pelos governantes *fatímidas*¹⁶.

A comunidade judia do Egito se contava entre as mais antigas do mundo, depois da comunidade da Babilônia. Desde os tempos do Segundo Templo existia ali um importante centro comunitário; na época de Filon de Alexandria residiam no Egito por volta de um milhão de judeus. Alexandria era então, o centro cultural judaico mais importante; sua sinagoga era

¹⁵ Muitas bibliografias dizem que o início da produção do *Comentário da Mishná* tenha se dado nos anos finais de sua peregrinação pela Espanha.

¹⁶ Dinastia fundada por Ubaidullah 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 profeta. Recrutou soldados e no meio do 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, apud: VERZA, 1999, p.171).

considerada a mais bela do mundo e seus habitantes judeus considerados gente com um bom poder aquisitivo e de uma posição social elevada. Mas a grandeza desta comunidade decaiu durante o governo bizantino. Quando Maimônides chegou ao país encontrou ainda alguns grandes centros comunitários judaicos. (SABAN, p.37-38).

O que o fez escolher Alexandria foi, além da tranquilidade, o fato de ali existir a academia de estudos filosóficos de Aristóteles (SABAN, 2008, p.38). Porém, isso deixou de ser seu objetivo maior ao ver as condições das comunidades em meio a essa tolerância muçulmana. Apesar do pacifismo e elevação material, as comunidades judaicas de Alexandria se encontravam, segundo ele, em profundo desvio religioso e espiritual. Estas pouco dispunham de sábios interessados em transmitir-lhes a sabedoria nas sinagogas e, por isso, não só ignoravam o conhecimento judaico, derivado das interpretações rabínicas, como também, acabavam por incorporar costumes estranhos e negligenciar a observação da Lei. A realidade de tais comunidades era comandada pelo jogo político, cujo poder era detido pelos *caraitas*.

Para Nahaiissi (In: MAIMÔNIDES, *613 Mandamentos*, 1990, p.21), o caráismo cresceu nessas regiões, sob uma condição favorável: a crença de que sua seita era próxima do Islã. Por gozarem de certa confiança dos fatímidas xiitas, e em troca de favores, muitos dos caraitas conseguiram influenciar os seguidores das leis talmúdicas a abandonarem suas crenças, o que acarretou num sentimento de impotência dos rabinos. Maimônides, observando tal realidade e temendo o aniquilamento da tradição rabínica, propõe uma separação nos cultos nas práticas religiosas entre caraitas e rabinos. Logicamente, esta proposta é mal recebida pelos caraitas, de maneira que Maimônides não tem outra alternativa, a não ser, sair de Alexandria.

Instala-se em Fostat, cidade na qual, a sua presença e seus ensinamentos passarão a ser desejados até seus últimos dias. Mas o que parece, um período de calma na vida de Maimônides, acaba cedendo lugar as tragédias pessoais do filósofo.

Poucos meses depois da chegada de sua família no Egito, o Rabi Maimon falece, por motivos desconhecidos. Davi, o irmão mais novo de RaMBaM, assume então a responsabilidade de trazer sustento da família toda (que incluía a esposa e os filhos de Maimônides), por meio do comércio de pedras preciosas e joias. Entretanto, o seu desejo de deixar Maimônides livre, não só para dar continuidade em seus estudos, mas para lecionar o ensino da *Torá* a comunidade judaica, é interrompido tempos depois por um acidente na costa da Índia.

Graves e numerosas desgraças aconteceram comigo no Egito. Doença e perdas materiais me subjugaram. Informantes atentaram contra a minha vida. Mas o golpe mais pesado, que me causou a maior aflição pela qual já passei até o dia de hoje, foi a morte do homem mais piedoso que eu já conheci, que morreu afogado enquanto viajava pelo Oceano Índico. Com ele desapareceu uma fortuna considerável, pertencentes a nós e também a outros. A sua filha pequena e a sua viúva ficaram comigo. (MAIMONIDES, *Carta a Jafet Ben Eliahu*).

Conta-se que entre os anos de 1169 e 1171, quando o filósofo estava dando início à compilação da magna obra *Mishné Torá*, ele foi acometido pelas perdas, tanto dos filhos e da esposa, como, posteriormente, de Davi¹⁷. Tragédias suficientes para colocá-lo entregue a uma depressão profunda, que só cessaria quando se percebeu como único provedor do sustento da esposa e da filha do irmão. É neste momento que a sua concepção moral é posta em prova, mais uma vez. Ora, nada o impedia de utilizar o rabinato para tirar seu sustento, ao não ser a sua fidelidade “ao preceito que ordena não fazer da Lei de Moisés, um instrumento útil de trabalho”. Maimônides “teve o cuidado de não receber recompensas por suas aulas de ciência judaica” (SABAN, p.44). Por detrás dessa fidelidade está à concepção de um homem que busca uma proximidade com o Divino, aperfeiçoando-se por meio do estudo contínuo e aprofundado da Lei, e pelo seguimento da conduta dos sábios, que visam não à ganância e nem o orgulho, mas a humildade e a moderação.

¹⁷ Embora não haja nenhuma pesquisa que afirme isso, há a desconfiança de que todas essas perdas não tenham sido meros acidentes, pois Maimônides conquistará não só admiradores, mas também inimigos, por conta de suas concepções e tentativas reformistas (em Alexandria).

1.1.5. Renome, Ação Política e Legado

Maimônides, então, decide exercer a medicina como forma de manter sua família, o que lhe traz muito prestígio nos 35 anos que se seguem. Vem a conhecer Ibn Almati, um dos secretários do rei, cuja irmã Maimônides virá a desposar¹⁸. Posteriormente, em 1171, passa a cuidar de Qadi Al-Fadil, vizir e chefe da justiça da corte de Saladino, vindo a ser nomeado, por indicação daquele, a médico oficial da corte do sultão – cargo que exercerá exaustivamente até o final de sua vida, em 1204.

Afora do papel de médico – talvez, por influência de sua posição junto à corte egípcia – Maimônides se tornará *Naguid*, ou seja, chefe da comunidade judaica do Egito. Tal condição lhe concede a possibilidade de pôr em prática, as reformas dos costumes religiosos que eram pretendidas à Alexandria. Afastará o domínio caraíta dali e o desvio de seus correligionários do Judaísmo rabínico, por meio das mudanças nos ritos de leitura litúrgica e oração (para incentivar a concentração dentro da sinagoga e a verdadeira fé), além da implementação dos estudos talmúdicos nelas. Toda essa atividade em favor da comunidade judaica, promovida desde cedo, concederá a relevância a pessoa de Maimônides e a possibilidade de contribuir com aos demais judeus de outros países, através de suas cartas.

Em 1172, presta consolo aos judeus do lêmén, pois, estes viviam desorientados por conta do julgo dos almohades e desesperados pela espera do messias. Sabe-se também, que enviou “diversas cartas circulares às comunidades egípcias, a fim de conseguir o dinheiro para o resgate dos judeus que haviam sido aprisionados por Amaury [...] para evitar que eles fossem vendidos como escravos” (NAHAISSI, In: MAIMONIDES, 1990, p.21).

Embora seja obscuro como conseguia conciliar a medicina, com suas aulas, estudos e produção literária, Maimônides termina, depois de 12 anos de trabalho, a

¹⁸ Ibn Almati também desposará, posteriormente, a irmã de Maimônides.

obra que o consagrará dentro do Judaísmo: a *Mishné Torá* (também conhecida como *Yad Há-Hazakah* – “Mão Forte”); e quatro anos antes de vir a falecer (entre 1185-1200), a obra que lhe dará notoriedade entre os pensadores da Filosofia: o *Guia dos Perplexos*¹⁹ - sem incluir a demais obras médicas, científicas e epistolares.

¹⁹ Maimônides é um dos mais importantes filósofos judeus da Idade Média, e talvez o mais conhecido deles. Suas obras foram de extrema relevância na transformação do pensamento filosófico da Europa durante a Escolástica Cristã, bem como para o pensamento judaico como um todo até os dias atuais. Passando por Spinoza (1632-1677), sua influência chega ao pensamento moderno¹³. Moisés Mendelssohn (1729-1786), Franz Rosenzweig (1886–1929), Emmanuel Lévinas (1906-1995), são alguns dos expressivos leitores do *Guia dos Perplexos*, cuja influência conseguiu chegar para além do pós-kantismo, atingindo Fichte e Hegel, pelas mãos de seu profundo admirador Salomão Ibn Joshua (1783-1800), que, pela admiração dedicada ao filósofo, adotou o pseudônimo de Salomão Maimon e assim ficou conhecido.

1.2 OBRAS

1.2.1 Obras Fundamentais De Seu Pensamento Filosófico-Religioso

Publicado em 1168, o *Comentário da Mishná* foi uma compilação que tinha como objetivo, ser útil para os judeus, em seus estudos da *Mishná* e *Guemará*. Considerando a dificuldade em que se tinha para compreender e memorizar as várias referências, opiniões e conclusões dentro da *Guemará*, além da ausência de conhecimento da *Mishná*²⁰, Maimônides escreve o *Comentário*, a fim de fazer o leitor ter um contato prévio com os assuntos tratados nestas obras e trazer mais claramente as “decisões finais” sobre cada assunto.

Nesta obra [de Maimônides] os comentários são concisos, alongando-se apenas quando a questão envolve ética, princípios teológicos, matemáticos e astronomia. Nela Maimônides estabelece o credo judaico, que se tornou ponto de partida obrigatório de todas as tentativas de erigir uma dogmática judaica. (VERZA, 1999, p.176).

É uma obra que segue a estruturação temática da *Mishná*, e traz em cada tratado, uma introdução sistemática do que se seguirá. Tornou-se famosa em sua época pela definição dos *13 Princípios Fundamentais da Fé Judaica* e pela explicação dos Capítulos acerca da *Ética dos Pais* (Pirkei Avot), no qual ele traz elementos da filosofia (como a ideia aristotélica da *justa medida*), daquilo que entendemos hoje como psicologia (quando ele trata dos humores e disposições humanas), unidos aos ensinamentos acerca da conduta dos sábios.

Um ou dois anos após a sua publicação, que foi muito bem recebida pelos judeus, e inspirado na atitude do rabino Ha Nasi, Maimônides toma coragem para produzir uma obra que explicitasse com a mesma clareza, o *Talmud*. Mas, em meio à escrita inicial, no qual, o autor opta por escrever um prefácio enumerando os

²⁰ Segundo Maimônides, muitos judeus acabavam por só se concentrarem no que a *Guemará* trazia da *Mishná*, todavia, isso era problemático, pois, “ela [guemará] soma [palavras] às palavras da *Mishná*, apaga algumas, e encobre os motivos fundamentais da *Mishná*” (MAIMONIDES, apud: VERZA, 1999, p.174).

613 preceitos que norteiam o código talmúdico, Maimônides se dá conta de que nunca houve uma compilação que explicasse ao certo “a classificação do que era e do que não era um preceito” (NAHAISSI, In: MAIMONIDES, 1990, p.25). Por isso, antes de dar forma a *Mishné Torá*, o autor inicia a redação do *Livro dos Preceitos Divinos (Sefer Há-Mitzvoth)*, no qual proporcionará ao seu leitor, seja ele jovem ou erudito, um acesso rápido aos significados de cada preceito. Divido em duas partes: a primeira, trazendo os 248 preceitos positivos, enquanto que a segunda, os 365 preceitos negativos, o *Livro dos Preceitos*, “serviu de base para muitas outras obras, inclusive para ‘*O Livro do Ensino*’, a grande obra do talmudista espanhol do século XIII Aaron Há-Levi” (NAHAISSI, In: MAIMONIDES, 1990, p.25).

Concluído então o *Livro dos Preceitos*, Maimônides passa a se dedicar exclusivamente ao *Mishné Torá*. Esta nada mais era do que uma compilação concisa, porém sistemática²¹, no qual traz aquilo que Maimônides tomava como explicitamente decidido no *Talmud-Torá* – motivada por ser esta última, como outras do judaísmo rabínico, obscura por causa da grande quantidade de informações e desorganização temática.

Maimônides constata que o povo em si não tinha a sua disposição um código onde pudesse encontrar regras seguras, sem mistura de controvérsias e de opiniões. Assim sendo, ele deseja expor em sua obra, numa linguagem clara e breve, o que é permitido, o que é puro e o que é impuro, bem como tudo o que se refere às questões da Torá, tudo isso para que a lei possa ser conhecida por todos, sem deixar dúvidas. Ele quer que a Lei esteja, em palavras claras, na boca de todos os homens e faz sua exposição de maneira direta e didática, buscando dar esclarecimento simples e satisfatório a questões que, de outra forma, poderiam ser interpretadas erroneamente pelo povo. (NAHAISSI, In: MAIMONIDES, 1990, p.23).

Foi uma obra de grande repercussão na época, para bem e para mal. Tornou-se um verdadeiro guia aos eruditos, que pouco compreendiam a jurisprudência talmúdica, e à população menos esclarecida, que podiam amadurecer suas concepções quanto a Deus e solucionar problemas cotidianos – como por exemplo, quando alguém encontra algo na rua, se é certo ficar com o objeto ou não; ou ainda,

²¹ Maimônides divide a obra em 14 volumes, ordenando-os em 83 secções e 613 parágrafos.

o que fazer quando um judeu está doente e precisa consumir um alimento proibido pelos preceitos bíblico, entre outras dúvidas singulares. Todavia, por sua imediata popularidade, após a publicação, teve uma oposição muito específica:

A crítica básica era que o código coligia as leis religiosas judaica sem indicar suas devidas fontes, resolvia as controvérsias talmúdicadas sem justificar as decisões por via argumentativa, e tentava, por seu caráter de digesto legal compreensivo, substituir o Talmud. (GUTTMANN, 2003, p. 183).

Independente se o intuito de Maimônides era ou não substituir o *Talmud*, tal obra foi considerada Magna no Judaísmo²², tendo até hoje destaque nos estudos teológicos e filosóficos. A Filosofia aqui, como no *Guia dos Perplexos*, vem sendo apresentada junto com o conteúdo religioso do *Antigo Testamento*. Mas se ambas as vias, a saber, a racional filosófica e a da crença religiosa, são vistas por muitos, como verdades completamente divergentes, de que forma o autor as coloca juntas, sem que haja a morte de uma delas?

Deve-se saber que essa ideia de diálogo entre filosofia e revelação não é nova no Judaísmo. Muitos autores antes de Maimônides, se não tentaram alcançar, de certo modo, uma unidade – aplicando os conceitos de outras filosofias ou sistemas interpretativos nos textos religiosos²³ –, foram ao extremo da crítica

²² O brilhantismo dessa obra tem dois motivos fundamentais: o primeiro está no fato de Maimônides resolver questões discutidas no *Talmud*, mas que não possuem uma resolução firme e fina. O Segundo, porque ele consegue fazer uma “divisão dos elementos halachicos obrigatórios” (elementos de interpretação jurídica), “dos elementos hagádicos, que não são” (elementos de interpretação mais ética e folclórica da *Bíblia*). VER: NAHAISSI, In: MAIMONIDES, 1990, p.24.

²³ Como foi Filon de Alexandria – ver nota 5.

filosófica numa possível apologia ao judaísmo²⁴ ou são considerados heterodoxos em suas obras²⁵.

RaMBaM tinha, portanto, plena consciência da diferença das duas visões, principalmente do aristotelismo, o qual afastava muitos desorientados de um conhecimento que para ele era legítimo. Assim sendo, para Leo Strauss²⁶, o pensador medieval não visava uma conciliação infundada entre a verdade religiosa e a trazida pela filosofia, mas, como o próprio Maimônides diz, tanto na Introdução da *Mishné Torá*, quanto na do *Guia dos Perplexos*, um esclarecimento dos conteúdos bíblicos. Isso significa, na *Mishné*, sintetizar clarificando o conteúdo da jurisprudência e, no *Guia*, revelar os segredos das Escrituras.

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 revela que a intenção do *Guia* é a explicação do relato da

²⁴ Yehudá Halevi (1075-1141) considerado por alguns “como o maior poeta hebreu” que surgiu “desde os tempos bíblicos” (GUINSBURG, 1968, p.355) e por outros como “adversário da filosofia” (DE LIBERA, 1998, p.210), foi um expoente de um pensamento apologético da religião judaica. De um período marcado pelo domínio almorávida (1086-1147) e, posteriormente, pela ascensão dos almôadas, em que a condição “política e religiosa dos judeus de Andaluzia se tornava precária”, questões relativas à identidade judaica e o sentido do Judaísmo em meio a tantas perseguições e violências, passam a ser as bases de seu pensamento, que resultará no texto de *O Kuzari* (Ibid., p.210). Escrita em diálogos e originalmente denominado de *O Livro de Argumentação e Prova em Defesa de uma Fé Menosprezada*, *O Kuzari* é uma, das poucas obras da época, que não busca uma defesa do Judaísmo através da tentativa de identificação da Religião com a Filosofia.

²⁵ Um exemplo de pensamento heterodoxo foi Ibn Gabirol (1026-1050?). Reverenciado dentro da comunidade judaica como poeta e ao mesmo tempo esquecido por ela como filósofo, Ibn Gabirol é tido como um filósofo peculiar e inovador. Ainda que vindo do seio de uma família judaica tradicional (embora posteriormente expulso da comunidade), o pensamento filosófico que desenvolve no *Fons Vitae*, não traz nenhuma característica que denuncie sua relação com Judaísmo. Segundo Cavaleiro de Macedo (2006, p.1), na filosofia, Gabirol “defende o hilemorfismo universal associado ao voluntarismo divino, sustentados em limites estritamente racionais, sem utilização de qualquer referência bíblica ou religiosa”. Mais sua originalidade não se resume só a ela. Aponta-nos também, uma distinção tanto na ética, como no âmbito poético: “na ética apresenta uma proposta psicofisiológica que, ao contrário da busca de uma espiritualidade piedosa e virtuosa, como era comum entre seus correligionários medievais, defende o equilíbrio entre as características da alma animal, entendidas todas como capacidades naturais do homem; no âmbito poético reformula os estilos da poesia sagrada hebraico-espanhola, através da larga utilização das técnicas árabes e pela subordinação da temática a seu redor pessoal, não raramente escrevendo em primeira pessoa”.

²⁶ Ver: VERZA, 1999, p.32-33.

criação e o relato da carruagem, estes seriam os segredos da Torá. (VERZA, 1999, p.33).

Contrariando a visão de Strauss, que busca circunscrever o *Guia dos Perplexos* como “verdadeira ciência da Lei”, ao invés de um livro filosófico, os estudiosos tradicionalistas acreditam que o objetivo de Maimônides foi de estabelecer uma relação de identidade e, se podemos ousar a dizer, de dependência entre a filosofia e sabedoria judaica. Uma forma de justificar isso, está também nas próprias palavras de Maimônides na Introdução do *Guia dos Perplexos*, no qual o autor identifica o *Massê Bereshit* (ou seja, os conteúdos relativos ao Relato da Criação) com a física ou as ciências naturais, e o *Massê Merkabá* (assuntos relativos ao Relato da Carruagem Celeste) com a metafísica.

Realmente, para Guttman, isso aponta para a não existência de uma conciliação entre crença e razão, pois, caso houvesse uma conciliação, haveria de ter uma oposição a ser superada, algo que não parece existir quando Maimônides diz ser a crença “afirmação de que o que foi representado está fora da mente assim como foi representado na mente” (MAIMONIDES, apud: VERZA, 1999, p.31).

A filosofia é antes um meio, na realidade o único meio para a apropriação interna do conteúdo da revelação. (GUTTMANN, 2003, p.184).

Nahaiissi (In: MAIMONIDES, 1990, p.27) vai mais longe que Guttman, e afirma que o autor via o conhecimento metafísico como sendo “uma possessão original do Judaísmo que havia sido perdida durante o exílio, tornando-o tão trágico”. Conseqüentemente, seria o *Guia* ou o *Dalalat Al-Hairin*, um esforço que visa apresentar o conhecimento sólido formado por duas verdades que conversam e se complementam, a fim de trazer algum entendimento sobre o Criador e da Criação.

Escrito originalmente em árabe e, em nome de Yossef ibn Yehuda ibn Akinin, estudante vindo de Ceuta (Marrocos) para tornar-se discípulo de RaMBaM, o *Guia* tem um conteúdo mais complexo do que as obras anteriores, por isso, tinha como público alvo os mais eruditos – público que provavelmente teve acesso às

concepções filosóficas e que ficara “perplexo” ao perceber verdades distintas das reveladas por Deus. O empreendimento real de um *guia* para tais *perplexos* era evitar que os eruditos “se afastassem dos valores judaicos e fossem completamente seduzidos pelas filosofias grega e árabe, que exerciam uma enorme influência no século XII” (URI LAM In: MAIMONIDES, 2004, p.17).

Para tanto, temos uma obra dividida em três Partes, na qual há no primeiro terço: exposições dos termos metafóricos, polivalentes e híbridos da *Torá* (conceitos que escondem os segredos da Revelação); discussões acerca dos atributos Divinos e da teologia negativa, além de uma apresentação da concepção *muttakallimun*, a qual RaMBaM era opositor. No segundo terço há todo um trabalho sobre as provas da Existência de Deus, maneira pela qual Ele Governa o Mundo, a exposição das visões de Universo Eterno e Universo Criado²⁷, e sobre as questões ligadas à Profecia. E para finalizar, na última parte, Maimônides nos traz: um exame mais específico do sistema e método do *Kalam*, além de sua refutação; uma análise dos textos esotéricos da Carruagem Divina, e de outros temas, como: o Mal, a Providência e a Onisciência Divina, e por fim, nos mostra a correta forma de adorar a Deus.

1.2.2 Lista De Obras De Maimonides e Principais Traduções

Obras de Filosofia e Teologia²⁸:

- ***Dalalat Al-Há'rin (Guia dos Perplexos)***: traduzido para o hebraico por Samuel Ibn Tibbon, em 1204, sob o título de *Moreh Nebukim*, cuja primeira publicação se deu em algum lugar na Itália antes de 1480; desde então, tem sido freqüentemente publicado com comentários; outra tradução hebraica é

²⁷ Divergência entre a opinião dos filósofos antigos e a fé judaica, quanto à origem do Mundo.

²⁸ Seguimos aqui a divisão das obras tal como proposta pelo verbete “Moses ben Maimon”, In Jewish Encyclopedia. (JACOBS, J. BROYDÉ, I, 1906). <http://www.jewishencyclopedia.com>. Acessado em: Fev. 2017.

de Al-Ḥarizi, que foi publicada por Schlossberg (vol.1, Londres, 1851, volumes II e III, Viena, 1874 e 1879). Existem duas traduções para o latim do *Moreh*: uma por Aug. Justinianus (Paris, 1520) - baseado na versão hebraica de Al-Ḥarizi, a qual é uma mera cópia de uma tradução latina mais antiga (cuja referência não temos); e a outra por Buxtorf, Junior (Basileia, 1629) - baseado na versão hebraica de Ibn Tibbon. A tradução de Salomon Munk para o francês, sob o título de *Guide des Égarés* (3 vols., Paris, 1856-66), tem por base o original árabe. A obra foi traduzida duas vezes ao italiano: uma por Jedidiah ben Moses de Recanati em 1580 ou 1583, com letras em hebraico; e a outra por D.J. Maroni, em Florença, 1870-1876, sob o título de *Guida degli Smarriti*, sendo uma retradução da versão de Munk. Em alemão, ao que tudo indica, foi traduzida por três autores, cada qual uma de suas partes: a primeira foi traduzida por Fürstenthal (Krotoschin, 1839); a segunda, por M. E. Stern (Viena, 1864) e a terceira veio pelas mãos de Simon Scheyer em 1838 (Frankfurt). A terceira parte foi também traduzida ao inglês, sob o título *The Reasons of the Laws of Moses*, por Townley (Londres, 1827). M. Friedländer veio a publicar em inglês, diretamente do árabe com base na versão francesa, a primeira parte em 1881; em 1889 (Londres) publica uma versão completa, em três volumes; e ao fim, em único volume (1904), no qual foram eliminadas as notas de comentário; para além dessas versões do inglês, temos a tradução, em dois volumes, de Shlomo Pines, com introdução dele e Leo Strauss (1ª Ed., 1936); uma tradução, ao que parece, de seleções textuais das três partes, por Chain Rabim (Nova York, 1952), diretamente do árabe, com comentários e introdução de Julius Guttmann; outra, presentes no *Medieval Politic Philosophy: A Sourcebook*, por Ralph Lerner and Muhsin Mahdi (1963); e uma terceira de seleções, aparece na obra *A Maimônides Reader*, de Isadore Twersky. Em espanhol temos uma versão mais antiga, publicada em 1419 e 1432, por Pedro de Toledo, baseada na tradução de Al-Hazirí; José Suarez Lorenzo (Madri, 1931) traz uma retradução da versão de Munk, sob o título de *Guia de los Descarriados*, todavia somente da primeira parte da obra; Em 1955, Leon Dujovne, publica uma nova tradução (que ficou pouco conhecida); e de 1994 a 2001, surge três edições da tradução de David

Gonzalo Maeso, sob o título de *Guia de Perplejos*. Por fim, duas traduções surgem em português, uma coletânea de trechos selecionados pela editora Sêfer, em 2003; e a tradução integral de Uri Lam, da segunda parte em 2003 e da primeira, em 2004, tomando por base a tradução inglesa de Friedländer.

- ***Maqalah fi-Şina'at al-Manţik (Tratado de Lógica)***: sobre a terminologia da lógica, em catorze capítulos, escrito por Maimônides entre os seus dezesseis e vinte três anos. Foi traduzido em hebraico por Moses ibn Tibbon sob o título *Millot ha-Higgayon*, e foi publicado pela primeira vez, com dois comentários anônimos, em Veneza, em 1552; passando por catorze edições. Uma tradução latina foi publicada por Sebastian Münster (Basileia, 1527); As traduções alemãs foram feitas por M.S. Neumann (Veneza, 1822) e Heilberg (Breslau, 1828). Em 1938 (Nova York), chegou a ser traduzido para o inglês por Israel Efros, sob o título de *Treatise on Logic*. Entre os numerosos comentários escritos sobre este trabalho, o mais notável é o de Moses Mendelssohn.
- ***Maalah al-Tauhid***: um ensaio sobre a unidade de Deus. Traduzido para o hebraico por Isaac ben Nathan, no século XIV, sob o título de *Ma'amar ha-Yihud*.
- ***Maqalah fi al-Sa'adah***: um ensaio, em dois capítulos, sobre a felicidade (Paris, Bibliothèque Nationale, 7193). Publicado pela primeira vez em hebraico, sob o título *Peraqim be-Hazlahah*, em 1567.
- ***Iggeret ha-Shemad (Epístola sobre a Apostasia)***: Um ensaio sobre conversões forçadas. Traduzido anonimamente para o hebraico sob o título *Iggeret ha-Shemad*, ou *Ma'amar Kiddush ha-Shem*. Ele estabelece (1) até que ponto um judeu pode ceder e até que ponto ele deve resistir a abraçar outra religião, quando coagido, e sustenta (2) que o maometanismo não é uma religião pagã. Maimônides escreveu este ensaio em resposta a um certo rabino que afirmou que os convertidos obrigatórios ao Islã, embora possam observar secretamente todos os preceitos judaicos, não podem ser considerados israelitas. Em geral, é de opinião que, Maimônides e sua família foram obrigados a abraçar o Islã – justificando o ensaio. Isso, no entanto, é contestado por alguns estudiosos, que, por motivos muito bons, duvidam até

mesmo da autoria de Maimonides neste ensaio. O *Iggeret ha-Shemad* foi publicado por A. Geiger em sua monografia sobre Maimonides (Breslau, 1850). Abraham Halkin traduziu ao inglês, sob o título *The Epistle on Martyrdom* (Filadélfia, 1985), em sua obra *Epistles of Maimônides: crisis and leadership*.

- ***Iggeret Teman (Epístola do lêmén)***: Carta a Rabi Jacob al-Fayyumi, sobre a condição crítica dos judeus no lêmén (1172). Foi traduzido para o hebraico por Samuel ibn Tibbon, Abraham ibn H̄isdai e Nathan ha-Ma'arabi. A tradução de Ibn Tibbon foi publicada sob o título de *Iggeret Teman* (Viena, 1857); A de Nathan ha-Ma'arabi, sob o título *Petaḥ Tikwah* (1629); sendo a de Abraham ibn H̄isdai ainda existente em manuscrito. Hoje, até onde conhecemos, há uma tradução de partes selecionadas da carta ao inglês, por Isadore Twersky (Nova York, 1972), em sua obra *A Maimônides Reader*; e uma versão completa, traduzida por Abraham Halkin, em 1985, publicado junto com outras cartas de Maimônides, na obra *Epistles of Maimônides: crisis and leadership*. E em português, sob o título de *Epístola do lêmén*, temos a tradução de Alice Frank (São Paulo, 1996).
- ***Ma'amar Teḥiyyot ha-Metim (Tratado sobre a Ressurreição)***: Um ensaio sobre a ressurreição. Traduzido em hebraico por Samuel ibn Tibbon e publicado sob o título *Ma'amar Teḥiyyot ha-Metim* (1629). Há uma tradução latina, ainda existente em manuscrito, foi feita por Mithridates. Em inglês temos a tradução de Abraham Halkin (Filadélfia, 1985), na mesma obra já citada. E em português, sob o título de *Tratado sobre a Ressurreição*, a tradução de Alice Frank de 1994.

Obras de Halachah:

- ***Kitab AL-Siraj (Comentários da Mishná)***: em hebraico *Sefer há-Maor*. Foi traduzido para o hebraico por vários estudiosos: os textos sobre *Berakot*, *Peah*, *Demai*, *Shebu'ot*, foi traduzido por Judah al-Ḥarizi; o restante do *Seder Zera'im* e *Seder Moed*, por Joseph ben Isaac ibn al-Fu'al; o *Seder Nashim*,

por Jacob ben Moses de Huesca; o *Seder Nezikin* - com exceção de *Abot*, que foi traduzido por Samuel ibn Tibbon - por Solomon ben Jacob de Saragoça; o *Seder Kodashim*, por Nethaneel ben Joseph de Saragoça; o *Seder Tohorot*, por um estudioso anônimo; várias outras partes, por Israel Israelita; as traduções hebraicas foram publicadas pela primeira vez em Nápoles (1492). Do original foram publicados: a introdução geral e os prefácios de *Seder V e VI*, E ao tratado *Menaḥot*, com uma tradução latina por Pococke (Oxford, 1654); a introdução a *Abot* (*Shemonah Peraḳim*), com uma tradução alemã por M. Wolf (Leipsic, 1863); o *Seder Tohorot*, com uma tradução hebraica de Joseph Derenbourg (Berlim, 1886-92); vários tratados, alguns com traduções em hebraico e outras com traduções em alemão, publicados como dissertações universitárias nos últimos vinte anos. As traduções hebraicas foram traduzidas em latim por Surenhusius; e em espanhol por Reuben ben Naḥman Abi Saglo. Em português temos, sob o título de *Comentários da Mishná*, a tradução do *Pirkei Abot*, conhecido com a *Ética dos Pais*, e a tradução de sua introdução, o *Shemonah Peraḳim*, sob o título de *Os Oito Capítulos*, ambos pelas mãos de Alice Frank (São Paulo, 1992-1993). Tanto *Shemonah Peraḳim*, quanto partes selecionadas do *Pirkei Abot*, estão presentes, em inglês, na obra *A Maimônides Reader*, de Isadore Twersky.

- ***Kitab al-Fara'id (Sefer há-Mitzvot)***: Duas vezes traduzido para o hebraico, primeiro por Moses ibn Tibbon, e depois por Salomão ben Joseph ibn Ayyub. A tradução de Ibn Tibbon foi impressa primeiro na Itália e depois em Lisboa em 1497, e com freqüência, desde então. Parte do original, com uma tradução alemã, foi publicada por M. Peritz (Breslau, 1882), e uma edição completa, com uma tradução francesa intitulada de *Le Livre des Préceptes*, por Moses Bloch (Paris, 1888). Trechos dessa obra foi traduzida por Isadore Twersky, em inglês. Em português, intitulada de *Os 613 Mandamentos*, foi traduzida por Giuseppe Nahaissi, em 1990.
- ***Commentary on Hullin*** e em quase todas as três seções - *Mo'ed*, *Nashim*, e *Nezikin*. Destes comentários, que Maimônides cita na introdução para a

Mishnah, somente sobre o *Rosh ha-Shanah* é conhecido; Foi editado por J. Brill no periódico *Ha-Líbano* (VIII, 199 et seq.).

- ***Mishneh Torah* ou *Yad ha-Ḥazaqah***: A primeira edição apareceu na Itália, aproximadamente em 1480; A segunda, em Soncino, em 1490; A terceira, em Constantinopla, em 1509; A quarta, quinta, sexta e sétima edições em Veneza, em 1524, 1550, 1550-51 e 1574-75; A oitava, em Amsterdã, 1702-3; Uma edição mais recente e completa é a de Leipsic, 1862. Partes de uma tradução árabe do *Mishneh Torah* e um comentário árabe sobre o *Sefer ha-Madda* ainda existem em manuscrito. Extratos do *Mishneh Torah* foram traduzidos para o inglês por H. Bernard e E. Soloweyczik (Londres, 1863); e em 1972 (Nova York), por Isadore Twersky. Encontramos uma versão em inglês, provavelmente completa, no site www.chabad.org, sob tradução de Eliyahu Touger. Em português, temos a tradução do *Sefer há-Madda (Livro da Sabedoria)* completa, por Yaacov Israel Blumenfeld (Rio de Janeiro, 1992); e os tratados *Hilchot iessodei há-Torah* e *Hilchot Deot*, por Yaacov Bande (São Paulo, 2014).

Obras Científicas:

Astronomia e Medicina:

- Um ensaio sobre o calendário judaico, baseado em princípios astronômicos. É dividido em duas partes: sobre *Molad* (conjunção da lua), e sobre *Teḳufah* (estações do ano). Essa obra foi traduzido para o hebraico por um escritor anônimo e foi inserido no *Dibre Ḥakamim* de Eliezer de Tunis (Metz, 1849), e também em *Ḳobez Teshubot Rambam* (Leipsic, 1859).
- ***Fi al-Jama'ah***: é um tratado sobre as relações sexuais, dividido em três partes e dedicado a Malik al-Mustafir, sultão de Hamat e sobrinho de Saladino. Foi traduzido duas vezes para o hebraico: sob o título *Ma'amar 'al Ribbui ha-Tashmish*, por Zerariah ben Isaac, e sob o título *Ma'amar ha-Mashgel*, cujo

tradutor é desconhecido. Tanto o original como as traduções, assim como a versão em latim, existem em vários manuscritos.

- **Al-Sumum wal-Mutaḥarriz Min al-Adwiyah al-Ḳitalah** (também chamado de **Al-Maḳalah al-Faḍiliyyah**): tratado sobre venenos e antídotos, em dois volumes. Traduzido para o hebraico, sob o título *Ha-Ma'amar ha-Nikbad*, ou *Ha-Ma'amar be-Teri'aḳ*, por Moses ibn Tibbon; existentes em vários manuscritos. Uma tradução latina deste trabalho foi feita por Armengaud Blasius de Montpellier. Uma tradução francesa da versão hebraica foi feita por M. Rabinowicz, sob o título *Traité des Poisons* (Paris, 1865), e uma tradução alemã por M. Steinschneider, intitulado *Gifte und Ihre Heilungen* (Berlim, 1873).
- **Fi al-Bawaṣir**: tratado sobre hemorróidas, em sete capítulos. Traduzido para o hebraico sob o título *Ha-Ma'amar bi-Refu'at ha-Ṭeḥorim*; e em espanhol sob o título de *Sobre os Milagros*. Original e traduções são encontradas em manuscrito. Ao que parece, há uma tradução ao espanhol de Lola Ferre, dentro da obra *Maimónides, Obras Médicas* (vol. I).
- **Fuṣul Musa**: uma imitação dos aforismos de Hipócrates. Traduzido em hebraico por Zerahiah ben Isaac e por Nathan ha-Me'ati (*Pirḳe Mosheh*, Lemberg, 1804, Wilna, 1888). Uma tradução latina foi publicada em 1489.
- **Maḳalah fi al-Rabw**: sobre a asma. Traduzido para o hebraico por Samuel Ben Benveniste e Joseph Shatibi. Ao que parece, há uma tradução ao espanhol de Lola Ferre, dentro da obra *Maimónides, Obras Médicas* (vol. II).
- **Comentário sobre os aforismos de Hipócrates**: Extraído do comentário de Galeno; Traduzido em hebraico por Moses ibn Tibbon e outro tradutor anônimo. Em 2010, surge uma tradução em espanhol, por Lola Ferre, sob o título de *Maimónides, Obras Médicas* (vol. III).
- **Medical Aphorisms**: traduzido ao inglês por Gerrit Bos, em seis volumes, e é descrito como uma compilação dos trabalhos de Galeno; Lola Ferre, traduziu para o espanhol, em *Maimónides, Obras Médicas* (vol. IV).
- **Ensaio sobre a Higiene**: ou consultas com Malik al-Faḍl, filho de Saladin. Traduzido para o hebraico por Moses ibn Tibbon, e publicado primeiramente em *Kerem Ḥemed* (III.9-31); e mais tarde por Jacob Safir ha-

Levi (Jerusalém, 1885). Uma tradução latina foi publicada em Veneza (1514, 1518, 1521) e Leyden (1531); outra tradução latina foi feita a partir do hebraico por João de Capua. Uma tradução alemã foi publicada por D. Winternitz (Veneza, 1843).

- ***Maḳalah fi Biyan al-A'raḳ***: sobre o caso do Príncipe de Rikka. Traduzido em hebraico anonimamente, sob o título *Teshubot 'al She'elot Peraṭiyyot*. Uma tradução latina foi publicada em 1519, sob o título *De Causis Accidentium Apparentium*.

Correspondência:

As correspondências de Maimônides e algumas consultas aparecem a princípio sem lugar ou data definida, e mais tarde, sob o título *Teshubot She'elot we-Iggarot*, em Constantinopla (1520). Suas respostas foram traduzidas do árabe para o hebraico por Mordecai Tammah, e publicado em Amsterdam (1765), sob o título *Pe'er há-Dor*, e em Leipsic (1859), sob o título de *Kobez Teshubot Rabam*. Na obra de Isadore Twersky, *A Maimônides Reader*, temos traduzidos ao inglês alguns trechos das epístolas: *Letter on Astrology*; *Letter to Obadiah, the Proselyte*; *Letter to an Inquirer*; *Letter to Hasdai Ha-Levi*; *Letter to Joseph Ibn Gabir*; *Letter to the Rabbis of Lunel*. Em português, sob o título *Epístolas*, Alice Frank (1993) traduz: *Carta ao seu filho Avraham* (conselhos de moral e ética); *Carta aos Líderes de Lunel*; *Carta a Shmuel Ibn Tibbon* (que trata da rotina de Rambam e sua Filosofia); *Carta a Chasdai Ha-Levi* (com dez respostas reveladas por um discípulo de Maimônides); *Carta aos Rabinos de Marselha* (que trata sobre fé e ciência); *Carta a Iossef Ibn Aknin* (acerca dos problemas comunitários); *Carta a Jafet ben Eliahu de Acco*; *Carta ao Rabi Ionatan Hacoheh* (que trata sobre a doença do sábio); *Carta a Iossef Ibn Aknin* (Introdução ao *Guia dos Perplexos*). A *Carta aos Rabinos de Marselha* também é encontrada em português na obra *Do Estudo e da Oraçãõ*, organizado por J. Guinsburg.

CAPÍTULO II - O JUDEU FILÓSOFO

2.1 A RELAÇÃO COM O *TALMUD-TORÁ*: INFLUÊNCIAS DO ESTUDO DA LEI EM SEU PENSAMENTO FILOSÓFICO

Embora a vida intelectual de Maimônides tivesse sido cercada de influências externas – do que o Islã acabou proporcionando no contato pacífico que teve com os judeus –, e apesar de, em sua formação, costumeiramente destacarmos que o pensador veio a conhecer as ciências astronômicas, a medicina e a filosofia, o ponto de partida de sua trajetória, e que sempre esteve presente, foi o saber interno à sua religião. Assim como não podemos pensar a Filosofia Medieval Cristã independente do Cristianismo e do estudo dos Evangelhos, é impossível pensar o universo dos autores judeus sem o pano de fundo da sabedoria formada dentro próprio Judaísmo. Um dos patrimônios culturais que faz parte da própria estrutura do Judaísmo rabínico e que é elemento indispensável à formação de seus eruditos, foi fator de estímulo às indagações e reflexões de muitos filósofos judeus, inclusive Maimônides: estamos nos referindo ao *Talmud*, uma obra pouco conhecida fora dos meios judaicos.

Como a qualquer outro jovem judeu, era dever de Maimônides estudar a *Torá*²⁹, o que nesse caso incluiria, não só a leitura do Pentateuco em si, mas a dos demais livros canônicos da *Bíblia Hebraica (Tanakh)*, e a coletânea de interpretações da *Torá*: a *Mishná*, a *Guemará*, e o *Talmud*. Tal estudo, que poderia ser somente mais um conhecimento adquirido pelo filósofo, levou-o de certo modo, a decodificá-las e a transcrevê-las, a fim de que os mais leigos pudessem ter acesso ao conteúdo de tais obras. Surgiram, então, *Os Comentários da Mishná* e *O Mishné Torá*, obras

²⁹ Um dos preceitos elementares do Judaísmo, depois daquele que afirma a crença em um Deus único, é o que ordena o estudo da *Torá*. Diz o próprio Maimônides: “De todos os preceitos, nenhum é igual em importância ao estudo da *Torá*. E mais ainda, o estudo da *Torá* é igual a eles todos, pois o estudo leva à prática. O estudo sempre tem precedência à prática”. (MAIMONIDES, *Mishné Torá*, I, *Leis Sobre o Estudo da Torá*, 3, § 3).

de grande impacto no Judaísmo e que deram renome a Maimônides dentro da religião.

2.1.1 O Talmud-Torá

Enquanto a Bíblia se incorporou ao patrimônio da cultura universal e se tornou o grande clássico da humanidade, o Talmud ficou – ao lado da Bíblia – o clássico do povo judeu, tornando-se um livro “fechado” para o mundo. (IUSIM, 1965, p.29).

O *Talmud* é, depois da *Torá*, a obra de maior expressão e importância do Judaísmo rabínico. Embora a acessibilidade de sua definição nos conduza a crença de uma obra de natureza simples – no qual, a palavra *talmud* é uma variação do termo hebraico “lamod” (ROMANO, 1961) ou “lomed” (GUINSBURG, 1968, p.163), que significa “estudo”, “aprendizado” ou “ensino” e *Torá* é comumente traduzida por “lei” ou “orientação”. Esse dito “estudo ou aprendizado da Lei” reúne em si séculos de um pensamento vivo que busca a clarificação, não só da sabedoria encerrada nos textos revelados, mas também, da vontade Divina. Por isso mesmo, diz ROMANO (1961) que “não se pode jogar o *Talmud* com o mesmo padrão que se emprega para medir as demais obras literárias. São necessários critérios especiais, pois o *Talmud* não é somente literatura, mas sim a vida inteira do Judaísmo vertida em uma obra”.

De maneira concreta, a obra do *Talmud* se “considerou encerrada” entre os séculos IV e VI d.C., por meio da junção de outras duas obras fundamentais do Judaísmo: a *Guemará* e *Mishná*, todavia, conforme a tradição, sua origem histórica remonta ao período da subida de Moisés ao Sinai, com a Revelação Divina da *Torá*.

2.1.1.1. Duas Torot e Suas transmissões

Os judeus acreditam que depois de anos de escravidão no Egito, Deus enviou um profeta ao povo hebreu, a fim de que este fosse libertado e pudesse seguir o caminho que Ele lhe reservava. Surge para cumprir com esse intuito, a figura de Moisés que, conforme as palavras de Flávio Josefo: “tomou os muitos milhares que eram do povo, e salvou-os de muitos infortúnios desesperados e trouxe-os à pátria em segurança” (In: GUINSBURG, 1968, p.151).

Após a saída do Egito, a necessidade de conter o povo, nos períodos em que passasse no deserto, fez com que se colocassem regras, pelas quais os tementes a Deus pudessem se conduzir. Disso se seguiu a Revelação da *Torá (Lei)* sobre o Sinai e a caracterização do Judaísmo como fé.

É crença fundamental do Judaísmo histórico que a *Torá* nos foi dada no Sinai: o imortal Moisés recebeu-a do Todo-Poderoso, ensinou-nos sua mensagem e entregou-a a nós, seu povo. (BUNIM, 1998, p.II).

Imageticamente o recebimento da *Torá* nos leva a crença de que Deus entregou somente ela e já sob a forma de texto, conforme nos induziria a leitura literal de Êxodo 31:18: “E deu a Moisés, ao acabar de falar com ele no monte Sinai, duas tábuas de Testemunho, tábuas de pedra escritas com o dedo de Deus”. Contudo, assim como Deus deu duas tábuas a Moisés, pela visão rabínica, foram entregues também a ele, duas *Torot*³⁰, sendo uma delas, escrita, não pelas mãos de Deus, mas de Moisés, antes de falecer.

Considerando que naquele tempo a escrita estava ainda em processo de formação – sendo, ao que parece, os sinais gráficos que compõe o hebraico, algo do ano de 1500 a.C. (ALVES, 2007, p.30) – era natural que todas as práticas que caracterizavam um povo fossem mantidas e vivificadas por meio da oralidade. Era, aliás, o *contar* a forma mais segura, pois evitava o equívoco interpretativo dos

³⁰ Plural de *Torá* no hebraico.

ouvintes e o esquecimento do conteúdo declamado. Por isso, dizer que a *Torá* demorou para ser escrita ou não foi imediatamente registrada, não é algo que cause espanto. O que é incomum quanto à Revelação, e que não é aceito por uma parcela dos próprios judeus, é a existência de duas *Torot*.

Para o Judaísmo como um todo, a “*Torá* é a corporificação da vontade Divina” (GUTTMANN, 2003, p.55), sendo materialmente composta de cinco Livros: *Gênesis* (*Bereshit*), *Êxodo* (*Shemót*), *Levítico* (*Vayicrá*), *Números* (*Bamidbar*) e *Deuteronômio* (*Devarim*) – que para nós ficou conhecido como *Pentateuco*. Dentro destes livros são retratadas a formação do povo hebreu, a relação da nação judaica com sua fé, as alianças com Deus, além de conter explicações de como surgiu o universo e o próprio *corpus juris* judaico – o que a torna, mais do que um mero documento histórico, por seu caráter Divino e revelacional, a fonte da Verdade e o código para um Estado perfeito. Todavia, existem posições distintas sobre quais são os (613) preceitos ordenados e os seus cumprimentos – posições estas, que se refletem no conteúdo revelado que é aceito. Diferente dos caraítas³¹, os rabinistas acreditavam que Deus havia revelado tanto a Lei que Moisés escreveu – denominada de *Torá Shebikhetav* –, como a dita *Torá Shebealpe*. Essa *Torá Shebealpe* nada mais seria do que a parcela da Lei que continuou sendo transmitida pela oralidade, por se tratar das explicações dos conteúdos sagrados da Lei.

Muitos, inclusive Maimônides, tomam como justificativa para esse ideia a passagem em Êxodo 24:12 que diz: “E disse o Eterno a Moisés: 'Sobe a Mim, ao monte, e fica ali; e dar-te-ei as tábuas de pedra, a *Torah* e as *Mitsvot* [(pl) ou a *Mitsvah* (sing.) - Mandamentos]”.

Os preceitos dados a Moisés no Sinai foram todos entregues juntos com suas explicações [jurisprudência], como está escrito em Êxodo 24:12: “E eu irei dar a você as Tábuas de pedra, a *Torah* e o *Mitsvah*”. A “*Torá*” referes-se à Lei escrita; a “*Mitsvah*”, à esta explicação. (D..s) nos pediu para cumprir a “*Torá*”, de acordo com a (as instruções da) *Mitsvah*. A “*Mitsvah*” é chamada de Lei Oral.

Moisés, nosso mestre, pessoalmente, transcreveu a *Torá* inteira, antes de falecer. (MAIMÔNIDES, *Mishné Torá*, Introdução).

³¹ Ver sobre o *Caraísmo* presente na nota 7 deste texto.

Considerada como complemento da *Torá Shebikhetav*, por dispor de um “largo corpo de costumes e preceitos que adaptavam o texto escrito e consagrado da *Torá* às necessidades práticas e às novas situações” (GUINSBURG, 1968, p.163), a prática da *orientação oral* (da *Torá Shebealpe*), foi, segundo Lemle (*In: VON KELER*, 1969, p.10), “durante quinhentos anos”, “o suficiente para garantir a existência religiosa da comunidade”. Para Guinsburg (1968, p.163-164) há quem “julgava-se que [...] estava implícita no próprio texto bíblico e era possível refazê-la com base na Escritura mediante um engenhoso método de reinterpretação hermenêutica”. Porém, existiam dois motivos para que ela, assim como nenhum desenvolvimento da tradição oral posterior, não fosse registrada:

primeiro, para que mestre e aluno, se empenhassem no fundo, sempre por muitas horas, de modo a assegurar que tudo fosse perfeitamente lembrado e minuciosamente compreendido. [...]

Em segundo lugar, temia-se que, se a *Torá* oral viesse a ser transcrita, as pessoas passariam a pensar nela como parte integrante da *Torá Shebichtav* e começariam a tratá-la como tal. Isto produziria uma grave distorção, já que ambas são de natureza e caráter completamente diferentes, e desta maneira devem ser encaradas dentro das normas do Judaísmo. (BUNIM, 1998, p.II).

Assim, há um elo de transmissão de toda tradição explicativa e interpretativa da *Torá*, que se inicia com a Revelação de Deus a Moisés, segue de Moisés para Josué, de “Josué aos anciãos e [d]os anciãos aos profetas” (IUSIM, 1965, p.17). Os últimos *neviim* (profetas) transmitiram aos *soferim* (escribas e membros da *Grande Assembleia*), que tinha a missão de guardar, legislar e examinar minuciosamente os Escritos Sagrados, garantindo que os mesmos não fossem sujeitos a adulterações. Os *soferim*, então, transmitiram o conhecimento da *Torá* aos *zugot* (pares), que, no tempo Segundo Grande Templo, lideravam e instruíam o povo judeu. Mas, por causa da conturbada situação dos judeus sob domínio romano – principalmente, após o massacre de 70 d.C., em que “o povo foi expulso de sua Terra e começou a dispersar-se pelos países do mundo” (LEMLE, *In: VON KELER*, 1969, p.10) – os *mestres (tanaím)* que receberam o conhecimento dos *zugot*, decidiram por compilar

a tradição oral, a fim de que esta não fosse jamais perdida ou esquecida. Dessa compilação surge aquilo que ficou entre os judeus rabínicos de *Mishná*.

2.1.1.2. *Mishná* e o seu complemento, a *Guemará*

Há cerca de mil e setecentos anos, porém, Rabi Iehudá Hanassí (“o Príncipe”, presidente do Bet Din, o grande Tribunal e, portanto, chefe de seu povo) deu-se conta de que sob as condições turbulentas da época, não era mais possível para professores e alunos, estudar e memorizar adequadamente a grande Tradição Oral. Pelo bem ou pelo mal, como se diz, ela deveria ser transcrita – antes que fosse completamente esquecida. Várias gerações mais tarde, Rabi Iochanan e Reshlakish vieram a possuir até mesmo um volume escrito de Agadót, com ensinamento e exposições homiléticas, que costumavam estudar aos sábados. Como justificativa, citavam um versículo das Escrituras Sagradas [Salmos 119:126] que apoiavam sua prática, e afirmavam a necessidade de se ter a Tradição Oral por escrito “em vez de permitir que a Torá fosse esquecida pelo povo de Israel”. (BUNIM, 1998, p.II).

Derivada do termo hebraico “*shaná*” que significa “revisão”, “repetição” ou também “estudo”, a *Mishná*³² foi uma compilação concluída por volta do século II d. C. que tinha como característica, realmente, a repetição de assuntos contidos na *Torá* e suas explicações advindas dessa tradição secular, porém, não só isso.

Findada a era das profecias, a manutenção da fé judaica passa a ser de responsabilidade dos sábios da Grande Assembleia. Todavia, como por muito tempo os judeus não se viam concentrados numa única região que lhes pertencia, surgiram em cada local habitado por uma comunidade, casas de estudos³³, que tinham como intuito primordial, a proteção dos judeus da assimilação estrangeira. Assim, dentro dessas casas, eram estudadas e ensinadas os conteúdos da religião, o que nesse processo também se incluíam: análises profundas de dadas passagens bíblicas,

³² A *Mishná* também é conhecida por *Shás*, acróstico que diz respeito à estrutura interna que a obra segue, de “Seis Ordens” (*Shishá Sedarim*).

³³ *Beit midrash* (casa de estudo) ou *beit knésset* (casa de reunião) são o que conhecemos hoje por sinagoga.

comparação entre elas, debates e reinterpretações de pontos obscuros também da Lei falada. Diz-nos Maimônides que:

[...] em cada geração, o líder do tribunal ou o profeta daquela época anotara para o seu uso particular um memorando das tradições que aprendera de seus Mestres, as quais ensinava oralmente em público. Da mesma forma, cada discípulo anotava, segundo a sua habilidade, a exposição da Torá e suas jurisprudências, conforme as ouvira, como também os novos assuntos que iam aparecendo em cada geração, que não haviam sido recebidos pela tradição, mas deduzidos pela aplicação das trezes regras hermenêuticas, e que foram adotados pelo Supremo Tribunal. Este era o método utilizado até a época do Rabenu Hacadoshe. (*Mishné Torá*, Introdução).

Quando, então, Yehudah Ha Nasi, também chamado de Rabi Hacadoshe (Santo mestre), acaba por “violiar deliberadamente a proibição da transcrição da *Torá* Oral, de modo que esta não fosse esquecida por seu povo” (BUNIM, 1998, p.II), ele passa a reunir todos esses memorandos e anotações que traziam as deduções e discussões geradas até aquele momento, sob a intenção também, de regulamentar o conteúdo dessa tradição e impedir que cada *beit midrash* seguisse uma interpretação específica e a unidade judaica fosse, assim, rompida. Dessa regulamentação, ao fim, temos uma obra escrita em hebraico aramaizado, dividida em seis *sedarim* (ordens), como mostra a tabela seguinte:

I.	ZERAIM	"Sementes":	Acerca da agricultura, exceto o tratado Berachot, dedicado às "bênçãos".
II.	MOED	"Festa":	Sobre o sábado e as festividades.
III.	NASHIM	"Mulheres":	Direito matrimonial.
IV.	NEZIKIM	"Danos":	Direito civil e penal.
V.	KODASHIM	"Coisas Sagradas":	Sacrifícios, rituais e serviço do Templo.
VI.	TAHAROT	"Purezas":	Leis de pureza e impureza.

Embora a *Mishná* tenha vindo para regulamentar o estudo e impedir uma “divergências” de visões, segundo Moacir Amâncio (1992, p.18), “a própria *Mishnah* abre campo para o debate a partir do fato de que registra divergências entre as duas grandes escolas rabínicas, a de Hilel e a de Shamai, a primeira marcada pela tolerância, a segunda pela rigidez”. Era difícil impedir que dessas concepções ou de uma questão do tipo, “como se deve guardar o *Shabat*?” determinada na passagem “Santificai o *Shabat* como ordenei a vossos pais” (Jr, 17:22)³⁴, não surgissem outras formulações, com maior solidez argumentativa, até porque, o contato com a cultura grega, séculos antes e, mesmo depois da tentativa de não assimilação por parte dos judeus, acabou influenciando na maneira de se conduzir as reflexões. Para Amâncio (1992, p.19), “as academias se tornaram pimenteiras de ideias”, principalmente nas regiões que estavam sob domínio persa (regiões da Babilônia), o que culminou numa rica produção que passou a ser considerada, paralelamente a *Mishná*. Em sua Introdução a *Mishné Torá*, Maimônides nos cita algumas obras que surgiram:

Entre os sábios membros do tribunal do Rabenu Hacadoshe, que dele receberam [direta ou indiretamente] instrução sobre a Lei Oral, os seguintes foram os mais destacados: seus filhos Simeão e Gamaliel, Rabi Efes, Rabi Hanina, filho de Homo, Rabi Hia, Rav, Rabi Ianai, Rabi Bár-Caporo, Shmuel, Rabi Iohanán e Rabi Oséias. [...] Rav compilou o *Sifrá* e os *Sifré*, cujo propósito é aclarar os princípios da *Mishná*. R. Hia compilou a *Tossefta* [“adição” ou suplemento] para explicar o tema da *Mishná*. Da mesma forma, Rabi Oséias e Bar Caporo compilaram *Baraitas* [“por fora” ou obras não canônicas] para elucidar o texto da *Mishná*. Rabi Iohanán compôs o Talmude de Jerusalém na Palestina, aproximadamente três séculos após a destruição do Segundo Templo.³⁵

E continua mais a frente:

³⁴ A dúvida maior era se Deus realmente ordenava a seu servo, a não produzir atividade nenhuma nesse dia, o que culminava, posteriormente, na investigação do que é trabalho ou atividade. Para isso, se pesquisava na *Torá*, bem como, nas demais obras que constituem o *Tanakh* e o pensamento rabínico, para obter alguma resposta.

³⁵ Iusim (1965, p.62) concede-nos informações mais precisas quanto ao conteúdo de *Sifrá* e *Sifré*. Para ele o *Sifrá* ou “*Sifrá d’Bei Rav* é uma espécie de exposição dogmática do *Levítico*”, enquanto que os *Sifré* trazem uma “coletânea de halachot e agadot”, ou seja, jurisprudências e textos meditativos e de cunho exegéticos, “comentando os livros *Números* e *Deuterônômio*”.

Rabi Hoshai, um discípulo de Rabenu Hacadoshe, escreveu uma exposição do livro do *Bereshit*, e Rabi Ismael, um comentário do *Humashe*, desde o início do livro de *Shemot* até o final do Pentateuco. Esta obra é chamada de *Mequiltá*. Rabi Aquiba também escreveu uma *Mequiltá*. Outros sábios, que viveram posteriormente, compilaram os *medrashim*. Todas estas obras foram compostas antes do Talmude Babilônico. Ravina e Rav Achi e seus confrades foram os últimos dos grandes sábios que estabeleceram firmemente a Jurisprudência da Lei, fizeram decretos, ordenações e introduziram costumes³⁶.

A *Guemará* é uma consequência dessa fértil produção, que ocorreram tanto na Babilônia, quanto na Palestina³⁷. Compilada pelas mãos dos *amoraím* (interpretes) em aramaico, idioma corrente entre os séculos III e VI d.C., a *Guemára* tem como definição “estudo” ou “acabamento”, termos que ilustram seu papel complementar quanto à *Mishná*. Segundo ROMANO (1961),

Os *amoraím* (cujo número gira em torno de dois milhares) fizeram com a *Mishná* o que os seus antecessores, os *tanaím*, haviam feito com a Lei. Tomando-a como ponto de partida, discutiram parágrafo por parágrafo cada um dos tratados, dedicando-se a analisar os fundamentos bíblicos das leis (*midrash*), a resolver as contradições ou indecisões que nela apareciam e também a deduzir novas normas de conduta para casos não previstos; em uma palavra – a uma detalhada *análise crítica*.

Por meio dessa análise crítica, muitas vezes, sob forma dialética, os intérpretes conseguiram formular uma rede informativa, conectando as diversas opiniões de outros tratados, a fim de dar respostas conclusivas às sentenças éticas, bem como, as verdadeiras concepções que definem o Judaísmo. O que não a tornou uma obra mais fácil de ser lida por um fideísta comum, sobretudo, quando decidiram reunir no mesmo corpo textual a *Guemará* e *Mishná*.

³⁶ *Humashe* é outro termo usado para designar o Pentateuco, enquanto *Mequiltá* e *Medrashe*, são, respectivamente, comentários interpretativos da *Mishná* e obras de interpretação alegóricas ou homilia de linguagem simples de trechos complexos da Lei ou *Mishná* (cf. Nota 15 e 16 do tradutor de MAIMONIDES, M. **Mishné Torá**: livro da sabedoria. Tradução de Yaacov Israel Blumenfeld. Rio de Janeiro: Imago, 1992, Introdução).

³⁷ Os dois centros principais do Judaísmo naqueles tempos produziram cada qual a sua *Guemará*. Todavia, elas trazem distinções quanto à forma de seu conteúdo. Por viverem numa região instável, por conta dos conflitos políticos e territoriais, os amoraítas da Palestina acabaram produzindo uma obra mais simples em sua maneira expositiva e lógica, com “frases curtas, num aramaico-sírio com fortes mesclas de hebraico”. Surgiu uma obra que exerceu pouca influência, como ocorre com o *Talmud da Babilônia*, pois estava ela mais voltada para “os problemas da comunidade palestinese” (GUINSBURG, 1968, p.165).

O *Talmud* (a reunião dessas duas obras) traz mais intensificado essa fórmula interativa. Dividindo o texto de cada página em blocos – sendo cada qual derivado de uma obra ou contendo uma opinião – e mediante a aplicação exegética dos métodos ou princípios hermenêuticos³⁸ - que também estão expressos em seu interior – o *Talmud* traz registrado, às vezes sobre uma mesma passagem bíblica, os quatro possíveis níveis de compreensão (denominado de PaRDeS³⁹), que os sábios puderam chegar, e que em suas explicações acabam agregando, sem muito critério, outros gêneros textuais diversos. É o caso de trazerem mesclados investigações sobre conteúdos metafóricos com assuntos derivados de reflexões teológicas e filosóficas – como as considerações a respeito de Deus e da Criação –, trechos de narrativas históricas, normas, parábolas, anedotas e apontamentos sobre remédios – tudo isso, alimentado por trocas repentinas de assunto. A quem compare essa característica do *Talmud* a uma enciclopédia desordenada, no qual somente o material legal das *halachot* tem uma fácil busca, por meio de chaves de indicação (ROMANO, 1961). Uri Lam vai mais longe, e compara o *Talmud* à Internet.

[...] cada capítulo, parágrafo ou palavra nos remete a outros conteúdos, embora à primeira vista desconectados uns dos outros, tanto em nível horizontal – capítulos de um tratado dialogam com capítulos de outro tratado – como em nível vertical: capítulos ou parágrafos contidos nos tratados dialogam com interpretações, parábolas, normas e opiniões espalhadas no espaço e no tempo, de modo aparentemente tão infinito quanto é a experiência de se navegar na internet. (URI LAM, In: MAIMÔNIDES, *Guia*, 2004, p. 22).

³⁸ “A Hermenêutica do *Talmud* consistiu inicialmente, das 'sete normas pelas quais se interpreta a Torá', estabelecidas por Hilel, o príncipe. São elas a rigor, regras de lógica formal: silogismo, analogia, dedução, indução, antinomia, etc...Estas sete 'midot' foram, posteriormente, desenvolvidas e alargadas por Rabi Ishmael até 13 e Rabi Eliézer continuou a desenvolvê-los e pormenorizá-los até atingir 32 regras” (IUSIM, 1965, p.57). Ao longo de um século ou dois, os sábios de cada escola (beit midrash) desenvolveram um sistema de lógica própria do Judaísmo que para Lusim (loc. cit.) ultrapassa a lógica aristotélica.

³⁹ O PaRDeS é uma expressão mnemônica que pode ser traduzida por “paraíso” ou “pomar” e designa os quatro níveis interpretativos de um texto, sendo eles: *P'Shat*, *Rémez*, *Drash* e *Sód*. O primeiro, *P'Shat*, diz respeito ao sentido literal de um texto; o segundo, cujo termo significa “alusão”, “insinuação”, busca ressaltar a simbologia por de traz do conteúdo literal – o que Lusim (1965, p.58) chama de sentido colateral; o terceiro nível traz uma “análise minuciosa do texto, palavra por palavra, versículo por versículo, numa correlação próxima e remota” (Ibid., p.59); e o quarto e último nível, cujo termo pode ser traduzido por “segredo”, trata do sentido mais profundo de um texto. Por meio de uma interpretação alegórica ou mística, busca revelar o conteúdo mais oculto do texto analisado.

É, de modo conclusivo, uma obra extensa, por trazer registradas “as opiniões de milhares de mestres talmúdicos, numa discussão infindável de duração milenar” (IUSIM, 1965, p.54), e que é, por ela mesma aberta a mais reflexões. Embora suas compilações sejam usadas como material de estudo, isso não significa que elas estejam finalizadas. A abertura reflexiva e reinterpretativa arrastadas por esses vários séculos, até culminarem no *Talmud*, dão a qualquer outro estudioso, a oportunidade de uma continuação e uma ampliação desse legado. Todavia, este estudo já é por si, um caminho cheio de obstáculos que só aquele que tem contato desde cedo com a *Torá* e a *Mishná*, entre outras produções e reflexões, e que tem uma capacidade intelectual elevada, consegue trilhar. Os vários períodos conflituosos que se seguiram após a sua publicação não permitiram aos eruditos, uma produção que fosse acrescida ao *Talmud*. Mas ainda assim, até a época de Maimônides buscou-se uma ordenação melhor de seus conteúdos, para clarificar tal conhecimento aos demais judeus.

2.1.2. O vínculo com o Talmud: a sabedoria adquirida e transmitida

Além da própria *Mishná*, o *Talmud* torna-se obra chave na formação de um judeu, sendo inserido em sua vida, entre os 11 e 14 anos. Mas, isso justifica pouco o seu impacto no ser, bem como, nas obras de pensamento de Maimônides. Talvez derivasse de seu pai, que foi juiz da comunidade judaica de Andaluzia, essa vocação e essa necessidade de se trazerem esclarecidas as jurisprudências (*halachot*) talmúdicos. Porém isto também é pouco conclusivo. Muito provavelmente, está com Heschel a indicação dos motivos para o seu forte vínculo com tais obras. Relata-nos Heschel (1984, p.48-49) que Maimônides,

Sentia uma afinidade pessoal com o redator da *Mishná*, com seu antepassado Rabi Yehudá Ha-Nasi. Este homem, a inteligência mais coerente do período talmúdico, com um talento vigoroso e inigualável, foi o modelo do jovem Maimônides. Sua devoção a Rabi Yehuda Ha Nasi

exerceu uma profunda influência em sua evolução espiritual. Este aristocrata e codificador do século segundo se converteu em seu guia, no pensamento e na ação, de modo que não é nenhuma coincidência o que a vida interior e exterior de Maimônides se mostre semelhante a de seu ancestral. (HESCHEL, 1984, p.48-49).

Para Maimônides, Rabi Yehudá é um dos poucos que alcançaram a perfeição espiritual e moral. Logicamente era um homem culto, pois foi juiz de seu tempo. Também possuía grande autoridade sobre seu povo, pois do contrário, não teria recebido o título de líder do Supremo Tribunal, muito menos, seria aceita a sua decisão de registrar a Tradição Oral. Porém, para Bunim (1998, p.518), como para muitos judeus, foi ele um homem modesto e piedoso com seu povo, e isso o destacou como um modelo a ser seguido. Além de ter a sabedoria para condensar um grande conhecimento Divino – algo que não ocorria desde Moisés –, em favor da manutenção de seu povo, utilizava de sua riqueza pessoal para financiar os estudos e a necessidade de alguns judeus. Não para menos, foi intitulado de *Rabi Hacadoshe* (santo mestre): Raba costumava dizer: “Piedade e boas obras são os frutos da sabedoria” (VON KELER, 1969, p.37).

Ora, segundo o pensamento de Maimônides, que toma por base a sabedoria talmúdica, é dever de um homem “procurar assimilar os hábitos e a conduta dos sábios” (NAHAISSI, In: MAIMONIDES, 1990, p.20), pois somente dessa maneira que ele consegue cumprir os preceitos Divinos e mostrar seu amor a Deus⁴⁰. Assim, não é somente Yehudá Ha Nasi o motivo que vincula Maimônides as obras de sabedoria

⁴⁰ Está dito no *Talmud*: “Amarás a Deus, teu Senhor! Quer também dizer que todo homem deverá fazer o possível para tornar *querido* o nome de Deus. É este o caso, especialmente, dos mestres instruídos. Se um mestre leva uma *vida limpa e descente*, não põe a mostra maus costumes e é *honesto* em assuntos de dinheiro, que é que os outros dirão a seu respeito? Dirão naturalmente: 'ele é um homem bom e o *estudo que fez o torna querido de todos*; abençoado sejam o pai dele e o mestre que o ensinaram. Mas aí daqueles que não aprenderam nada, pois a sua vida é malbaratada. Vede como o estudo melhora um homem!' Mas se a vida de um homem instruído for desprezível, levará os outros a bisbilhotar sobre ele e com isso o estudo ficará desonrado”. (VON KELER, 1969, p.68). O sábio virtuoso já por si, exalta o nome de Deus, estudando e conhecendo a sua vontade – e por isso, é reconhecido como sábio. Assim, conforme o pensamento judaico de um modo geral, cabe aos demais homens que estão em formação buscarem imitar os sábios, assim como, estes imitam as qualidades observadas da ação de Deus, a fim de um dia, eles também tornarem “querido o nome de Deus”. Por isso, é dito: “Que a tua Casa seja um lugar de reunião de homens cultos; bebe as palavras que saírem dos seus lábios como um homem sedento bebe água” (VON KELER, 1969, p.67).

judaica, acima de quais quer outras ciências⁴¹, mas, *a própria sabedoria*, que seu antepassado traz presentificada em suas ações piedosas e conhecimento disseminado.

Não podemos esquecer que o *Talmud* e as demais obras tinham como intuito esclarecer a *Torá*. E o que é a *Torá* para um judeu? A *verdade*. Por isso, Maimônides, como judeu, tinha a obrigação tanto de conhecê-la, quanto de agir por ela. Esta é, aliás, uma característica que diferencia a sabedoria judaica da puramente aristotélica, mesmo sendo a busca da verdade algo que elas compartilham. Para alguns talmudistas “o mundo se mantém sobre três coisas: a *Torá*, o serviço Divino e a Beneficência” (apud: PINTO, 2003, p.24). O que não deixa de ser uma sugestão que visa o equilíbrio entre a razão, o sentimento e ação (RIVLIN, apud: PINTO, 2003, p.25) ou uma indicação de que o *saber* tem como objetivo, não a si próprio, mas o *fazer*. Por ser o Judaísmo uma religião, cuja base é moral, tais ideias fazem todo o sentido.

Podemos de fato, enxergar algo belo e prazeroso na simetria estrutural e forma lógica do pensamento grego. Mas é apenas uma floração de um momento, que não perdura e o mundo pouco pode aproveitar daí. O pensamento judaico, contudo, exige frutos: realizações tangíveis no mundo real, lograr coisas práticas para melhorar o coração e o ser humano [...]. Esse mundo é o cenário para a ação e a criatividade. Sabedoria é só um meio para atingir este fim, o guia e mentor para os feitos que devem ser realizados. (BUNIM, apud: PINTO, 2003, p.25).

Se a sabedoria é um meio para atingir dado fim prático, então, o sábio é o *guia*, o modelo a ser imitado. E o que deve ser imitado do sábio? Sua conduta. É, conforme o *Talmud*, atributos de um sábio, não dizer ou considerar, primeiro a sua opinião, ainda mais sob a presença de o outro homem mais sábio ou mais importante; também ele “nunca interrompe a quem fala” e nunca responde uma questão sem antes ponderar; “quando ignora um assunto, admite a sua ignorância” e reconhece seus erros quando erra (VON KELER, 1969, p.35). Além disso, é

⁴¹ As demais ciências são a lógica, a matemática, a astronomia, a física. Elas eram matérias importantes de serem estudadas, enquanto capacitadoras do intelecto, a fim dele ter condições de receber a *metafísica*, o estágio mais elevado da sabedoria.

modesto em seu aspecto, moderado ao alimentar-se e piedoso em suas obras; procura submeter suas paixões à razão e manter suas tendências sob controle; busca também, manter o corpo e a alma saudáveis, porque sabe que parte do equilíbrio deles a condição necessária para seguir na busca de sua elevação intelectual e moral; ensina tudo que conhece e não é dado a mentiras, por isso, não lhe dispense esforço conciliar suas intenções e vontades, com aquilo que pensa e faz⁴². Todas essas características, não deixam de ser as virtudes que, segundo a visão do próprio Maimônides, encaminham à *profecia*. Por esse motivo é que se diz: “A piedade resulta em humildade; a humildade resulta em temor ao pecado; o temor ao pecado resulta em santidade; e a santidade resulta no espírito Santo [no espírito Divino]”. (*Avodah Zarah, 20b*)⁴³.

Consciente dessas qualidades e influenciado pela figura e pelo modo de vida de Ha Nasi, Maimônides se conduzirá a procura de seu próprio *aperfeiçoamento espiritual*⁴⁴, o que culminará numa postura dirigida também a elevação de sua comunidade. Por isso, disse Heschel que “não é nenhuma coincidência que a vida interior e exterior de Maimônides se mostre semelhante à de seu ancestral”. A valorização que devotava a cultura judaica e a sua preocupação com a sobrevivência dela – sentimento que compartilhava com sábio Ha Nasi e os demais talmudistas – levou a RaMBaM a escrever cartas de defesa a quem foi obrigado a cometer apostasia e investir numa produção literária maciça, a fim de aproximar da luz dos preceitos Divinos, todos os desorientados.

Maimônides tinha um profundo senso da necessidade de se manter as leis básicas que regiam o povo judeu, a fim de garantir a sobrevivência de sua identidade coletiva. Todavia, possuía clareza quanto à necessidade de

⁴² Ver: MAIMONIDES, M. **Mishné Torá**: livro da sabedoria. Tradução de Yaacov Israel Blumenfeld. Rio de Janeiro, Imago, 1992, caps. Leis sobre o Comportamento.

⁴³ Cf. Nota 6, MAIMONIDES, M. **Os Oito Capítulos**. Tradução por Alice Frank. São Paulo: Maayanot, 1992, Introdução.

⁴⁴ A perfeição é a finalidade de todo homem. Isso significa, para Maimônides, adquirir as virtudes morais (através dos preceitos) e as intelectuais (através das ciências e da metafísica), e mediante a elas estar mais próximo de Deus. Nesse sentido, pode vir a estar mais próximo de Deus, tanto porque ele está apto a receber a profecia – dependendo somente da Vontade de Deus –, quanto porque a busca pelo conhecimento Divino, o encaminha a agir em favor da comunidade que fora dada a Lei, e com isso, passa a glorificar o nome de Deus.

adaptá-las de acordo com a época e o local em que viviam estes judeus. (URI LAM, In: MAIMÔNIDES, *Guia*, 2004, p.37).

Surgiram, assim, a *Epístola sobre a Apostasia (Iggeret ha-shemad)*, o *Comentário da Mishná (Sefer ha-Maor)*, o *Livro dos Preceitos Divinos* ou *Livro dos Mandamentos (Sefer ha-Mitzvot)*, o *Mishné Torá* e a *Epístola ao Iêmen (Iggeret Teman)*. Isto tudo em favor, principalmente, da Ética. Porém, não havia o risco de destruição da religião judaica somente derivado do não cumprimento preceitual. A perplexidade dos estudiosos quanto aos significados de certas passagens ambíguas, por exemplo, sobre o ser de Deus ou a origem do mundo, diante da segurança transmitida pela filosofia grega e islâmica, era tão prejudicial a unidade de seu povo, quanto à não observância de alguma lei.

O *Talmud*, que fora criado com esta função – de ser o clarificador das ambiguidades bíblicas –, no tempo de Maimônides, já não mais conseguia se cumprir devidamente – um dos motivos que levou o filósofo a dedicar-se a Ética. De certo que o conhecimento que o *Talmud* trazia quanto à *hagadah* – ou seja, o conteúdo mais metafísico ou místico da *Torá* (normalmente, sob forma de narrativas alegóricas) – era tão profundo e complexo, que somente um exegeta versado em teologia, lógica entre outras ciências, poderia captar seus sentidos. Por isso, tratou Maimônides de aprender e indicar a seus discípulos, tudo que fosse importante para um entendimento perfeito da *Torá* e, especialmente, de Deus. Segundo Heschel (1984, p.34), “o objetivo que plantou Maimônides em seus estudos foi compreender a Deus ‘tanto como o fosse possível ao ser humano’”.

Tendo em vista o conhecimento de Deus como finalidade da existência humana, e considerando as dificuldades de alcançá-lo por conta da densidade de seu conteúdo, Maimônides decide não mergulhar imediatamente nas águas da metafísica, sob o temor de ter “sua fé confundida e destruída”. (HESCHEL, 1984, p.34).

Notemos que Heschel ressalta que Maimônides não mergulhou de imediato na *metafísica*. A metafísica, considerada no pensamento maimonideano como sendo *Masse Merkabah* (Relato da Carruagem), é evidentemente o estágio mais elevado

da sabedoria ou da sabedoria alcançada pelo estudioso – vindo a ser o conhecimento derivado da profecia⁴⁵, provavelmente, a sabedoria máxima. Logo, para que o intelecto estivesse apto a recebê-la, existiam certos pré-requisitos a serem vencidos. Tal ideia remonta a própria proposta judaica, no qual a expressão: “o pão e o leite são para a criança, e a carne e o vinho são para o adulto” (MAIMONIDES, apud: PINTO, 2003, p. XXI), visa ilustrar o que cada um, em sua determinada fase, pode absorver.

Da mesma forma que não se dá carne a um recém-nascido, pois este ainda não possui dentes para mastigar, não se pode forçar a uma criança ou um jovem a conhecer uma matéria, sem que eles tenham desenvolvido a capacidade de refleti-la. Por esse motivo, é que a escada do conhecimento se iniciava pelo aprendizado da Lei – sendo gradualmente inseridos, depois da *Torá*, a *Mishná* e os demais textos talmúdicos – e segue em direção às ciências – naturais, lógica, matemática e astronômica. Enquanto o aprendizado judaico era para vida toda, sendo obrigação de judeu continuar se dedicando ao estudo da *Torá* dia e noite (MAIMONIDES, I, *Leis Sobre o Estudo da Torá*, 1, § 8), as ciências eram estudos temporários e específicos para dado fim, embora não fossem menos importantes, pois eles estão associados ao conteúdo do *Masse Bereshit* (Relato da Criação)⁴⁶.

O motivo pelo qual essas matérias foram recomendadas por Maimônides deve-se, acreditamos, ao fato de o mundo criado por Deus só poder ser percebido pelo universo dos sentidos. Daí a importância das ciências naturais. [...] Quanto à lógica, sua importância é sentida à medida que exercitamos nossa mente dentro da metodologia de reconhecer a verdade tal e qual ela é. (PINTO, 2003, p.99).

Nesse sentido, podemos completar considerando que a astronomia tem sua importância, logicamente, ao encaminhar para a compreensão da ordem do Mundo – muitos cientistas judeus aplicaram o conhecimento dos aspectos e posições dos

⁴⁵ Quando falamos das qualidades de um profeta, ou do conhecimento que ele possui, a referência é sempre Moisés, que é para Maimônides, e para os demais judeus, o maior profeta que existiu.

⁴⁶ Mais especificamente, o *Masse Bereshit* diz respeito das ciências naturais. Porém, considerando que as ciências (naturais, lógica, matemática e astronômica) se complementam, de algum modo, e acabam sendo necessárias para a compreensão da Existência do Universo e de seu vínculo com Deus, no pensamento de Maimônides (PINTO, 2003, p.97).

astros, movimento, possíveis influências sobre a Terra (que até aquele tempo estava fixada no centro do Universo), sobre o conteúdo do Gênesis, de maneira a correspondê-los. Já a matemática tinha a função de, tanto estimular o raciocínio, como levar seu estudioso a questões relativas à unidade, que possibilitarão, em dado momento, reflexões acerca da unicidade Divina (PINTO, 2003, p.99).

A Filosofia entra sobre todos esses saberes, todavia, não como mera ferramenta. Diz Guttmann (2003, p.184) que, “apesar da aguda consciência do RaMBaM quanto às diferenças entre o Judaísmo e as escolas aristotélicas, ele não julgava que a filosofia fosse algo alheio ou externo à religião, [...] que necessitava de certos ajustes e adaptações para efetivar essa conciliação”. Não, antes a Filosofia e a religião tinham uma relação de identidade, o qual Maimônides buscava denotar – principalmente, àqueles que, por causa da própria filosofia grega, se distanciaram da fé. Essa “identificação” entre seus conteúdos aparecem na Ética, por meio do estudo e análise da conduta humana, em favor da felicidade comunitária; está, de certo modo, na fundamentação dos princípios hermenêuticos e sua aplicação sobre o texto a ser avaliado; e está também na reflexão, que acomete sobre seus estudiosos, quanto às questões acerca da *existência* (de Deus, dos homens, do mundo). Assim, não é uma filosofia de um dado grego, mas ela em seu âmbito maior, a busca pela verdade, as reflexões metafísicas e sua maneira de se conduzir, que a iguala com a sabedoria judaica.

Como consequência da tentativa de mostrar essa identificação, bem como revelar os *segredos* das Escrituras – especificamente aos que tinham maturidade e um intelecto desenvolvido a tais questões – veio a público o *Guia dos Perplexos*.

CAPÍTULO III – O DEUS DE MAIMÔNIDES

3.1. A CONCEPÇÃO MAIMONIDEANA DE DEUS

Como um pensador essencialmente judeu, Maimônides parte inevitavelmente da crença em um Deus uno. Como filósofo, deve ao menos posicionar-se acerca da questão das evidências da existência desse Deus. Mas, também enquanto filósofo judeu, considera este Deus, além de uno, como incorpóreo, transcendente, inefável e, incognoscível em sua essência. Por esta razão, iniciaremos este capítulo expondo suas considerações sobre as provas filosóficas da existência de Deus e em seguida, partiremos para a discussão da possibilidade de seu conhecimento e a questão da linguagem. A ligação entre estas duas questões faz-se clara quando pensamos como podemos afirmar a existência de um ser sobre o qual não podemos falar e ao qual nada podemos atribuir senão a ação.

Ao partir dessa crença judaica no Deus uno, veremos que Maimônides defende que devemos nos referir a Ele de modo que as palavras não interfiram nessa crença. O mesmo deve ocorrer com pensamento, de modo que as ideias venham atestar a fé. Como poderemos notar, esta discussão recairá inevitavelmente no tema dos atributos divinos. Todavia, para que o conteúdo da fala seja coerente e compreensível, deve-se compreender primeiro se o objeto referido existe. Ora, para o autor judeu, “Deus existir não é um mero dogma da fé” (COHEN, 1927, p.51), por isso, dedica uma parte do *Guia* à discussão sobre as provas filosóficas, já que, a mera crença judaica não impede que seja questionada a existência real de Deus. Segundo a visão do filósofo (*Guia*, I, L), a crença ou fé não se refere “apenas ao que é proferido com os lábios, mas também ao que é apreendido pela alma”. Ela parte de uma convicção de que há uma correspondência entre o que concebemos, o que falamos e a própria realidade. Assim, sob essa perspectiva, provar a existência Divina passa a ser indispensável para o fortalecimento dessa fé como verdade.

3.1.1. Provas Filosóficas da Existência de Deus

Na *introdução* e no *primeiro capítulo* da segunda parte do *Guia dos Perplexos*, Maimônides apresenta provas, tomando de empréstimo alguns argumentos derivados da filosofia aristotélica, os quais acabam por ressaltar Deus como *causa necessária* para as demais existências, confirmando assim, a perfeição da essência Divina.

Ao contrário dos *muttakalimun*⁴⁷ que, de modo geral, buscam provar a criação do universo para, a partir disso, concluírem a existência de Deus, Maimônides tenta sublinhar que, independente de se o universo foi criado no tempo ou se existiu desde sempre, Deus necessariamente existe. Ora, uma vez que se põe evidente que coisas transitórias – com começo e fim – precisam de algo que as conduza a existência depois do período de inexistência – ou seja, um *agente que as cause* – não há dúvida, para o filósofo judeu que, sendo as esferas celestes transitórias, Deus as criou (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, II). A mesma obviedade não se encontra na concepção de um universo eterno, o que torna a visão extraída do aristotelismo interessante, pois os cuidados de seus argumentos podem dar maior sustento à crença na existência Divina. Sendo assim, o autor do *Guia* enumera *vinte e cinco proposições* aceitas em geral e que são “passíveis de verificação com pouca reflexão” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, *Introdução*), *mais uma*, a qual ele somente admitirá como possível por tratar diretamente da eternidade do universo⁴⁸. Resumidamente as vinte e cinco proposições tratam do seguinte:

As três primeiras proposições afirmam a impossibilidade de existência de magnitudes e séries de causa e efeito infinitas. A quarta proposição determina quatro categorias sujeitas à mudança: 1) Substância – modificada

⁴⁷ Teólogos do *Kalam*.

⁴⁸ Diversos pensadores judeus posteriores discutiram esta questão tal como foi colocada por Maimônides. Talvez o mais célebre tenha sido Hasdai Crescas – filósofo judeu medieval que viveu em Barcelona entre (1340-1411). Sobre esse assunto, ver: LEONE, A. A Ideia de Infinito Em Hasdai Crescas Tecida a Partir da Crítica às Proposições de Maimônides. In: CAVALEIRO DE MACEDO, C. C.; SAVIAN FILHO, J. **Filosofia Judaica em Diálogo**. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016, pp. 115-168.

pela *Gênese e Destruição*; 2) *Quantidade* – sujeita a *Aumento e Diminuição*; 3) *Qualidade* – sujeita a *Transformações*; e 4) *Lugar* – a passagem de um lugar para outro é chamada de *Movimento*. O conceito de *movimento* é desenvolvido entre a *quinta* e a *nona proposição*. A *décima, décima primeira e décima segunda proposições* tratam das coisas abstratas, incorpóreas, ligadas à matéria. São elas: a *causa* do objeto e os *acidentes* que existem através do objeto. Por estarem ligados ao objeto e este ser finito, tanto a causa quanto os acidentes são considerados finitos. A *décima terceira, décima quarta, décima quinta, décima sétima e décima oitava proposições* falam sobre movimento e mudança, com destaque para a *décima quinta*, que ressalta a ligação indissolúvel entre *tempo* e *movimento*. A *décima sexta proposição* diferencia os seres incorpóreos ligados ao corpo – e, portanto, contados juntamente com estes – dos seres espirituais puros, que não podem ser contados, pois não estão ligados a um corpo; a *décima nona proposição* afirma que uma coisa abstrata, dependente de certas causas, somente existirá enquanto estas existirem – portanto, é finita. As *seis últimas proposições* tratam da diferença entre um ser de *existência necessária*, que não é consequência de nenhuma causa, e seres compostos de no mínimo dois elementos, que são necessariamente materiais, têm uma causa externa que lhes provoca a existência e, antes de existirem de fato, permanecem em estado de potência. (URI LAM, In: MAIMÔNIDES, *Guia*, 2003, p. 25-26).

Soma-se a estas, então, a ideia de que o “tempo e o movimento são eternos, constantes e com existência de fato” (MAIMÔNIDES, II, *Introdução, vigésima sexta proposição*), pois esta respalda a existência de um corpo que está sempre em ato ou, em outras palavras, num movimento circular e, portanto, ininterrupto – como se vê nas esferas celestes. Em virtude desse movimento constante e do fato de se ter estabelecido na *vigésima quinta proposição* que toda substância requer um agente para sua existência, que a coloque em movimento e, então, permita dispô-la ao recebimento de uma forma, o primeiro argumento que prova a existência de Deus passa a ser construído.

Maimônides, no intuito de validar a necessidade de um agente para o movimento, faz com que o leitor perceba as causas das coisas transitórias e a corrente de movimentos intermediários, cuja fonte se encontra no *quinto elemento*⁴⁹. Para isso, ilustra com a seguinte sequência:

⁴⁹ No pensamento aristotélico, a matéria do mundo sublunar é composta de quatro elementos: fogo, ar, água e terra. São a combinação e separação destes elementos que causam os seres transitórios da Terra. Considerando que acima dela se observa, desde o tempo antigo, astros de movimentos constantes e circulares, Aristóteles estabeleceu que estes devem ser compostos de uma matéria distinta da que formam as coisas da Terra. A essa matéria ele denominou de quinto *elemento* ou *éter*.

[...] uma pedra é colocada em movimento por um bastão; o bastão, pela mão de um homem; a mão, pelos tendões; os tendões, pelos músculos; os músculos, pelos nervos; os nervos, pelo calor natural do corpo e o calor do corpo, por sua forma. Esta é, indubitavelmente, a causa motivacional imediata, mas a ação desta causa imediata ocorre de acordo com um certo projeto, por exemplo, o de jogar uma pedra no buraco, atingindo-a com um bastão, para fechar a fenda, a fim de que não penetre ali o vento que sopra. O movimento do ar que causa o vento é feito do movimento da esfera celeste. Do mesmo modo, pode ser demonstrado que a causa última de toda geração e destruição pode ser traçada até o movimento da esfera celeste. (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, I).

Todavia, se considerarmos, como na *quinta proposição*, que “todo movimento implica uma mudança e transição da potência ao ato” e que esta mudança e transição pressupõe um agente (*décima oitava proposição*), então, é possível concluir que até mesmo as esferas celestes devem ter um agente para seus movimentos. Talvez, não um agente que dê início a seus movimentos, mas um que sustente a continuidade deles. Segundo a *décima sétima proposição* esse agente do movimento tem duas alternativas em relação ao objeto movido: ou é externo a ele – como no exemplo acima, em que a pedra depende do bastão, e este da mão do homem, para se deslocar –, ou é interno – como no caso dos seres vivos que “possuem em si mesmos, simultaneamente, o agente do movimento e o objeto movido” (MAIMÔNIDES, II, *Introdução*). Dessas duas alternativas, Maimônides analisa, então, quatro casos possíveis:

No primeiro caso, se o motor está fora da esfera, este deve ser *corpóreo ou incorpóreo*. Se incorpóreo, não pode ser dito que o agente está fora da esfera, somente pode ser descrito como *separado* desta, pois um objeto incorpóreo só pode ser descrito como residindo fora de um determinado corpo metaforicamente. Na segunda condição, se o agente reside dentro da esfera, deve ser ou uma *força distribuída* ao longo de toda esfera, de modo que cada parte dela inclua uma parte da força, como é o caso do calor do fogo, ou uma *força indivisível*, como é a alma e o intelecto (*décima e décima primeira proposição*). (MAIMONIDES, *Guia*, II, I).

Para satisfazer a ideia de um movimento contínuo e circular dos corpos celestes, descarta-se imediatamente o *primeiro caso*. Ora, visto que um corpo **(a)** que coloca outro **(b)** em movimento, “só pode fazer isto ao se colocar em movimento no momento em que faz” o outro **(b)** se mover (MAIMÔNIDES, II, *Introdução*, *nona proposição*), torna-se preciso um terceiro elemento **(c)** para causar o deslocamento

de **(a)**. Todavia, se **(c)** for corpóreo, ele mesmo só moverá **(a)**, ao mover-se, vindo a precisar de um quarto elemento que seja agente de seu movimento. Logo, disso se deduz que, sendo os agentes corpóreos: primeiro, faz-se necessário um número infinito de corpos para que as esferas celestes fossem postas em movimento; segundo, provavelmente as esferas nunca se moveriam, considerando que seria preciso que todos os demais corpos estivessem simultaneamente em movimento para causarem a locomoção de qualquer objeto da sequência. De acordo com o raciocínio de Maimônides, este *primeiro caso* se mostra impossível, seja porque a experiência mostra a continuidade do giro das esferas, seja porque contraria a *segunda proposição* (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, *Introdução*) que diz ser “a coexistência de um número infinito de magnitudes finitas é impossível”. Dado que não pode ser, então, um agente externo e corpóreo a causa do movimento celeste, Maimônides segue explicando a impossibilidade de este movimento derivar de agentes internos.

A rejeição do terceiro caso é de fácil compreensão. Se é axiomático que todo corpo é finito ou, tem limites definidos, qualquer parte que o constitua, recebe também essa característica. Logo, uma força distribuída no interior das supostas esferas não poderá ser capaz de levar os Céus a um movimento ininterrupto ou infinito, se aceitarmos as proposições *onze* – que afirma a participação de algumas coisas na divisão accidental de um objeto – e *doze* – que estabelece a finitude da força ocupante das partes de um corpo, por ser o próprio objeto finito.

Igualmente será impossível para o filósofo, uma força interna e indivisível (quarto caso), tendo em vista que este agente acabaria por se locomover juntamente com o objeto em deslocamento. Tal movimento é classificado na *sexta proposição* como *movimento accidental por participação* e o que melhor exemplifica ele, é a alma.

Quando o homem (apresento como exemplo) é movido por sua alma – que é sua forma – para subir a um aposento superior, seu corpo se move diretamente, enquanto a alma – a causa realmente eficiente do movimento – participa accidentalmente disso. Pois, pelo deslocamento do corpo do centro da casa até o aposento superior, a alma também muda de lugar. (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, I).

Para Maimônides, a alma de um ser vivo tem o poder de movimentá-lo de um lugar a outro, todavia, não é um locomover-se por si, mas em função de algo externo, que o faz desejar aquilo que é agradável ou afastar-se do desagradável – uma causa final. Por conseguinte, sendo a alma um impulsionador interno, além de ela entrar simultaneamente em movimento com o corpo, ela também tende a ter sua locomoção descontinuada, quando o ser vem a concretizar o seu desejo. Uma vez que os Céus, segundo o pensamento de Aristóteles e Maimônides, são detentores de alma, eles não estarão isentos de terem seus atos determinados pela afecção de algo além deles.

Considerando esses aspectos, poderia a alma dar a eles “o primeiro impulso do movimento, mas não dependeria dela a manutenção do mesmo em curso constante” (AGUENA, 2012, p.6), já que sua ação depende de algo externo para vir a se realizar. A fim de sustentar a condição da “eternidade” dos Céus, faz-se necessário: primeiro, que aquilo que a sustenta esteja *sempre em ato*, ou melhor dizendo, que esteja em *atualidade*, para que haja sempre atualização do movimento celeste e, portanto, sua continuidade; segundo, que seja *imóvel*, visto que se fosse móvel, precisaria de algo que também o colocassem em movimento – o que resultaria novamente no problema do primeiro caso; terceiro, que seja *independente* de outro ser, pois, do contrário, se houvesse uma dependência para vir a existir ou para vir a agir, como acontece com a alma, além dele sofrer uma mudança de estado⁵⁰ e ter sua ação limitada ou condicionada, sua existência seria uma mera possibilidade. Resta-nos concluir, portanto, que a única hipótese capaz de sustentar tais condições é a segunda, a qual estabelece um princípio *incorpóreo*⁵¹ e *separado*.

Fica, pois, demonstrado que a causa eficiente do movimento da esfera celeste, se este é eterno e contínuo, não pode ser, de modo algum, corporal nem residir em um corpo; não pode se mover por iniciativa própria ou por acidente; deve ser indivisível e imutável (*sétima e quinta proposição*). Este Primeiro Motor da esfera celeste é Deus (Bendito seja o Seu nome!). (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, I).

⁵⁰ Sairia da potência do não-ser para o ato de existir ou da ausência de movimento para uma ação.

⁵¹ A incorporeidade de este ser garante uma ausência de mudança em sua natureza. Não sendo ele corpo, não há transição da potência ao ato, mas somente um ser sempre em ato.

Esta prova a partir do movimento celeste, além de apresentar a necessidade da existência de uma causa, ela traz, de modo indireto, indícios de que esta causa também é una e eterna, tomando como fundamento a incorporeidade do Primeiro Motor. Ora, visto que é impossível determinar quantitativamente seres incorpóreos, uma vez que não são visíveis – exceto quando observados seus efeitos sobre corpos (décima sexta proposição)⁵² – é dado por Maimônides como evidente a inexistência de dois deuses, sem maiores explicações. Isso ocorre também com a eternidade Divina, sobre a qual o filósofo conclui em favor dela, ao apontar o tempo como acidente do movimento, e este, das substâncias físicas.

Enquanto a primeira prova gira ao redor, principalmente, da incorporeidade Divina, a segunda toma por referência a sua *independência*, vindo a indicar a possibilidade de existência de um *motor imóvel*. Segundo Maimônides (*Guia*, II, I), os filósofos dizem que se um elemento de uma composição pode existir separado desse composto, então, o outro elemento “deve igualmente existir por si mesmo” em separado, não havendo uma relação necessária entre ambos – como aconteceria entre forma e matéria. Diversas coisas existem independentes umas das outras. Nessas teorias, os quatro elementos, por exemplo, são combinados para formarem os seres terrestres, todavia, eles existem individualmente para além dessa mistura.

Ciente disso, e levando em conta que há seres que são movidos (*motum*) e que possuem em si o agente do movimento (motor) de outrem, Maimônides apela para a fala de Aristóteles, o qual afirma existir “uma coisa movida, sem que ela mesma mova algo” (*Guia*, II, I). Um exemplo já dado pelo próprio Maimônides e para o qual Craig (1998, p.132) chama atenção, no intuito de confirmar essa ideia, é a da pedra movida por um bastão ou vara. Podemos notar do exemplo que, enquanto a vara é movida pela mão, ela põe também em movimento a pedra. Porém, a pedra

⁵² Dado que não podemos ver aquilo que é incorpóreo, deve-se considerar o que diz Maimônides na sexta proposição (*Guia*, II, Introdução): “Tudo aquilo que é incorpóreo somente pode ser enumerado quando se trata de forças situadas em um corpo; as muitas forças devem, então, ser contadas conjuntamente com as substâncias ou objetos nos quais eles existam. Portanto, seres espirituais puros, que não são nem corpóreos nem forças situadas em objetos corpóreos, não podem ser contados, exceto quando consideradas as causas e os efeitos”.

mesma não vem a ser motor de nada. Nesse sentido, tem ela (a pedra) a característica de ser movida independente da de ser causa de movimento, o que nos conduz à conclusão de que deve igualmente haver um ser que tem a característica de mover sem ser movido.

Consequentemente, um motor deve existir sem ser, ao mesmo tempo, um *motum*, e este é o Primeiro Motor, o qual, não sendo sujeito ao movimento, é indivisível, incorpóreo e independente do tempo, como foi exposto no argumento anterior. (ARISTÓTELES, apud MAIMÔNIDES, *Guia*, II, I, p.59).

O terceiro argumento filosófico tem como fundamento a origem e o fim das coisas, pelo qual se chega à determinação de seres contingentes e de um realmente necessário. Maimônides aponta três hipóteses para a existência: Ou nada que há tende a geração ou corrupção; ou todas as coisas estão sujeitas a serem geradas e destruídas; ou só algumas sofrem geração e corrupção.

Ao observarmos as coisas, não vemos seres eternos, mas seres que surgem em algum momento e, cuja existência, ou se transforma, ou tende a um fim. As plantas são um bom exemplo. Percebemos árvores surgirem de sementes, florescerem, frutificarem e, depois de algum tempo, morrerem, o que torna a primeira hipótese equivocada.

A segunda alternativa também é descartada por Maimônides, pois, segundo seu raciocínio, se houvesse somente coisas temporárias, nada existiria em realidade que pudesse gerar e sustentar uma *classe* de coisas. Embora individualmente os homens nasçam e morram, a humanidade nunca foi extinta, assim se “todas as coisa” caminhassem “para um fim, então nada poderia existir, porque não haveria ser algum para produzir qualquer coisa” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, I). Portanto, assim como sabemos que certas coisas são temporárias e outras permanentes, deve haver algo eterno que dê condições a estes seres permanentes a continuarem existindo. Essa prova, cuja sequência argumentativa o autor retirou do pensamento

aviceneano⁵³, é uma das mais importantes do capítulo acerca da existência de Deus, pois é mediante a ela que o filósofo judeu consegue delinear mais claramente a ideia de um *ser necessário*.

Este ser, em quem não cabe nascimento nem corrupção, não tem nenhuma possibilidade de perecer; ao contrário, é de existência necessária, não contingente. Afirma-se igualmente que o ente necessário não pode ser tal exceto em relação com si mesmo, ou bem, em relação a sua causa, de modo, que neste último caso, em relação a si, pode ou não existir, mas será de existência necessária em respeito a sua causa [...]. (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, I).

Desse modo, teríamos aqui dois tipos de existência que, embora possam ser consideradas necessárias, são de modo diferente. O primeiro é aquele que é necessário por si, sendo então, necessário “com relação a sua própria essência” de acordo com Verza (1999, p.109) e independente de qualquer outro. O segundo é necessário por outro, ou seja, trata-se de uma consequência necessária que depende de uma causa para ser. No pensamento de Maimônides e conforme a *décima nona proposição*⁵⁴, este último, embora possa ser eterno⁵⁵, não deixa de ser

⁵³ Embora Maimônides afirme tomar Aristóteles como base de seus argumentos, a reflexão acerca da existência de um ser necessário, bem como, a ideia (subentendida em seu texto) de uma possível distinção entre essência e existência, muito provavelmente, derivam da teoria aviceneana. A argumentação de Avicena quanto às provas da existência de Deus, aponta para sua influência no pensamento de Maimônides: “Não há dúvida que há um existente, afirmou o nosso filósofo. Analisada pelo intelecto, esta existência, enquanto existência e suprimindo a constatação se está ou não em um dos seres, é imprescindível que: ou sua existência provém de sua essência e, assim, será um ser necessário por si mesmo, uma existência necessária; ou provém de outro e, por isso, não será necessária. Entretanto, assim mesmo não está impedida de existir, porque o impedido não existe. Resta, então, que seja possível [...]” (ISKANDAR, 2015, p.102).

⁵⁴ A décima nona é entendida por Maeso da seguinte forma: “Todo aquele cuja existência tem uma causa é de existência possível em relação com sua própria essência, pois, dadas suas causas, se seguirá a existência; mas se estas não se manifestam, ou deixam de existir, ou a relação que fazia necessária tal existência mude, não se produzirá [o ser de existência possível]” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, *Introdução*; trad. Maeso). Já Uri Lam, seguindo a versão em inglês de Friedlander, traduz essa passagem da seguinte forma: “Uma coisa que deve sua existência a certas causas tem somente nelas a possibilidade de existência, pois somente se estas causas existirem, a coisa existirá. Esta não existe se as causas não existirem, se deixaram de existir ou se houve uma mudança na relação que permite a sua existência como uma consequência necessária daquelas causas”. Apresento as duas traduções, a fim de clarificar o que talvez o autor está buscando nos dizer.

possível, ou seja, poderia ou não existir em realidade, uma vez que sua existência depende da existência de uma causa (necessita de outro para ser). Ainda assim, se a sua causa existisse e não houvesse qualquer mudança que a impedisse de dar existência ao ser em questão, este, seria necessário como efeito da causa. Nesse sentido, não é estranho se disséssemos que quatro é algo necessário a soma de dois mais dois, apesar de ser possível quando se trata de sua própria *essência*. Isso, contudo, quando falamos a partir do objeto derivado, mas e a sua causa?

Se bem observarmos, é a causa de um efeito necessário, também necessária, até porque, o objeto referido depende dela para vir a existir. Sendo essa necessidade de ser, *por si*, ou em outras palavras, *por sua essência*⁵⁶, logo, temos provado “a obrigatoriedade de haver um ser, cuja existência seja absolutamente independente e também a fonte da existência de todas as coisas, sejam elas transitórias ou permanentes” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, I).

É importante ressaltar o papel da relação com essência quanto ao conceito de *causa necessária*⁵⁷, uma vez que é do entendimento dessa relação que a ideia de *independência* desse ser (sua *transcendência*) se constitui. Se algo é necessariamente, não por causa de qualquer outro ser, mas por sua própria essência, ele pode ser causa de outro, mas sua essência continuará existindo, independente desse outro. *Deus existe necessariamente por si*, enquanto que os demais seres (eternos ou transitórios) são existentes por Ele. Precisam de uma causa para sustentar suas formas de existência, um agente causador que seja a fonte dessas “características”⁵⁸ (existência, eternidade) que passam a ter – o que explica as palavras seguintes de Maimônides: “como defende Aristóteles, existe uma

⁵⁵ Maimônides está pensando neste momento, com a associação entre “eternidade” e “necessidade” apontada por Craig (1998, p.137), nas esferas celestes, que são vistas por Aristóteles, como efeitos necessários e eternos. Devemos lembrar que para provar a existência de Deus, Maimônides está admitindo temporariamente a visão aristotélica que crê na eternidade do universo.

⁵⁶ Sobre a distinção entre essência e existência que aparece no pensamento de Maimônides, ver: Verza, 1999, p.111-112.

⁵⁷ Essa ideia está mais bem expressada no capítulo LVII da parte I do *Guia dos Perplexos*.

⁵⁸ As aspas são para indicar os predicados que costumamos aplicar a Deus, os quais não devem ser tomados, conforme explicaremos a seguir, como sendo características atribuídas a Sua essência.

coisa que é o efeito de uma causa eterna e, portanto, deve ser, ela [a coisa] mesma, eterna” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, I)⁵⁹.

Notemos que a ideia da unidade Divina também pode ser retirada do interior dessa prova, seja se pensarmos Deus como um existente absolutamente independente (como afirmará o filósofo judeu na sequência), seja se pensarmos Deus como existência necessária (conforme Verza nos apresenta, após discutir esta terceira prova dada por Maimônides). Diz o rabino (*Guia*, II, I) que a independência não pode ser “atribuída a dois seres, pois se fosse este o caso, a existência absoluta independente seria uma propriedade adicionada à substância de ambos”. O mesmo se dá na explicação de Verza (1999, p.110). Em ambos os casos, não seria nenhum deles “independente” ou “existente necessário” devido a sua essência, mas devido a uma propriedade adquirida ou noção que representa a espécie “existente independente” ou “existente necessário”, o qual os dois seres compartilham. Logo, “se dois seres são semelhantes por possuírem o mesmo elemento e ainda são definidos como “dois”, carecem de algo que cause ambas as propriedades neles – aquela que os torna semelhantes e aquela que lhes dá alguma diferença” (AGUENA, 2012, p.7), conforme postula Maimônides (*Guia*, II, *Introdução*) na *vigésima primeira proposição*:

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

Do que foi exposto até aqui, é possível observar que algo incorpóreo e, portanto, imutável/imóvel, uno e separado é preciso para causar esferas que se movem interruptamente. Igualmente se fez preciso, algo necessário por si e, portanto, eterno e absolutamente independente (transcendente), para constituir ou manter seres transitórios e permanentes. Não diferente será com a quarta prova,

⁵⁹ Como tentaremos deixar claro no próximo capítulo, Deus não compartilha com os demais seres características ou atributos como, por exemplo, a existência, embora seja Ele criador (no pensamento maimonideano) e, portanto, fonte do que surgirão nos demais seres. A ausência de um compartilhamento de característica se dá, primeiro, porque a essência Divina não tem qualidades acrescidas sobre si; segundo, porque qualquer termo usado para expressar a manifestação Divina (existência, eternidade entre outros) é aplicado a Deus com sentido distinto a nós e aos diversos seres (são termos equívocos), não sendo, então, a mesma qualidade que temos.

uma vez que a transição da potência ao ato, não podendo advir de uma série infinita de transições – pois, incorreria na inexistência dos seres em ato (ou de existência atualizada)⁶⁰ –, pede um agente *constante e puramente em ato*. Disso, fica manifesto que Maimônides prova com estes argumentos a existência das “características” necessárias que dão sustento aos demais existentes, as quais ele associa a Deus, por constituírem nossa percepção da perfeição Divina. Ainda que tais argumentos não nos permite alcançar plenamente a Deus e, portanto, uma demonstração direta de Sua existência/essência, Maimônides consegue mediante a eles pelo menos ressaltar a relação de interdependência entre essas características, apontando sempre para a necessidade de *uma causa transcendente* – o que confirma uma das ideias levantadas pelo Judaísmo quanto a Deus.

O Deus judaico é transcendente, enquanto criador do mundo, um ser subsistente por si que faz tudo de acordo com Sua própria vontade. Em contrapartida, Ele também é apontado como um ser pessoal e interferente, o que leva ao próprio Judaísmo ser caracterizado, desde os seus primórdios, como uma religião que propõe “um relacionamento ético-volitivo entre duas personalidades morais” (GUTTMANN, 2003, p.29). Duas visões contrastantes do interior da crença e que no pensamento de Maimônides precisam ser trabalhadas e defendidas a fim de expressarem coerência.

O Deus maimonideano se mostra radicalmente distante das coisas do mundo, não sendo só uma existência independente, mas também, veremos que Ele não poderá ser predicado como os demais seres. Nesse sentido, parece ser impensável uma presença Divina que age em favor do temente que suplica auxílio a Deus, como concebe o Judaísmo. Contudo, se observarmos a visão que o filósofo tem acerca do universo existente e como se dá o governo de Deus sobre ele é possível percebermos um indicativo dessa presença.

⁶⁰ Problema semelhante ao apresentado na primeira prova, quanto a um movimento derivado de seres corpóreos e externos.

3.2. DEUS E O PROBLEMA DOS ATRIBUTOS

Como podemos notar, a partir da apresentação anterior sobre a existência de Deus, ao buscarmos compreender a concepção que Maimônides apresenta acerca de Deus, inevitavelmente seremos conduzidos à questão associada de como este mesmo vê Seus *atributos*, ou seja, o que pode ser dito sobre Deus. Refletir sobre a relação de Deus com o mundo, e aceitá-Lo como criador ou misericordioso, justo, poderoso, nada mais é, do que aceitar tacitamente que Deus tem atributos e que podemos tratá-Lo ou entendê-Lo sob a ótica destes atributos. Para os seguidores piedosos de uma doutrina religiosa é comum a evocação de nomes ou qualidades que exaltam a Deus, sendo parte de sua cultura, a crença de que tais características Lhe são pertencentes. Isso decorre do fato de que tais nomes ou atributos se encontram nas Escrituras, sendo abundantemente utilizados. Todavia, essa prática comum tanto entre teólogos quanto entre filósofos do Medievo trazia inúmeros problemas à própria doutrina religiosa, já que, de algum modo, isso poderia ameaçar a unidade e simplicidade Divina.

Uma das primeiras questões que se apresenta a nós nessa discussão, e que estava em pauta durante a Idade Média era a reivindicação da verdadeira Revelação, ou qual religião tinha o real vínculo com Deus. Entre as expressões monoteístas que se autoatribuíam essa característica, inúmeras polêmicas foram disparadas, na tentativa de demonstrar a superioridade frente às demais formas religiosas. Uma das críticas feitas ao Judaísmo nesse âmbito, e que, evidentemente não tomou por base só as passagens bíblicas, mas de certo modo, as práticas comuns à religião popular e o temor delas decorrente⁶¹, conduz à acusação de que o Judaísmo manteria a crença de que Deus é um ser antropomórfico, caracterizado por atributos psicofísicos, mudanças de sentimento e aspectos semelhantes aos corporais. Para se defender desta acusação, bem como, refutar as declarações de que a “Revelação dada a Israel fora ab-rogada pela Revelação concedida a Maomé”

⁶¹ Maimônides mesmo diz no *Guia dos Perplexos* (I, I), que muitos judeus achavam que estariam contrariando as palavras de Deus se discordassem das passagens que O colocava sob aspectos humanos e temiam as consequências de qualquer infidelidade à fé de seu povo.

(GUTTMANN, 2003, p.72) ou ainda, de que a dispersão do povo judeu ocorreu em virtude do abandono de Deus à causa da nação de Israel, foi preciso ir além dos métodos do *Talmud*⁶² ou dos argumentos de autoridade dos próprios textos bíblicos. Em um momento em que a filosofia já fazia parte das discussões sobre a fé, tornou-se necessária a adequação dos argumentos ao linguajar e às regras lógico-rationais, na expectativa de que a Filosofia concedesse o ganho de causa a quem melhor demonstrasse a sua crença como verdadeira.

O embate das grandes religiões e a discórdia entre as seitas abalou severamente fé ingênua na autoridade religiosa. No âmbito do horizonte religioso cada vez mais amplo, as religiões rivais eram todas vistas em um só nível, e as opostas pretensões à verdade exclusiva pareciam cancelar uma à outra. [...] A única fonte a que se podia recorrer na busca da verdadeira religião residia no “intelecto humano”. A razão, em vez da autoridade, tornou-se assim o critério para verdade religiosa. (GUTTMANN, 2003, p.74).

Não é difícil entender, portanto, porque para Maimônides, segundo alguns de seus comentadores e conforme já mencionamos, a Metafísica seria uma possessão original do povo hebreu, dado por Deus junto com a *Torá* (NAHAISSI In: MAIMONIDES, 1990, p.27). O risco gerado pela certificação das demais correntes religiosas, alimentado pelas dificuldades oferecidas pela leitura das Escrituras e pelo medo das consequências de um cumprimento equivocado dos preceitos, poderia levar a uma ruptura da fé judaica e, com ela, o distanciamento das bem-aventuranças prometidas ao povo escolhido. Logo, revidar ou refutar racionalmente as questões polêmicas não seria suficiente. Somente a demonstração de identidade

⁶² O *Talmud* trazia em seu interior a interpretação de tudo aquilo que o precedeu, com as considerações e discussões – muitas vezes sob a forma de pergunta e resposta, prova e contra-argumentação – dos vários estudiosos acerca da *Torá*. Para Uri Lam (In: MAIMÔNIDES, *Guia*, 2004, p.22), “cada capítulo, parágrafo ou palavra nos remete a outros conteúdos, embora à primeira vista desconectados uns dos outros, tanto em nível horizontal – capítulos de um tratado dialogam com capítulos de outro tratado – como em nível vertical: capítulos ou parágrafos contidos nos tratados dialogam com interpretações, parábolas, normas e opiniões espalhadas no espaço e no tempo, de modo aparentemente tão infinito quanto é a experiência de se navegar na internet”. Essa “teia informativa”, complexa em todos os sentidos, caracteriza a necessidade que se tinha de aprofundar em certo tema, por meio da análise exaustiva desde a estrutura das palavras empregadas, até os demais conteúdos que se conectam a esse tema (seja da própria *Torá*, seja dos dizeres proféticos), inclusive o que já foi discutido sobre ele pelo demais estudiosos.

entre a visão rabínico-judaica e a Filosofia daria condições de reverter à perplexidade dos eruditos e garantir a *Torá* como verdade Divina revelada.

No *Guia dos Perplexos*, Maimônides tenta cumprir com essa identificação, num primeiro momento, através da interpretação das passagens ou termos que causam ambiguidades na *Bíblia* e da correção dos equívocos relativos à concepção Divina e também através das provas filosóficas acerca da existência de Deus – estas, já apontadas por nós anteriormente⁶³. Mas, não seria essa tentativa de Maimônides uma espécie de pecado? O que concede permissão para que estas passagens sejam objetos de análise e ressignificação? Para Maimônides, basicamente, é alegação manifesta de que a “*Torá* fala a linguagem dos filhos do homem” - provavelmente derivada das considerações de Rabi Ischmael⁶⁴. Esta ideia justifica, não só o emprego de uma linguagem mais acessível ao vulgo (cheia de antropomorfismos), para tratar da existência de um ser que “foge de quaisquer parâmetros da normalidade humana” (ROSENFELD, 2014, p.13), como legitima a necessidade de uma análise filosófica, a fim de elevar o homem nos graus do conhecimento acerca de Deus.

[...] “Falou a *Torá* conforme a língua dos seres humanos”, ou seja, que assim devem ser vistos, com relação ao Todo-Poderoso, todo conteúdo e forma passíveis de entendimento por todo ser humano na primeira tentativa de compreensão. Isto descreve os atributos que levam à corporeidade, orientando-os que Deus existe, pois, numa primeira tentativa de compreensão, as pessoas comuns não conceberão a existência senão apenas como ligada a um corpo, e aquilo que é incorpóreo ou que está ausente no corpo não existe para eles. (MAIMONIDES *Guia*, I, XXVI).

⁶³ Deve-se lembrar que, por uma necessidade interna de nosso texto, adotamos uma ordem de assuntos diversa a sequência que o próprio Maimônides segue no *Guia dos Perplexos*. Ver: Introdução deste trabalho.

⁶⁴ Rabi Ishmael foi um *tanaíta* (mestre do ensino da lei oral) que viveu entre os séculos I e II d. C. Ficou conhecido, principalmente, por ser autor dos treze princípios para a interpretação da *Torá*. Conforme diz Leone (2007, p.76), ao contrário de Rabi Akiva que “entendia a linguagem humana como insignificante se comparada com a linguagem da *Torá*” (pois esta última era Divina e detentora de uma dimensão secreta), Rabi Ishmael acreditava que a “*Torá* fala[va] em linguagem humana”. Isso porque “segundo Rabbi Ishmael [...] a *Torá* não foi dada aos anjos e sim aos homens refletindo seu modo de falar e não sendo cada palavra portadora de um significado especial” (Id., 2007, p.76) – o que não quer dizer que é dispensável qualquer análise mais profunda das Escrituras. Ishmael mesmo estabelece os princípios interpretativos, justamente por haver na *Torá* “vários níveis de entendimento” (Id., 2007, p.76) – concepção que tem sua correspondente no *Talmud*, o qual diz que “um versículo das Escrituras Sagradas pode admitir muitos significados” (San'hedrin 34a In: BUNIM, 1998, *Introdução*, p.V).

Maimônides afirma que em certas passagens o texto revelado se expressa por vezes na forma *alegórica*, e assim, veremos que sua concepção a respeito de Deus, forçosamente estará atrelada, num primeiro grau, à identificação e reinterpretação dessas passagens. Ele parte do princípio de que Deus é *uno e incorpóreo*⁶⁵ – algo que se constitui, parcialmente, como válido, tanto para a fé judaica por intermédio da *Shemá*⁶⁶, quanto para a Filosofia derivada dos antigos. Assim, para cumprir com tal premissa, alimentada pela ideia comum de um Deus *perfeito*, torna-se obrigatório o afastamento de alguns sentidos literais, como por exemplo, do termo “imagem” (*tsélem*), o qual, normalmente é compreendido no sentido de *contorno* (*temuná*) ou *aspecto* (*tôar*) físico.

3.2.1. Sobre os Termos Polivalentes e Equívocos Absolutos

Conta-nos Maimônides que era comum entender a passagem “Façamos o homem a imagem, conforme a nossa semelhança” (Gn 1:26), sob a ideia de um Deus constituído de “carne e sangue”.

Eles fielmente aderiram a esta ideia, e pensaram que se eles a abandonassem, eles estariam rejeitando a verdade das Escrituras: se eles não concebessem Deus como tendo um corpo, face e braço, conforme seus próprios aspectos, para eles estariam negando até mesmo a existência de Deus (MAIMONIDES *Guia*, I, I).

⁶⁵ Princípio este cujas provas serão trabalhadas pelo autor no primeiro capítulo da segunda parte do *Guia dos Perplexos*, curiosamente, após todo um profundo estudo voltado para linguagem, a fim de compreender o que pode ser dito ou predicado acerca de Deus (a questão dos atributos).

⁶⁶ *Shemá Israel, Ado-nai Elohe-inu, Ado-nai Ehad*, “Ouve Israel, o Senhor é nosso Deus, o Senhor é uno”. (Dt. 6:4).

Todavia, a razão nos mostra que o termo *imagem* aqui, deve divergir de sentido, conforme o objeto a que se refere, pois, do contrário, seria o mesmo que tornar Deus um ser imperfeito ou ainda, comparável a algo – no caso, tendo aspecto *semelhante* aos homens. Ora, seguindo um rápido raciocínio lógico, é dito que Deus é uno (e único), por não haver outro como Ele e pelo fato de não haver qualquer propriedade que estabeleça vínculo de comparação entre Ele e as demais criaturas – como ocorre entre uma cadeira e um banco, por exemplo. Parte do mesmo raciocínio também a ideia de incorporeidade, pois se assim não fosse, Ele seria sujeito a todas as imperfeições derivadas de um corpo: teria suas ações limitadas, sofreria com a corrupção ou mudança em Seu ser, seria múltiplo e comparável.

Logo, ao se falar em *imagem* associada a Deus, busca-se apontar para a semântica *polivalente*⁶⁷ da palavra, a qual se refere, neste contexto, a uma *forma específica*, ou seja, “a essência constitutiva de uma coisa; o que é ela em si mesma; sua realidade enquanto ser” (MAIMONIDES *Guia*, I, I). Segundo o pensamento de Maimônides, essa *forma* diz respeito à *capacidade de compreensão*: “o intelecto Divino do qual o homem foi dotado” (MAIMÔNIDES, *Guia*, I, I) e que o privilegia diante dos demais seres terrestres, pois o aproxima dos seres celestes e de Deus. Assim, a passagem “façamos o homem a imagem, conforme nossa semelhança” não busca revelar aos estudiosos das Escrituras sobre a suposta aparência de Deus, mas tem como fim indicar a eles suas próprias essências e em que posição tais essências os colocam dentro da Criação⁶⁸.

Boa parte das dificuldades enfrentadas no texto bíblico que remetem a suposição de Deus ter características físicas é solucionada pelo filósofo através desse recurso interpretativo, o qual depende de uma aplicação dos significados corretos. “Os *olhos* de Deus, que percorrem toda a terra” (Zc 4:10); “*Mão* de Deus” (Ex 9:3) ou “obra dos Teus *dedos*” (Sm 8:4); “o lugar das solas dos meus *pés* (Ez 43:7)”; e “A *boca* de Deus falou” (Is 1:20), são outros exemplos que expressam

⁶⁷ *Homônimo, equívoco* ou *polivalente*, referem-se aos termos que expressam uma multiplicidade de sentidos, sendo particularmente usado por Maimônides, no intuito de isolar a Essência de Deus de possuir qualquer predicado comum aos demais sujeitos sintáticos.

⁶⁸ Não deixa de ser uma exaltação discreta do intelecto, a qual serve para prevenir o seu leitor quanto ao único caminho que o prepara para conhecer a Deus.

respectivamente os seguintes aspectos: a proteção Divina que o homem percebe sobre si; a atividade ou interferência do poder Divino sobre a criação; a percepção da existência de um Deus vivo; e, por fim, a própria criação ou *emanação* de Sua sabedoria por meio dos anjos e profetas (MAIMONIDES, *Guia*, I, XLVI). Todavia, a interpretação mediante tal recurso não se restringe a somente a estas passagens. Há outras partes do texto bíblico que remetem a noções que têm uma proximidade com a descrição da natureza de um ser, como eternidade, sabedoria, vida etc., e que devem ser tomadas também em sentido polivalente quando aplicados a Deus. Estas, por serem conceitos mais abstratos e não mais antropomórficos, devem ser entendidas em relação a um âmbito mais específico da palavra, o qual não se caracterizam exatamente por uma ressignificação, mas devem ser interpretadas partindo da premissa da radical dessemelhança entre Deus e os demais seres. Esse sentido específico será classificado no *Tratado de Lógica* de Maimônides como *equivoco absoluto* ou *homônimo absoluto*⁶⁹, e quer dizer que há somente o compartilhamento nominal de predicados entre os sujeitos, e não de seus sentidos, mas retomaremos isso mais a frente.

3.2.2. A Problemática quanto aos Atributos

É possível observarmos que todo esse trabalho de análise semântica, levado a cabo por Maimônides na Primeira Parte do *Guia*, não consegue explicar exatamente porque Deus é incorpóreo e uno, mas valida essa ideia, ao menos, parcialmente. A questão é que para o filósofo, a unidade Divina se constitui não só pela concepção de Deus não ter corporeidade – sem partes ou outros iguais a Ele –, mas, segundo Tadeu Verza (1999) e Julius Guttman (2003, p.188-191), também pela ausência de qualquer *pluralidade essencial ou conceitual*. Dizer que Deus é, por Sua essência, eterno, poderoso, tem vida, tem conhecimento, ou simplesmente acreditar que esses

⁶⁹ Ver: VERZA, 1999, p.35-57. Ver também: MAIMONIDES, *Treatise On Logic*, XIII.

predicados (juntamente com a ideia de unidade, incorporeidade entre outras) são noções que constroem a Sua definição, seria igualmente aceitar que o conceito *Deus* ou que a própria Essência Divina, são *compostos* (compostos por atributos) – o que violaria na visão de Maimônides, a absoluta simplicidade Divina e induziria a uma crença novamente cheia de equívocos. Segundo o pensamento do filósofo, esses erros – derivado do mesmo problema que “levou as pessoas a crerem na corporeidade de Deus” (*Guia*, I, LIII)⁷⁰ – eram cometidos, inevitavelmente, por todos aqueles que seguiam a *teoria dos atributos*, bem como aqueles que admitiam os *modos*. Os primeiros (os atributistas) eram defensores da existência de atributos essenciais, coeternos e distintos da essência de Deus, enquanto que os segundos (os modalistas)⁷¹ partilhavam da ideia de “os atributos nem ontologicamente distintos da essência de Deus, nem idênticos a ela, mas intermediários” (VERZA, 1999, p.41). Assim acreditavam estar agindo no intuito de manter a ideia da unidade de Deus e, ao mesmo tempo, justificar a existência de conceitos diversos relativos a Ele. Para refutá-los, sob a nova perspectiva de salvaguardar agora um caráter absolutamente simples, uno e único de Deus, Maimônides avaliará os predicados visto como essenciais a Deus⁷², partindo daquilo que ele entende pelo próprio conceito de *atributo* e de uma análise de suas aplicações positivas.

Conforme está no *Guia dos Perplexos*: “o conceito básico é que o atributo não compartilha da essência do objeto ao qual é atribuído, mas é algo que incide sobre a sua essência e, portanto, é um acidente” (MAIMONIDES, *Guia*, I, LI). Contudo, Maimônides adotará também a definição contrária, no intuito de mostrar a impossibilidade da posição dos seguidores das correntes citadas acima. Assim, assumindo que o atributo seja a essência da coisa a qual ele é atribuído, chegar-se-ia a duas considerações: ou esse suposto atributo seria uma afirmação tautológica do objeto, ou ele seria uma explicação do nome que este objeto recebe – o exemplo

⁷⁰ Quando encontraram, nos Livros dos Profetas e da Torá, atributos aplicados a Deus, tomaram isto em seu sentido literal, acreditando que Ele possuía atributos. E é como se O exaltassem além da corporeidade e não além das coisas [associadas] a esta, que são os acidentes”. (MAIMONIDES, *Guia*, I, LIII).

⁷¹ Sobre os atributistas e modalistas, ver: VERZA, 1999, p.59-70.

⁷² Que segundo Maimônides eram vistos assim pelos teólogos do *Kalam*.

que ele nos dá é a proposição “o homem é um animal [ser vivo] racional” (MAIMONIDES, *Guia*, I, LI).

Maimônides aceitará, a princípio, que os atributos podem tanto não ser idênticos à essência do objeto – ou seja, um acidente somado a ela –, quanto podem ser uma explicação do objeto, descartando assim a possibilidade deles consistirem numa tautologia, sem mais explicações. Verza (1999, p.122) explica-nos o possível motivo que leva ao autor a desconsiderar a tautologia:

Ocorre que para Maimônides, assim como para a maioria dos lógicos medievais, 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’. 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.

Em outras palavras, não há em uma tautologia a existência de um atributo do objeto analisado, mas a repetição do próprio. Neste caso, somente a segunda consideração forma uma proposição, na qual há um predicado que designará algo do sujeito, tendo-se, então, justificada a anuência de Maimônides quanto a ela – embora, isso não signifique que ele aceitou sua aplicabilidade a Deus, conforme mostraremos.

3.2.3. Cinco Espécies de Atributos Positivos

De acordo com o LII capítulo da Primeira Parte do *Guia*, Maimônides classifica em cinco espécies os *atributos ditos positivamente* acerca de um objeto: a primeira **(A)** diz respeito à *definição* desse objeto; a segunda **(B)** tem como característica

parte de uma definição; a terceira **(C)** descreve uma *qualidade* adquirida; a quarta espécie **(D)** retrata a *relação* do objeto predicado com outro distinto dele; e a última **(E)**, diz sobre a *ação* desse objeto. Após averiguar uma a uma, ele conclui que, dentre todas as espécies, somente a última pode ser predicação positiva de Deus, sem causar qualquer acréscimo à essência ou equívoco conceitual a concepção de Deus.

A impossibilidade da primeira espécie **(A)** quanto a Deus se dá em dois sentidos: “no estrito, a redução do conceito definido às suas condições, só pode ser aplicado a um ser contingente, e Deus não o é; ao passo que uma definição que arrole características particulares só pode ser aplicada a uma entidade composta” (GUTTMANN, 2003, p.189). Em outras palavras, para cumprir as exigências de uma *definição*, conforme as exigências da lógica aristotélica, Deus deveria ter um elemento que O classificasse sob um gênero, e outro (elemento) que O diferenciasse dos demais seres (que O especificasse) – mais precisamente, uma causa, da onde deriva o gênero, e mais uma propriedade que *explica* o conceito *Deus*⁷³. Apesar de ser uma forma de obter informação sobre algo⁷⁴, essa concepção de *definição*, a qual, segundo Verza (1999, p.96), Maimônides evoca dos antigos, acaba nos conduzindo a descartar qualquer aplicação positiva e atributiva nesse sentido a Deus, por contrariar a Sua ideia de simplicidade. Assim sendo, observemos que, também, permite a eliminação da segunda consideração acima referida, e, portanto, da existência de atributos essenciais que explicam o nome do objeto que os recebe. Isso, de certo modo, já refuta uma parcela da teoria dos atributistas e mesmo a dos modalistas, pois exclui do conceito de Deus a possibilidade de múltiplas determinações.

Quanto à **(B)**, esta é negada conjuntamente à primeira, pois, considerar *parte de uma definição*, é o mesmo que dizer que o objeto, no caso, Deus, constitui-se de *partes*, uma contradição daquilo que Maimônides busca assegurar.

⁷³ Observemos que o problema da simplicidade ontológica está entrelaçada com o conceitual.

⁷⁴ E é relevante cogitar formas de obter alguma informação sobre Deus, pois é disso que deriva a busca pelo conhecimento Dele.

Quanto à **(C)**, passa-se a considerar os *atributos não essenciais* e sua aplicabilidade em um sentido positivo. Assim, levando em conta que esta espécie fala das qualidades adquiridas pelo ser, podemos dividi-la em quatro subtipos, a saber:

I) Qualidades derivadas das *disposições da alma*, podendo ser estas relativas à conduta ou dons da razão, como: ser justo, avarento, modesto entre outros, ou ser carpinteiro, médico ou sábio;

II) *Potências* ou *ausências naturais*: macio, duro, forte, fraco, são alguns exemplo desta categoria;

III) Qualidades ditas *emocionais* ou *afetivas*, como: colérico, irritável, misericordioso ou covarde entre outros;

IV) e *Magnitudes quantitativas*: curto, comprido, maior, menor, muitos, poucos e os demais que assim relativos à quantidade.

Destas qualidades, nenhuma dirá nada acerca da essência mesma de um objeto, mas das características particulares dele, ou seja, daquilo que é desenvolvido e acrescido a sua essência. Outra observação a se fazer, é que o objeto sob parte dessas características é, de certo, corpóreo e constituído de alma, sendo logicamente, as qualidades afetivas, racionais e morais próprias do ser humano.

Logo, para o filósofo judeu nenhum atributo de **(C)** pode ser empregado propriamente a Deus, pelo fato de Ele não possuir nem alma, nem corporeidade, muito menos, ser concebido com propriedades acidentais⁷⁵. Assim, algo que devemos destacar e desde já eliminar da concepção que Maimônides está promovendo quanto a Deus, é a ideia de que Ele é um ser afetável emocionalmente – ideia esta provocada pela interpretação literal de passagens tais como: “Farei o homem que criei desaparecer de sobre a face da terra – desde o homem até o

⁷⁵ Notemos que até então, Maimônides havia refutado as duas possibilidades oriundas de atributos essenciais, todavia, a partir de **(C)**, o filósofo também desconsidera a aplicação de atributos não essências a Deus, o que já evidencia sua posição antiatributista.

animal, réptil e a ave dos céus, porque Me arrependi de os haver feito” (Gn 6:7); ou “Eu farei passar todo o Meu bem diante de ti, e chamarei em Nome do Eterno diante de ti – (para ensinar-te como implorar a Minha piedade) – e farei misericórdia quando Eu quiser fazer misericórdia e Me compadecerei quando Eu quiser Me compadecer” (Ex 33:19).

Se Deus não tem alma, como alguns seres corpóreos, não tem também disposições racionais, morais ou emocionais e, portanto, não pode Ele sentir piedade, misericórdia e ira, muito menos, *ser influenciável e mudar de um sentimento a outro por conta da ação humana*. Tal visão, a qual coloca Deus realmente como *um ser transcendente*, tem consequências internas para essa mesma crença judaica que Maimônides tenta consolidar pela razão e para a *defesa da liberdade dos homens*. Uma vez que Deus não se ira ou e não se afeta por qualquer outro sentimento, por que temer o castigo prometido pelas Escrituras? Qual motivo que obriga os homens a cumprirem fielmente os preceitos mandados? Ora, será o homem já determinado por Deus, no momento da criação, para cumpri-los? E o que dizer acerca dos milagres ocorridos pelo clamor dos profetas a Deus?⁷⁶ São estas, perguntas que afetam a visão judaica e cujo princípio que as alicerçam trataremos mais a frente.

Outra possibilidade de entendimento dos atributos é enquanto espécie **(D)**, a qual trata da *relação* entre um objeto (ou um ser qualquer) e as demais coisas (lugar, tempo ou outro ente), relação essa que acaba designando um atributo a ambos ou a um deles. Maimônides, mesmo alegando que este atributo em nada altera a essência do objeto em debate (pois, não define ou acrescenta propriedade ao ser), demonstra a impossibilidade de existirem relações que envolvam Deus e, com efeito, de haver veracidade em qualquer proposição nesse sentido. Talvez não seja muito difícil de deduzir os seus motivos, pelo menos, quando tratamos de uma relação com o “tempo” e “espaço”. Sendo o Deus maimonideano um ser incorpóreo, não se pode falar d’Ele quanto ao “tempo”, porque este último, conforme as noções aristotélicas aceitas por Maimônides, é um acidente que ocorre sobre outro acidente

⁷⁶ Tudo indica que o homem não é senhor de si e nem de seu destino, e que tanto seu futuro, quanto sua liberdade estão condicionados ou limitados aos caprichos desse Deus inafetável.

(o movimento), e ambos dependem de um corpo para existirem. Logo, se Deus não tem corpo, não há como mensurar o Seu ser conforme as regras impostas pelo tempo. O mesmo problema se dá com "lugar". Por este se relacionar diretamente com objetos materiais sensíveis, no sentido dos objetos estarem compreendidos "em algum lugar" ou serem eles "um lugar" que abarcam outros, uma atribuição nesse sentido a Deus é impossível, pois culminaria em pensá-Lo limitado por uma extensão ou tendo em si diversas outras formas extensas, o que, da mesma maneira, vai contra a concepção maimonideana de Deus. Se formular uma relação deste tipo é incoerente, resta-nos pensar as relações entre Deus e os demais seres. Porém, estas, igualmente as relações com o tempo e espaço, não podem ser formuladas para Deus⁷⁷.

Cumprindo com sua personalidade filosófica e com sua necessidade imediata de assegurar a unidade Divina sob todos os aspectos, Maimônides (*Guia*, I, LII) desconsidera estas possibilidades de atribuição, por causa da própria natureza de Deus. Segundo ele, só é possível relacionar, comparar ou associar "duas coisas pertencentes à mesma espécie" e que, por isso, possuem em si características comuns. Não é lógico afirmar, por exemplo: "este avermelhado é mais forte ou fraco do que o esverdeado, apesar de ambos pertencerem a uma mesma classe: a cor" (MAIMONIDES, *Guia*, I, LII), do mesmo modo não é lógica qualquer proposição comparativa que tenha Deus como objeto.

Para Seeskin (2006, p.86), Maimônides toma um caminho difícil, pois, isto o obriga a afirmar também, que Deus não é melhor, mais poderoso ou mais sábio do que os homens, mas que o poder, sabedoria, ou natureza de Deus é completamente diferente desses mesmos adjetivos quando atribuídos à humanidade. Sob o mesmo aspecto está a ideia de Sua simplicidade ou unidade, a qual não deve ser entendida como mais pura do que a dos seres em geral, pois não está Deus participando de uma categoria chamada *simplicidade* ou *unidade* como as demais coisas. Logo, Deus não tem nada em comum com os seres causados, a não ser os *termos equívocos* e, portanto, não é possível estabelecer uma relação entre eles.

⁷⁷ Estabelecer a impossibilidade dessa relação alimenta não só os problemas citados, como acaba trazendo dúvidas quanto a ideia de um Deus pessoal, tão corrente no Judaísmo.

Sobre esse assunto Maimônides é inflexível. De acordo com o Guia I.35, p.80, “Não há absolutamente nenhuma semelhança, qualquer que seja, entre Deus e as coisas criadas por Ele”. [...] O resultado é que palavras como *poder*, *inteligência*, e *existência* são completamente equívocas [homônimas] quando empregadas a Deus e a nós, uma conclusão que Maimônides repete várias vezes. (SEESKIN, 2006, p.86).

Se uma relação que tem por base a semelhança é impossível, quanto mais uma que envolve *correlação* entre objetos. Sendo a correlação, conforme a visão aristotélica, uma relação entre dois objetos que preserva sua respectiva relação mesmo quando há inversão das afirmações, como no exemplo: “Escravo é escravo de um senhor e o senhor é senhor de um escravo” (VERZA, 1999, p.86), é inaplicável a Deus, por não poder um objeto ser sem o outro. Se as criaturas são absolutamente dependentes de Deus para serem, todavia, o mesmo não ocorre com Ele, pois, Deus não depende delas nem para existir, nem mesmo para ser Criador.

Se isso é verdade, não há uma relação possível entre um ser necessário e um contingente, pois se houvesse, existiria um atributo que é inerente em Deus e uma ligação de Deus com outra coisa. Isto poderia significar que Deus seria afetado e, de alguma forma, dependente de outra coisa. Ainda que a natureza de um pai mude e seja determinada parcialmente por sua relação com filho, Deus poderia ser mutável e parcialmente determinado pela relação com o mundo. Maimônides quer nos mostrar que, tão logo comecemos a falar nesse sentido, nós comprometemos a divindade mais uma vez. (SEESKIN, 2006, p.85-86).

Notemos que este é um modo de atribuição tão importante de ser negado quanto o do terceiro grupo, pois estas afirmações impedem a sustentação da noção da existência de Deus como um ser “autossuficiente”, que não depende de modo algum das coisas que cria ou causa, nem é afetado por elas, mas simplesmente cria ou gera a partir de Sua vontade e em absoluta liberdade.

[...] embora a hipótese de semelhante relação não possa afetar de modo algum a unidade Divina, ainda assim a diferença absoluta de espécie entre a essência Divina e a de todas as outras coisas exclui qualquer comparação. Do mesmo modo, a auto-suficiência de Seu ser, o qual está completamente voltado para Si próprio, elimina qualquer relação entre Ele e as outras coisas. [Assim,] o único enunciado positivo que se pode fazer

acerca de Deus refere-se aos efeitos d'Ele oriundos. (GUTTMANN, 2003, p. 189).

Então, finalmente, o grupo **(E)** que trata dos atributos os quais Maimônides considera que podem ser, numa proposição lógica, predicados positivamente sobre Deus: os *atributos de ação*. Segundo a visão de Maimônides, as ações de um ser não afirmam o “que” de um sujeito (ou qualquer coisa sobre a essência), mas antes descrevem algo realizado por ele, havendo, deste modo, uma designação do verbo e não do sujeito. Quando dizemos "fulano costura, tece, constrói e governa", não estamos apontando que há nele uma parte que costura e outra constrói, mas que "ele" assim “o faz” (ou seja, simplesmente costura, constrói, governa). A capacidade racional da alma do homem, que é “uma só [e] não múltipla”, na qual “estão compreendidas as ciências e os ofícios” (MAIMONIDES, *Guia*, I, LIII), leva-o a ação e, dela, diversas coisas decorrem. Consequentemente, todas as orações bíblicas que expressam a compaixão Divina, Seu poder, ou afirmam “Deus é misericordioso”, “Deus é justo”, além daquelas que aplicam características físicas – como “olhos de Deus”, que aqui é entendida no sentido de “Proteção Divina” – podem ser compreendidas de acordo com os atributos de ação, ou seja, descrições de coisas que Deus fez e que nada dizem diretamente sobre Ele. Estes atributos, para Maimônides, devem ser entendidos especificamente como *predicados derivados das percepções que os homens têm e relativos aos efeitos da ação Divina sobre o mundo*⁷⁸.

O ponto é que, quando nós dizemos Deus é gracioso, nós não devemos pensar que Deus tem uma disposição para agir em um certo sentido mas, que o mundo modelado por Deus é tal que os animais receberam faculdades que os protege da destruição. Quando falamos Deus é misericordioso, nós não devemos pensar que Deus senta-se numa corte celestial emitindo juízos sobre as pessoas, mas que Deus deu o presente da existência as coisas que não têm o direito de reivindicá-la a si próprias. Se há comparação a ser feita, ela não é entre Deus e nós, mas entre os resultados de nossas ações e os resultados das ações de Deus. Então

⁷⁸ Daquilo que podemos compreender das reflexões de Verza (1999, p.124) quanto à concepção dos atributos em Maimônides, vemos que no pensamento do filósofo judeu os atributos de ação não promovem uma relação entre Deus e os demais seres – não sendo um atributo ativo-relacional. O que confirma isso é a separação que ele faz, no momento de classificar as cinco espécies de atributos.

mesmo que o estabelecimento de “Deus é gracioso” pareça ser a predicação de um atributo ao sujeito, está na realidade predicando um atributo de alguma coisa que procede do sujeito e é separado dele: a ação ao invés do ator. (SEESKIN, 2006, p.87).

3.2.4. Contraposição das Teorias Atributistas e Modalistas

Conforme Maimônides nos relata em seu *Guia dos Perplexos*, para os atributistas há certos atributos que eles acreditam ser inseparáveis da essência Divina e coeternos, e assim, não poderiam ser tomados como derivados de Suas atividades, pois “é impossível que Deus tenha criado a si mesmo” (MAIMONIDES, *Guia*, I, LIII). Segundo alguns deles, quatro são os atributos “sobre as quais seria mentira afirmar que Deus esteja positivamente isento delas” (MAIMONIDES, *Guia*, I, LIII) e, fundamentalmente, não derivam da atividade Divina. São eles: *viver, poder, saber e querer*. Tais são tidos como atributos fundamentais que estão na essência de Deus, pois, de certo modo, é a partir deles que O entendemos como perfeito. Assim sendo, se estas perfeições fossem somente resultado da ação Divina, o mesmo seríamos obrigados a dizer sobre Sua essência (que é perfeita).

Para contrapor os atributos essenciais, vimos que Maimônides trata da impossibilidade de se definir ou falar *parte* de definição de Deus. Também vimos que, logo de início, rejeita o estabelecimento de orações que apontem para uma relação de identidade entre o sujeito e o predicado (tautologia) como uma proposição predicativa – que remete ao sujeito por meio de atributos. Outro argumento que poderia ser levado em conta para contrapor a teoria atributista e que já foi apontado por Verza, considera a questão de tais atributos serem reais, mas *distintos ontologicamente*:

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” 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. (VERZA, 1999, p.77).

Ainda que aceitemos esses argumentos que sustentam uma posição contrária aos atributistas, é preciso inverter a impossibilidade levantada por eles quanto aos atributos de ação. Admitamos, portanto, que estes estejam corretos e que os atributos vida, poder, vontade, sabedoria sejam essenciais – e não de atividade, como sugerirá Maimônides – uma questão que poderia ser colocada é: como podem haver noções distintas na essência de Deus, se Ele é uno? Até poderia ser dito, que “Deus é onipotente por Sua essência, sábio por Sua essência, vivo por Sua essência, dotado de vontade por Sua essência” (MAIMÔNIDES, *Guia*, I LIII), como alguns pensadores modalistas afirmam. Contudo, cada um desses termos – poderoso, sábio, vivo, entre outros – refere-se inevitavelmente a noções que incorrem na necessária aceitação de uma multiplicidade em Deus, seja ela de ordem ontológica, seja conceitual. A primeira afirmação, por conta da expressão “em virtude da Sua essência”, traz implicitamente a ideia de propriedades na essência Divina⁷⁹, enquanto a segunda incorre nisto por conta de cada termo considerado em sua distinção. A única saída seria aquela que é, conforme Kreisel, tomada por Maimônides, ou seja, tratar os ditos “atributos essenciais vida, vontade, poder e sabedoria como idênticos a essência Divina e formando uma única noção, de modo a não violar o princípio da unidade Divina” (KREISEL, 1997, p.201).

Com este intuito, Maimônides evidenciará que “a sabedoria aplicada a Deus equivale à vida, pois todo aquele que percebe a si mesmo é, ao mesmo tempo, vivo e sábio” (MAIMONDES, *Guia*, I, LIII), não havendo, portanto, distinção entre tais atributos. Outra coisa que devemos considerar é que, sendo Deus Uno, Sua sabedoria não se volta para algo diferente d’Ele mesmo – Deus é autoconsciente – pois, do contrário, seria Ele composto (haveria Sua sabedoria e o objeto apreendido). Similarmente, deve haver equivalência entre vontade e poder, pois,

⁷⁹ Um exemplo que ilustra bem o sentido de “em virtude de Sua essência” (ou “em virtude de si mesmo”) como propriedade é o do “homem que vive em virtude de si mesmo”, cuja alma, “na qual está o viver, é uma parte do homem” (ARISTOTELES, apud: VERZA, 1999, p.44).

considerá-las distintas na essência Divina implicaria em dizer que Deus se submete ao próprio poder ou exerce Sua vontade sobre si também, o que culminaria numa imperfeição. Sob estas circunstâncias fica claro que não podemos tomar tais atributos, pelo menos ontologicamente, como distintos. Porém, não estaria Maimônides dando, sem querer, margem àquilo que já foi colocado como impossível quanto a uma proposição lógica? Ou seja, ao determinar que vontade, poder, sabedoria e vida são, na verdade, idênticos a essência de Deus, não está ele correndo o risco de promover uma tautologia?

A nosso ver, sim. Segundo o que parece, Maimônides busca conscientemente levar esses argumentos sobre os quatro atributos ao estabelecimento de uma tautologia, a fim de mostrar a impossibilidade deles se constituírem como atributos de fato. Guttmann, de certo modo, confirma isso ao dizer que: “nenhum enunciado positivo a respeito de Deus pode ir além da mera tautologia, isto é, Deus é Deus” (2003, p.189). Assim, se tais termos não podem ser vistos nem como atributos essenciais, nem como predicados de acidentes, nem como de relações entre Ele e os seres, resta-nos classificá-los como sendo derivados da *atividade Divina*.

Enquanto Maimônides argumenta contra a distinção e a multiplicidade que eles acarretam, insere concomitantemente a ideia de que esses atributos remetem às criaturas ou à criação e, não à essência de Deus. Deve-se pensar que aquele que criou o mundo, tem, ao mesmo tempo, poder para criá-lo, sabedoria sobre o que está sendo criado, vontade, além de existência, para tornar este objeto também existente. Tudo isso que está sendo dito é em referência ao efeito de sua criação (mundo) e não a si próprio. Logo, para satisfazer essas condições da criação e sustentar a ideia de perfeição d’Aquele que cria sobre as coisas criadas⁸⁰, foi necessário pensar Deus sob a perspectiva desses atributos – mas isso não implica numa diferença real entre estes e os atributos de atividade.

⁸⁰ Dizemos “suposta” aqui, tomando como referência a visão maimonideana, a fim de nos referirmos a concepção daqueles que creem na existência de atributos Divinos. Estes afirmam a máxima perfeição de Deus a partir da comparação com os seres criados – o que para Maimônides, como já explicamos em **(D)**, é um erro.

Ao 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”.

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.

[...] 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. (VERZA, 1999, p.91-92).

O erro dos atributistas foi acreditar que a diversidade de ações reflete uma diversidade que existiria no agente. Ao mostrar que a unidade Divina é capaz de promover diversas ações separadas ou distintas dela, – similarmente ao fogo que tem o poder de derreter, endurecer, cozer, clarear, sem que estas atividades sejam capacidades distintas nele próprio⁸¹ – Maimônides refuta a teoria dos quatro atributos como essências e reafirma a ideia de que todos os atributos são atributos de ação. Observe-se que ele não os admite como *partes* da essência Divina, mas não os exclui de serem associados a Deus, o que o conduz à reinterpretação de seus sentidos. Como muitos desses atributos são derivados de passagens bíblicas, se Maimônides os rejeitasse, culminaria por rejeitar também, não só a Revelação, mas todo o seu esforço de aproximação entre as Escrituras e a Filosofia. A fim de não correr esse risco, toma tais predicados, bem como os demais *nomes* de Deus citados na *Torá*, de forma a serem desdobramentos daquilo que foi percebido pelos Profetas, ou seja, de Sua manifestação. Pode-se notar que Maimônides pisa, novamente, em terrenos delicados, uma vez que os nomes fazem parte da tradição histórico-judaica. Porém, aceitá-los associados à essência comprometeria o princípio da simplicidade Divina que dá base a toda a sua concepção teológica. Para corroborar com sua tese, o autor evoca personalidades do Judaísmo, e aponta que o uso destes nomes tinha o objetivo de orientar sobre a perfeição Divina, e não sobre a existência deles como perfeições distintas em Deus.

⁸¹ Ver: exemplo sobre a capacidade humana ser simples e não múltiplas, dado por Maimônides (*Guia*, I, LIII).

[...] Deus não é um *substratum* capacitado por [associado a] atributos, nós estamos convencidos de que estes substantivos comuns quando empregados como nomes de Deus, indicam somente a relação de certas ações d'Ele, ou transmitem-nos alguma noção de Sua perfeição.

Por esse motivo, Rabi Chanina poderia se opor a expressão “O Grande Poderoso e Temível” [...]; porque cada expressão leva o homem a pensar que os atributos são essenciais, ou seja, seriam perfeições presentes em Deus. A frequência do uso dos nomes de Deus derivado das ações, conduz a crença que Ele tem tantos atributos essenciais quanto os números de ações dos quais os nomes derivaram. Por isso, foi feita uma promessa a humanidade, sugerindo que em dado momento ela chegará a compreensão desse assunto e será livre do erro que a envolve: “naquele dia YHVH será Um, e o seu nome, Um” (Zc 14:9). O significado dessa profecia é: Ele é um, desse modo, será chamado por um único nome, o qual indicará a essência de Deus.

Nos Pirké Rabi Eliezer (capítulo 3) ocorre a seguinte passagem: “antes do universo ter sido criado havia somente o Todo-Poderoso e o seu nome”. Observe como o autor diz claramente que todos esses substantivos empregados como nomes de Deus vieram existir depois da Criação. E isto é verdade, pois todos esses nomes referem-se às ações manifestadas no universo. Se, no entanto, você considerar a Sua essência como separada e livre de toda ação, você não a descreverá por nenhum nome derivado, mas apenas por um nome próprio, que indica exclusivamente a Sua essência. (MAIMONIDES, *Guia*, I, LXI).

Cabe ressaltar aqui, que os termos que compõem esses atributos e nomes, nada mais são do que palavras comuns de nosso vocabulário, normalmente relativas àquilo que se caracteriza para nós como perfeito, e que, em virtude disso, aludimos a Deus, numa tentativa de falar algo sobre Ele. A dificuldade que se manifesta nessa alusão é de termos consciência de que eles não são realmente predicados que O constituem. A solução de atribuí-los aos efeitos da ação Divina se soma a interpretação por homonímia, isolando mais ainda a essência Divina de um entendimento comum, até porque o Deus de Maimônides não pode ser apreendido pelo limitado intelecto humano. Assim, “Deus é sábio” deixa de ser uma propriedade, e passa a ser, num primeiro nível, uma proposição que tem por objetivo caracterizar uma ideia distinta da sabedoria tal como a conhecemos no mundo humano, e num segundo nível, designar um predicado que diz algo sobre Sua ação – pois, parecemos que Deus *age* com sabedoria. Mas, se esta argumentação permite contrapor satisfatoriamente a concepção dos atributistas, não o faz com a dos modos.

Embora Maimônides afirme que os modalistas violam o *princípio do terceiro excluído* ao assumirem atributos intermediários a Deus, e mostre isso alegando que não é possível haver “meio-termo entre dois opostos” (MAIMONIDES, *Guia*, I, LI), como entre ser e não-ser, ele não deixa de desenvolver um pensamento mais completo que refuta os modos, até porque sua teoria não impediria totalmente a existência de certa multiplicidade conceitual em Deus, colaborando, indiretamente, com a visão modalista. Os atributos de ação concedem uma refutação à medida que a sua diversidade conceitual deriva, não da essência de Deus, mas das ações percebidas, porém, a figura muda um pouco de aspecto quando pensamos nos termos equívocos.

Mesmo que os tomemos distintamente de nossa acepção comum, ainda assim, se os pensarmos como pertencentes a Deus, não isentamos de Sua essência certa pluralidade, pois incorremos em conceber a essência como compreendendo as diversas noções ditas *equívocas* e não nos isentamos de considerá-las como atributos. Assim, o próprio Maimônides diz a seu leitor:

Caso você afirme: “Ele [Deus] conhece uma ciência que não varia nem é múltipla, por meio da qual são conhecidas muitas coisas que se modificam e se renovam com frequência, sem que a ciência se renove; e o conhecimento de Deus acerca de uma coisa se dá antes, durante e após a existência desta – é um conhecimento imutável”, então você descobriu que ele conhece de uma maneira diferente da nossa. Portanto, obrigatoriamente a sua existência não é como a nossa. Assim, você chega necessariamente a uma negação, de fato, não constata um atributo essencial, mas multiplicidade o que lhe faz concluir que Ele é uma essência com atributos desconhecidos. Caso considere estes atributos Lhe pertencem, não poderá compará-los aos atributos conhecidos entre nós e, assim, perceberá que não são da mesma espécie. No entanto, se você admitir a aplicação dos atributos positivos dos quais falou, é como se Deus fosse um sujeito portador de alguns atributos; e mesmo que não fosse um portador como os demais, nem estes atributos fossem como os outros, nossa percepção final sobre essa crença seria, portanto, a associação (de Deus com outras coisas), porque todo sujeito é, sem dúvida, dotado de atributos e duplo por definição – mesmo que na realidade, seja um, pois a noção de sujeito é distinta do atributo que lhe é aplicado. (MAIMONIDES, *Guia*, I, LX).

Nesta passagem o filósofo busca deixar claros os perigos dos atributos positivos, mesmo aqueles que tomamos em sentido equívoco. Apesar de eles ressaltarem a impossibilidade de similitude com Deus – e nisso, formalizarem a

absoluta transcendência Divina –, quando mal interpretados, acabam não só por conduzir os homens à crença de que Deus possui noções ou atributos desconhecidos em si mesmos, como também, a nada conhecerem a respeito d’Ele, a não ser somente os nomes que foram aplicados.

A aceitação do filósofo nesse tipo de proposição afirmativa, mesmo sabendo dos riscos que os equívocos trazem, deriva da necessidade já apontada no início de compatibilizar os conteúdos que a reflexão racional traz com os dizeres bíblicos. Maimônides não poderia simplesmente negar tais formas de se falar de Deus, pelo fato de que os textos bíblicos se expressam sob essas formas. A saída para não invalidar a linguagem bíblica e ao mesmo tempo consolidar tanto a simplicidade de Deus, quanto a possibilidade de o homem adquirir algum conhecimento acerca de Deus, está na compreensão do caráter de Sua *existência* e na *concepção negativa dos atributos*.

3.2.4.1. Sua *Existência* é Sua *essência* e o Conhecimento de Deus pela Via Negativa

Enquanto os demais seres não são existentes por si, mas só existem em virtude de uma existência que lhes foi conferida por outro no momento de sua criação/produção, Deus não depende de uma causa externa, não tendo, como foi mostrado acima em **(C)**, tal atributo incidindo sobre si. Isso significa mais precisamente, que a existência de Deus é absoluta; para Ele, “existência e essência são perfeitamente idênticas” (MAIMONIDES, *Guia*, I, LVII), ou em outras palavras, *Deus é uma existência necessária*. Assim, não resta dúvida de que a existência de Deus não deve também ser tomada como a mesma da dos demais existentes. Ora, mas isso não resulta em mais um atributo sob o sentido equívoco? Não seria mais uma noção que poderia conferir multiplicidade à essência Divina?

De fato, como Verza (1999, p. 96) comenta, Maimônides sutilmente insere em seu texto a existência entre os demais termos (como vida, sabedoria, poder, vontade, eternidade) que são tomados nessa acepção homônima, todavia, há duas considerações elementares e sobre as quais muitos não se ativeram: **(1)** tais termos, não pertencem à essência de Deus, mas remetem a ela de uma maneira *identitária*, evidenciando meramente a distinção d’Ele em relação às criaturas, o que resulta também em, **(2)** serem formas que negam o não-ser de Deus.

Quanto à primeira questão, de não pertencerem à essência de Deus, se existência, vida, poder, eternidade, vontade e sabedoria, não são vistos como atributos, mas como a própria essência, conseqüentemente, nada mais denotam do que a expressão “Deus é Deus”. A conseqüência disso não é a mesma que a de entendê-Lo sob múltiplas noções, posto que estas dependeriam de ainda concebê-Lo com atributos – mesmo que sejam estes atributos desconhecidos para nós. Não devemos perder de vista que Maimônides definiu o conceito “atributo” como sendo algo que “não compartilha da essência do objeto ao qual é atribuído, mas que incide sobre a sua essência e, portanto, é um acidente”, e que o próprio Maimônides refuta tanto os predicados atributivos que são tomados nesse sentido **(C)**, quanto aqueles que explicam o sujeito **(A)**. Assim, se tais ditos “atributos”, não estão apontando só para os efeitos da ação Divina, estão muito provavelmente, num primeiro momento, tentando indicar a essência percebida (mas não conhecida)⁸², a qual nos leva a ver “Ele existe” como tendo “uma relação de identidade para com ‘Ele vive’, ‘Ele conhece’ e ‘Ele é poderoso’” e que todos eles “remetem a uma noção na qual não há ideia de multiplicidade”⁸³ (VERZA, 1999, p.97): a noção de uma existência *una*.

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 um corpo físico que consiste de partes e dimensões. Sua Unidade é tal que não há outra como ela no mundo.

⁸² Percebemos a existência de Deus, mas não a conhecemos e não sabemos dizer o que de fato ela é.

⁸³ Este é o mesmo jogo utilizado por Maimônides para combater a visão atributista.

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). (MAIMONIDES, *Mishné Torá*, I, As Leis Fundamentais da Torá, 1, § 7).

Está claro que esse mesmo jogo linguístico que estabelece a identidade entre todos esses termos equívocos e que fora usado anteriormente para contrapor a visão dos atributistas acerca dos atributos de ação, tem como objetivo manter afixada, mais do que nunca, a crença na unidade de Deus – pelo menos para aqueles que ainda desconhecem outra forma de se falar a respeito de Deus.

Pode-se observar que a dificuldade maior que enfrentamos aqui é o limite de nossa própria linguagem e, portanto, a nossa incapacidade de falar com precisão acerca de algo que está muito além do sensível ou do conhecimento humano. Como foi dito, a “*Torá* fala a língua dos filhos dos homens”, a qual nos leva ao uso de “termos”, ou seja, inúmeros nomes distintos para tentar expressar coerentemente algo, cuja essência realmente é para nós, incognoscível. Por isso, por ser “extremamente difícil encontrarmos uma expressão em qualquer língua” (MAIMONIDES, *Guia*, I, LVII) a qual expresse corretamente algo sobre Deus, que Maimônides recorre às afirmações: “Ele existe, mas não em virtude da existência 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”. Seu intento tem o fim de promover essa coerência, ainda que tautológica, quanto à existência una (a qual é una, mas também não pelo fato de ter-lhe sido acrescida a unidade), ao corrigir as imprecisões de nossa linguagem que conduzem a atribuir imperfeições a Deus.

Embora seja evidente a impossibilidade de um conhecimento da essência e, portanto, *do que* Deus é, quando reduzimos os equívocos a não irem além do “Deus é Deus”, esse recurso rigoroso que Maimônides propõe não tem como intuito manter o homem na mera aceitação passiva dessa impossibilidade, até porque seria uma contradição com o próprio objeto de sua obra e com aquilo que, para ele, consiste no

fim último do homem: a aquisição das virtudes racionais e da ciência Divina. Para ele, por trás de cada afirmação “*Deus é, não em virtude de...*” há outro sentido que orienta o homem àquilo que jamais deve ser aplicado a Deus e que, conseqüentemente, denota o grau de perfeição desse homem ou de sua proximidade com Deus.

Já quanto ao fato de negarem o não-ser de Deus **(2)**, o que pode ser entendido aqui como uma *via negativa*, segundo Guttman, Maimônides “procura demonstrar que os enunciados relativos à essência de Deus são negativos em termos de Seu verdadeiro significado lógico; ao mesmo tempo, responde à questão do valor desse conhecimento negativo” (2003, p.190). Ao contrário das proposições de atributos tomados em sentido positivos que apontam diretamente para as coisas – ressaltando parte do que se pode conhecer de um objeto, como o acidente, relação ou elementos constitutivos –, os atributos negativos ou proposições tomadas no sentido negativo, excluem noções que não são próprias ou não participam de dado objeto, conduzindo o intelecto a um conhecimento mais preciso acerca dele. E quanto mais o intelecto sabe dissociar o não-ser do objeto analisado, mais o homem se aproximada da verdadeira informação acerca dele. Um exemplo que Maimônides nos proporciona e que ilustra bem tal característica dos atributos negativos e os graus de conhecimento de um homem, é o da embarcação:

Suponha que um homem saiba que existe uma embarcação, mas nada sabe a respeito da mesma: é uma substância ou um acidente? Fica claro, para outro homem, que não se trata de um acidente; em seguida, um outro entende que não é um mineral; outro, que não é um animal; outro, que não é um vegetal unido à terra; outro, que não é um corpo de composição natural; outro, que não é dotada de uma forma plana como tábuas e portas; outro, que não é uma esfera; outro, que não tem pontas; outro, que não é arredondada nem dotada de arestas; e outro, ainda, que não é sólida. Portanto, fica claro, para este último, que praticamente se chegou à forma de uma embarcação tal como é, por meio daqueles atributos negativos; e é semelhante a compará-la à forma de quem a descreve como uma substância de madeira oca, longa e composta de muitas peças de madeira, ou seja, descrita de atributos positivos. De fato, com respeito aos indivíduos precedentes que nos serviram de exemplo, cada um deles está mais distante do formato da embarcação do que o seguinte, até que o primeiro indivíduo do nosso exemplo não saiba nada, além do nome. (MAIMÔNIDES, *Guia*, I, LX).

Apesar de esse exemplo remeter a um objeto material, cuja essência ao final será descoberta mediante uma definição positiva e não podemos dizer que o mesmo

ocorre com relação a Deus, a perspectiva de excluir imperfeições de Deus salvaguarda a concepção da absoluta simplicidade que Maimônides buscava defender dos modalistas e atributistas, e estabelece um conhecimento indireto que nos encaminha, ainda assim, a uma certeza quanto a Deus: que *Deus* é!

Sob esse aspecto de remover as imperfeições ou o não-ser de Deus, temos num sentido mais direto, a possibilidade de se aplicar tanto proposições negativas quanto predicados negativos em proposições positivas. Dentro dessa categoria estariam respectivamente as afirmações: “Deus não é mortal” (proposição negativa ou ternária negativa, como classifica Verza) e “Deus é imortal” (proposição ternária afirmativa com predicado negativo, também conforme Verza), as quais não nos remetem necessariamente a nenhuma conclusão contrária, do tipo “Deus é eterno” ou “Deus é vivo”⁸⁴. Isso porque, como nas orações do exemplo da embarcação, essas proposições são simplesmente excludentes, vindo a ter alguma aproximação intelectual de um *que é*, após inúmeras negações.

Verza nos dá outras circunstâncias que impedem que o inverso dessas proposições negativas seja assumido como conclusões decorrentes delas, partindo das formulações lógicas do tipo “se ‘Deus não é fraco’ [implica] em ‘Deus é poderoso’”. Ora, se esta formulação fosse válida “a proposição voltaria a ser uma tautologia, criando uma circularidade que impediria que se falasse acerca de Deus” (VERZA, 1999, p.131-132). Outro problema estaria na possibilidade de que a proposição inversa acabasse apontando para um predicado que não faz parte da natureza do ser, o que culminaria em dizer algo errado sobre o ser em análise. “No caso da negação, é verdadeiro dizer que ‘esta parede não é sensível’, mas em nenhum momento e sob quaisquer circunstâncias, esta afirmação implica em que seja possível dizer que ‘esta parede é apática’” (VERZA, 1999, p.131-132), pois nenhuma das duas qualidades “não sensível” e “apática” são próprias da parede.

Porém, quanto a Deus, há outra proposição que nos conduz à remoção daquilo que não poderia estar n’Ele. São as proposições afirmativas entendidas enquanto predicados equívocos. Estas exigem uma capacidade interpretativa maior, pois, seus

⁸⁴ Sobre isso, ver: VERZA, 1999, p.133.

predicados, não só podem ser compreendidos como idênticos a essência Divina, como denotam impossibilidade de semelhança de Deus com as demais coisas, pelo fato de não ser Ele afetado, como as coisas sensíveis, pela noção oposta ao predicado. Em outras palavras, é a exclusão das imperfeições que são implicitamente apontadas por orações do tipo “Deus é..., não em virtude de...”. Quando afirmamos, por exemplo, que “Deus é vida” ou “Deus é vivo”, não só compreendemos que a “vida de Deus é idêntica à Sua essência”, como também nos é possível entender, num âmbito mais profundo, que “Deus não é não-vivo” – como, por exemplo, os quatro elementos ou os seres inanimados – e muito menos pode vir a ser “morto” – como os seres vivos que sofrem com geração e corrupção, e cuja vida e morte são acidentes de suas substâncias. Isso está mais bem expresso na passagem que se segue:

Maimônides dispõe estes termos dessa maneira para mostrar como, quando tomamos como negações os seus opostos, eles constituem uma completa descrição da dessemelhança 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 (vivos, mas ainda corpóreos) e as inteligências separadas (incorpóreas, mas que constituem efeitos de uma causa), os atributos de "vida", "eternidade" e "corporeidade" seguem o de "existência" exatamente 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 "corporeidade" com as esferas celestes, que são "corpóreas"; e "eternidade", que significa "não ser causado", 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. (VERZA, 1999, p.105).

É importante notar que, nessa análise da via negativa, está incluso o termo unidade a fim de mostrar que essa noção, assim como a ideia da existência necessária, realmente torna Deus radicalmente diferente dos demais seres, isolando-O de quaisquer imperfeições relativas à multiplicidade ou à inexistência, bem como da dependência de outro para vir a ser – e, nesse contexto, afastaria até mesmo da própria imperfeição causada por ter esses termos associados a Ele, bem como todos os demais, que *definiriam um conceito* de Deus.

Esse conceito de unidade exclui toda pluralidade, seja de determinações conceituais ou de partes efetivas. O que quer que exiba uma pluralidade de elementos conceituais é composto por eles e, por isso, deixa de ser verdadeiro. (GUTTMANN, 2003, p.188).

Ao final, a negação da privação nas afirmações, vem corroborar com a simplicidade Divina, pois ressalta que as ideias que acreditamos não poderem faltar em Deus, como vida, poder, existência etc., são aquelas que conhecemos em nós por tais termos, e que as aplicamos a Deus somente para falarmos da percepção que temos de Sua existência e de Sua atuação. Mas, nenhum desses termos define, nem explica de fato Sua essência, significando essa fala, exclusivamente, uma expressão de que sabemos que Deus não pode ser pensado com defeitos, uma exaltação à Sua perfeição por exclusão da imperfeição. Logo, a ideia dos atributos serem somente distintos conceitualmente em Deus não se sustenta, pois, tais termos não são próprios d'Ele nem reais n'Ele nem expressam direta ou perfeitamente um conceito de "Deus".

CAPÍTULO IV - A CONCEPÇÃO MAIMONIDEANA DO UNIVERSO

4.1. COMPOSIÇÃO DO UNIVERSO E MODELO DE ESFERAS CELESTES

Antes de desenvolver a primeira prova sobre a existência de Deus, Maimônides já nos pincelava algumas pistas da ideia que tinha acerca do universo existente. A partir das causas dos movimentos gerados no globo terrestre – cujos seres são compostos por suas respectivas formas, associados à mistura dos quatro elementos: terra, água, ar e fogo – chegou-se ao *quinto elemento*, apresentado como fonte desses movimentos. Esse quinto elemento ou *éter* é, no pensamento aristotélico, o que constitui o Céu e garante sua eternidade.

Considerando a visão aristotélica – a qual Maimônides fundamentará grande parte de sua concepção cosmológica – é a realidade sensível dividida em duas partes bem definidas, o que podemos chamar de *mundo sublunar* e de *mundo supralunar* (REALE & ANTISERI, 1990, p.195). É a realidade do mundo sublunar ou região da esfera terrestre (ÉVORA, 2005, p.135), composta por quatro esferas, onde repousam os quatro elementos. Cada elemento tem seu lugar natural, para o qual eles se encaminham num movimento retilíneo, de acordo com sua leveza ou densidade, e são da movimentação deles, que se constitui a geração e corrupção dos seres terrestres.

Já o mundo supralunar ou a região dita celeste, também é dividido em esferas internas – estando fixada em cada uma, os astros celestes –, contudo, sua composição material é distinta do mundo sublunar, uma vez que tem por base um elemento simples, cristalino e que não é leve, nem pesado. É da ausência de peso do quinto elemento (ou éter) que se determina o movimento circular, sendo tal forma de deslocamento, segundo Évora (2005, p.138), o que define a superioridade da esfera celeste quanto à esfera terrestre:

A natureza superior dos corpos celestes decorre, sem dúvida, da superioridade, suposta por Aristóteles, do seu movimento natural (circular) em relação ao movimento natural dos corpos terrestres (retilíneo).

Esta suposição, por sua vez, se justifica a partir da tese de que o círculo pertence à classe das coisas perfeitas, e é superior à linha reta.

Diz Aristóteles: “com efeito, o perfeito é por natureza anterior ao imperfeito; ora, o círculo entra na classe das coisas perfeitas, enquanto que a linha reta não é, em nenhum caso, perfeita: não são perfeitas, com efeito, nem a linha reta infinita – pois ela deveria ter limite e fim –, nem qualquer linha reta finita – pois todas têm alguma coisa para fora, pois que se pode prolongar qualquer linha reta” (ARIST., *De Caelo*, I, 2 269^a. 19-25).

Mas não é só sua superioridade que é estabelecida pelo movimento circular. Sua eternidade também. Sendo impensável um movimento contrário ao circular, pois, isso implicaria em haver um destino contrário a esse movimento – como acontece com os movimentos retilíneos, que são contrários entre si (ARISTÓTELES, apud: ÉVORA, 2005, p.141) – e sendo a rotação, o movimento natural do quinto elemento, este permanecerá sempre nesse deslocamento, sem sofrer qualquer repouso ou mudança.

Contudo, os movimentos locais dos contrários são contrários. Se então nada pode ser contrário a este corpo, pois não há movimento contrário à locomoção circular, a natureza parece ter razão em eximir da contrariedade aquele corpo que é não-gerado e indestrutível. Pois a geração e a corrupção têm lugar entre contrários. (ARISTÓTELES, apud: ÉVORA, 2005, p.140).

Se a eternidade do universo é, para Aristóteles, dada pela inalterabilidade ou indestrutibilidade da matéria celeste, o é também, por causa do movimento e do tempo. Dado que o movimento é atualização de um ser – sua passagem da potência para um ato –, deve-se pressupor que um corpo potencialmente móvel é precedido por uma causa já em movimento. Tal causa deve ser eterna, assim como seu movimento, pois, se ambos tiverem surgido em algum momento, precisaríamos novamente de uma causa já em ato para efetivar, seja a geração, seja a movimentação da coisa seguinte; e novamente outra causa em ato, assim, *ad infinitum*. Se tudo indica que o movimento é eterno, devemos concluir também a

eternidade do tempo, pois, o “tempo está estreitamente relacionado com movimento” (REALE & ANTISERI, 1990, p.194).

Em Aristóteles, é o tempo uma percepção da alma “de duas fases sucessivas de um mesmo movimento” (BERTI, 2001, p.107), ou como colocou Maimônides no *Guia* (II, Introdução), “um acidente que acompanha e é inerente ao movimento”. Se o movimento de um móvel em potência pressupõe a existência de outro móvel, ambos pressupõem um tempo anterior, uma vez que podemos perceber dois ou mais *instantes* sendo contados – um instante anterior a transição da potência ao ato e um posterior – dentro da continuidade desses movimentos. Logo, conclui-se que:

É impossível que o movimento se gere ou se corrompa, porque em ambos os casos haveria movimento (ἀεὶ γὰρ ἦν), e tampouco o tempo; de fato, não é possível que o anterior e o posterior existam se não existir o tempo; conseqüentemente, o movimento é contínuo, assim como o é o tempo, pois este ou é a mesma coisa ou é uma propriedade do movimento. (ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII 6, 1071b 6-10). Isso significa, precisamente, que um pretense “antes” do tempo e um pretense “depois” do tempo estariam, eles mesmos, no tempo e, portanto, existiria sempre o tempo. (BERTI, 2001, p.114).

Se o tempo e o movimento sempre existiram, e o Céu se move sem interrupção ou modificação, então é o universo algo também sempre existente. Estes são alguns dos argumentos que favorecem uma suposta prova da teoria da eternidade do universo. Dizemos “suposta prova” sob o ponto de vista de Maimônides, uma vez que para ele, Aristóteles tinha consciência da dificuldade em concluir sobre a origem do universo.

Estou convicto de que a afirmação de Aristóteles sobre a eternidade do universo [...] não pode ser corroborada e Aristóteles nunca pretendeu provar estas coisas. Concordo com ele que os caminhos para se provar sua teoria têm seus portões fechados diante de nós, e não há fundamento sobre o qual ela possa ser construída. Suas palavras sobre este tema são bem conhecidas. Ele declara: “há coisas sobre as quais somos incapazes de raciocinar ou que consideramos muito difíceis para nós. Dizer por que estas coisas têm uma determinada propriedade é tão difícil quanto decidir se o Universo é eterno ou não” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, XV).

Como judeu, essa hipótese de um mundo eterno, ou melhor dizendo, coeterno com Deus, é um equívoco, pois a revelação dada por Deus aos profetas já indicava que tudo foi criado do nada. Em favor disso, Maimônides constrói sua crítica a partir da alegação de que os aristotélicos aplicavam fenômenos derivados da observação do tempo imediato ou leis universais do presente, como válidos ao universo inteiro. O exemplo do órfão na ilha, que nunca teve contato com uma mulher e que se surpreenderia ao descobrir como se dá o nascimento dos seres humanos, expressa para Maimônides a perplexidade dos filósofos ao cogitarem um universo sendo criado do nada e ressalta a lacuna de seu argumento em favor da eternidade.

Uma vez que o órfão jamais teve contato com uma mulher e jamais pôde acompanhar com seus próprios olhos o processo natural do nascimento de uma criança, ficará surpreso e certamente perguntará como pode ser esta situação verdadeira. O órfão indaga: este indivíduo, enquanto estava no ventre da mãe, comia e bebia? Respirava pelo nariz ou pela boca? Excretava? Exercitava seus membros e músculos? Mas, a todas estas perguntas a resposta que ouviria seria negativa.

Como poderia este órfão acreditar que alguém seria capaz de viver durante nove meses nesta situação, uma vez que, considerando um ser humano desenvolvido em seu estado atual, poucos minutos sem respirar bastariam para conduzir qualquer um à morte? Como poderia acreditar que um homem pudesse permanecer ali em um saco, cercado de água, sem comer, sem beber, sem excretar durante meses? E como seus membros estariam intactos ao nascer, uma vez que não se exercitava? Enfim, “Como imaginar que alguém pudesse permanecer durante meses dentro de um saco, e este saco dentro de um corpo, e permanecer vivo e em movimento?” (*Guia*, II, 17). (CAVALEIRO DE MACEDO, 2009).

Após o universo estar desenvolvido, é impossível determinar qual a condição ele apresentava no início do processo, uma vez que não o presenciamos em seu estado de potência. Nesse sentido também é difícil precisar sua criação⁸⁵. A ausência de provas concretas permite Maimônides fazer uso da teoria de Aristóteles

⁸⁵ Toda discussão acerca desse tema está compreendido na segunda parte do *Guia dos Perplexos*, do capítulo XIII-XXV, e sua elucidação pode ser vista em: SEESKIN, K. **Maimonides On Origin of the World**. Cambridge Collections Online, Cambridge University Press, 2005.

até o ponto em que ela lhe é correta (*Guia*, II, XXII). Por isso, assume a causa dos movimentos celestes e toma por base a estrutura do seu modelo cósmico geocêntrico, uma vez que estas servem para “elucidar certas obscuridades da Lei” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, II), por possuírem “máximas idênticas àquelas ensinadas na *Bíblia*, sobretudo segundo as interpretações *midráshicas* genuínas mais famosas” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, III).

No capítulo LXXII da primeira parte do *Guia*, Maimônides aponta que para ele o universo é um organismo animado, sólido e composto de esferas. Dentro da esfera “que nos é mais próxima”, que tem como ponto central o globo da Terra, há uma matéria, a qual é preparada para, em sua composição, receber “os quatro formas primitivas [fundamentais] que originam os quatro elementos: terra, água, ar e fogo” (MAIMÔNIDES, *Guia*, I, LXXII)⁸⁶. Tais elementos, contrários em sua natureza e inanimados, possuem cada qual um lugar que lhes é próprio, sendo as suas posições fatores determinantes para a especificação dessa matéria. Conforme o que Maimônides (*Guia*, II, XIX) apura do pensamento dos aristotélicos, “diferentes lugares preparam a mesma substância de formas diferentes”⁸⁷:

a parte mais próxima da esfera circundante recebe desta uma impressão de sutileza e movimento rápido, aproximando-se assim da sua natureza, e recebeu mediante a esta preparação a forma do fogo; mas quanto mais longe da circunferência e mais se aproxima ao centro mais densa, mais sólida e menos luminosa ela é; então se converte na terra e, por idêntica razão, em água e ar⁸⁸.

⁸⁶ Isso fica mais claro no capítulo XIX da parte II do *Guia dos Perplexos*, no momento em que é questionada o surgimento das distinções das espécies. Maimônides mesmo afirma que os aristotélicos já provaram que as coisas do mundo sublunar possuem uma matéria comum que, ao receber as quatro formas, transforma-se “nos elementos a partir dos quais todas as coisas são formadas”.

⁸⁷ De acordo com a tradução de Uri Lam, In: MAIMONIDES, *Guia*, II, XIX, p.131.

⁸⁸ A tradução para o português de Uri Lam apresenta que “a parte mais próxima da esfera circundante tornou-se mais rarefeita e com movimento mais suave” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, XIX, 2003, p. 131), enquanto que, tanto na tradução espanhola de Maeso (Ibid., 1998, p.286), quanto na francesa de Munk (Ibid., 1964, p.149) aparecem que a tal parte recebe da esfera circundante ou circunferência “uma impressão de sutileza e movimento rápido”. Friedlander (Ibid., 2001, p.185) traduz esse trecho da seguinte maneira: “a porção mais próxima da esfera circundante tornou-se mais rarefeita e mais rápida em movimento”. Em outro trecho, que trata da preparação da terra, tanto Uri Lam, quanto Friedlander traduzem que “quanto mais longe a substância está da esfera circundante, em direção ao centro, mais densa, mais sólida e menos luminosa ela é”; já Maeso dirá que “maior é sua espessura e consistência, e menor sua luminosidade”. Para expor a preparação do elemento fogo, preferimos adotar como referência tanto as traduções espanholas e francesas e, em contrapartida, para a preparação da terra, a tradução advinda do inglês e português.

Embora, como já vimos, haja uma localização natural para cada elemento em função de sua relação de proximidade com o centro terrestre ou a esfera circundante e densidade, eles serão forçados a se deslocarem, tanto para cima, como para baixo, de modo a se misturarem ou a se decomporem. Assim, toda geração e destruição dos diversos seres terrestres derivam dessa movimentação, que têm sua origem na atividade do mundo supralunar.

Devido ao movimento circular e perpétuo da quintessência em seu todo, os elementos – vale dizer: fogo e ar – necessariamente saem dos seus lugares e são empurrados em direção à água; então estes três penetram nas profundezas do corpo da terra, originando uma combinação entre os elementos. Em seguida, cada um deles passa a retornar ao seu respectivo lugar [...]. (MAIMÔNIDES, *Guia*, I, LXXII).

Diferentemente dos seres transitórios da Terra – cuja substância material sempre está pronta a modificar-se e a receber novas formas –, os seres acima da esfera da Lua devem ter uma composição mais durável, de modo a sustentar a incorruptibilidade de suas existências. Logo, seguindo Aristóteles, Maimônides conclui que a matéria que os compõem é caracterizada por não ser pesada, nem leve; não sofrer qualquer alteração de qualidade, quantidade, apesar de possuir a “potência de passar de um ponto a outro” (REALE & ANTISERI, 1990, p.98). No pensamento que podemos apreender de Maimônides, uma vez criada⁸⁹ e sendo aquilo que a tudo envolve, a quintessência ou éter é fonte da perpetuidade, dando

⁸⁹ No pensamento aristotélico, ao contrário, a quintessência é eterna.

condições ao movimento circular e ininterrupto do Céu⁹⁰. Com efeito, será “fonte de toda força que move e prepara qualquer substância na terra para sua combinação com uma determinada forma” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, I). Desta maneira, são quatro as ditas forças derivadas da rotação das esferas para o mundo terrestre:

(1) a força que a combinação e composição [dos elementos], e não há dúvida de que esta é suficiente para a composição dos minerais; (2) a força que dá a alma vegetativa (*néfesh hatsomáchat*) a todo vegetal; (3) a força que dá a alma instintiva (*néfesh hachaiá*) a todo animal; e (4) a força que dá razão a todo ser racional – tudo isso em decorrência da luz e da escuridão, de acordo com a luminosidade dos astros e suas posições ao redor da Terra. (MAIMÔNIDES, *Guia*, I, LXXII).

Quatro forças, quatro elementos, quatro humores fundamentais⁹¹, assim como, quatro serão as esferas centrais, para o pensamento de Maimônides.

Segundo Pereira (1997, p.76), desde os antigos, ficou estabelecido que o sistema cosmológico “é constituído por oito esferas concêntricas que giram em torno da Terra”, sendo a maior delas a dos astros ou estrelas fixas. A partir de Al-Farabi, sob influência do pensamento ptolomaico, surge a ideia de nove esferas, sendo a última não detentora de astros. Logo, considerando que cada esfera tem um planeta ou astro fixo em si, a ordem delas a partir do centro terrestre se dá da seguinte maneira: esfera detentora da Lua, esfera de Mercúrio, de Vênus, do Sol, de Marte, Júpiter, Saturno e esfera das estrelas fixas.

Maimônides, embora formule a sua teoria baseando-se nesse sistema, assume a dificuldade que havia em determinar o número de esferas e igualmente

⁹⁰ Embora comumente se fale na existência de duas matérias distintas, no capítulo XIX da segunda parte do *Guia*, Maimônides parece afirmar a existência de um terceiro tipo de matéria: a que compõe os astros fixos. Da leitura dos comentários de Al-Farabi a *Física* de Aristóteles apreende que os astros se diferenciam das esferas, por conta destas serem transparentes, enquanto eles, opacos. Porém, vai além e aponta para uma diferença mais profunda e que causa certa perplexidade: o fato de que dentro de esferas que se movem continuamente, há astros em um repouso ininterrupto. Disso diz estar “convencido de que há três tipos diferentes de matéria, com três tipos diferentes de formas, a saber: (1) corpos que nunca se movem por vontade própria, como os astros; (2) corpos que estão sempre em movimento, como as esferas; e (3) corpos ora em movimento, ora em repouso, como os elementos” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, XIX). Apesar de Maimônides chegar essa conclusão, curiosamente não se vê ela repetida nos demais capítulos em que ele se dedica fundamentalmente a explicação do universo.

⁹¹ A saber: colérico, sanguíneo, fleumático e melancólico.

definir a ordem real dos astros. A princípio, no capítulo LXXII da primeira parte do *Guia dos Perplexos*, afirma ele a impossibilidade de se ter menos de 18 esferas circundando a Terra. Munk (In: MAIMONIDES, *Guia*, I, LXXII, 1964, p.358) explica que antes se atribuía “três esferas a Lua, três a Mercúrio, e duas a cada um dos cinco planetas; estes com as esferas das estrelas fixas e do movimento diurno, perfazendo um número de 18 [esferas]”. Todavia, na segunda parte do livro, após apresentar o desacordo entre os antigos quanto à posição das esferas de Vênus e Mercúrio em relação a do Sol – se estão acima ou abaixo da esfera dele – estabelece que de modo geral, consideravam haver no mínimo cinco esferas, sendo somente quatro as que continham *figuras*, a saber: a esfera lunar, a solar, a esfera no qual se fixavam os cinco planetas e a esfera das estrelas fixas. A quinta e mais externa era vazia.

Consequentemente, o número de esferas que contém *figuras* – ou seja, astros, chamados de figuras pelos antigos em seus famosos trabalhos – são quatro [...]. Este número é muito importante para mim, por causa de uma ideia que nenhum dos filósofos esclareceu e à qual fui levado por diversas declarações dos filósofos e dos nossos Sábios. (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, IX).

Evidentemente, o filósofo judeu não assume esse modelo sem qualquer motivo. De acordo com Uri Lam (Prefácio, In: MAIMÔNIDES, *Guia*, 2003, p.27), para Maimônides esse insight, de determinar o número quatro em sua teoria cosmológica, tem a finalidade de “harmoniza as várias redes de transmissão”. A princípio, da compreensão de que no interior da esfera terrestre há quatro esferas onde se localizam os quatro elementos, e que destes pode-se determinar quatro propriedades naturais (seco, úmido, frio e quente) presentes nos seres, e ademais, que são quatro as forças geradas pelo movimento das esferas celestes, Maimônides conclui que devem também ser quatro as esferas do Céu.

Como já pontuamos, o universo é um único organismo, assim, suas partes são interligadas de modo que qualquer atividade de um de seus órgãos componentes interfere de alguma maneira na formação e na atividade de outros. No âmbito mais geral, indicamos a interferência da atividade da substância celeste sobre o processo de composição da realidade sublunar (na formação dos

elementos, em sua mistura e preparação para compor os demais existentes). Porém, em um âmbito mais específico, transmitiria cada esfera sua força para um elemento exercendo uma *influência* sobre eles e sobre cada existente da Terra – sendo este um dos motivos que levaram a estabelecer quatro esferas celestes. O segundo motivo se encontra na relação que Maimônides vê entre esses conteúdos filosóficos e o relato bíblico. Trataremos sobre a compatibilização entre esses conteúdos mais a frente, por hora, mostraremos o que o filósofo entende por tal influência e suas ocorrências.

4.2. DAS INFLUÊNCIAS OU EMANAÇÕES

4.2.1. Influência das Esferas Celestes sobre a Terra: justificativa física do modelo cosmológico maimonideano

No capítulo X da segunda parte do *Guia*, Maimônides afirma o que parece ser ponto passivo já entre os filósofos: a existência de uma *ação* peculiar advinda da Lua sobre a água. Tal *ação* é que o filósofo judeu compreende como *influência*. Sugere como prova dessa influência a observação do movimento tanto dos mares, como dos rios.

Este caso é comprovado pelo aumento e diminuição da água dos mares e dos rios de acordo com o crescimento e diminuição da Lua. Também pela ascensão e pela descida das marés conforme o avanço e retorno da Lua, isto é, sua ascensão e descida nos diversos quadrantes de sua órbita. Isso é claro para todo aquele que dirigiu sua atenção para esses fenômenos. (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, X).

De acordo com Munk (In: MAIMÔNIDES, *Guia*, II, X, 1964, p.85), tais hipóteses que estabelecem a subida das marés ou aumento caudal dos rios como influxos das fases da Lua e de sua proximidade com Terra, podem ter sido derivadas de investigações acerca da origem das primeiras causas da natureza presentes no pensamento aristotélico (no Tratado da Meteorologia), mesmo que Aristóteles venha a aludir poucas vezes ao fluxo e refluxo do mar. Outra possível fonte de onde

Maimônides tenha pegado emprestado essa ideia é o pensamento ptolomaico transmitido via Ibn Sina, uma vez que, segundo Munk, não parece que os tradutores árabes chegaram a conhecer o suposto tratado *do Mundo* de Aristóteles⁹² – obra que parece trazer relatada de modo claro essa relação das fases da Lua com água.

Para além da água, Maimônides nos sugere mais uma observação como prova da influência das esferas sobre a Terra. Diz ele que pode ser facilmente verificado o poder que os raios solares exercem sobre o elemento do fogo. Basta que notemos a variação da temperatura, ou nas palavras do autor (II, X), “no aquecimento e resfriamento da Terra”, decorrente da “aproximação e afastamento solar”. Nesse sentido, e crendo serem estas duas explicações suficientes, ele conclui que cada esfera dá origem a uma propriedade exclusiva de um dos quatro elementos e que parte do movimento celeste a causa das mudanças nestes elementos. Desta maneira será o movimento da água advindo da influência da esfera lunar; o do fogo, da esfera solar; o elemento ar tem seus movimentos advindos das esferas planetárias; e, por último, será a esfera dos astros fixos que imprimirá um movimento lento a terra.

Esse jogo de correspondência permite ao filósofo judeu garantir muitas explicações. Por exemplo, a variedade de configurações do ar. Esta viria da multiplicidade dos movimentos da esfera planetária.

Seus múltiplos movimentos [da esfera dos planetas], sua desigualdade, seu retrocesso, sua progressão direta e parada originam as múltiplas configurações do ar, sua variação e sua rápida contração e dilatamento. (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, X).

Igualmente o número de espécies de plantas na superfície terrestre passa a ter uma justificativa derivada da interação com as esferas, já que estas corresponderiam à quantidade de estrelas individuais que se encontram na penúltima esfera – conforme está implícita na declaração dos sábios, segundo Maimônides (*Guia*, II, X).

⁹² Obra cuja autoria é dada a Aristóteles.

Reiteradamente temos afirmado e poderás confirmar do dito de nossos sábios: não há aqui embaixo nem a mais insignificante erva sem o seu *mazzál* [astro] correspondente acima que a impulsiona e ordena seu crescimento, pois está dito: “Conheces tu as leis dos Céus e sabes indicar seu domínio sobre a terra?” (Jó 38,33).

Pois bem, mas se até uma erva possui seu crescimento impulsionado pela força de um astro (ou estrela fixa), então, o homem não deixa de ser também alvo da influência do Céu, ainda mais se considerarmos que todos os seres terrestres são constituídos dos quatro elementos. De fato, quando Maimônides afirma ser o universo um organismo e faz a analogia com o ser humano (como microcosmo do universo), parece não só apontar para um comparativo, mas, mostrar que do Céu a Terra, dos astros celestes aos seres terrestres, tudo se configura de modo a compor um *único* organismo bem estruturado, de modo que suas partes conversem.

A princípio, afirma Maimônides (*Guia*, I, LXXII) que:

Assim como no corpo humano há órgãos dominantes e outros dependentes que precisam ser governados pelos primeiros para se manterem, assim também é o universo como um todo: há partes dominantes – a quintessência, que a tudo envolve – e partes dependentes que precisam se governadas: os elementos e aquilo que se constitui deles.

Todavia, na sequência disso, já nos concede indícios claros dessa unidade estrutural do universo e, que nos permite concluir em favor da existência de uma influência entre esferas e os homens.

Ao explicar, por exemplo, que o coração é o órgão que trabalha continuamente para transmitir a força necessária para as demais partes do corpo exercerem suas atividades, o autor traça um paralelo com o movimento contínuo das esferas que dá origem as quatro forças⁹³ responsáveis pela formação do mundo terrestre. São elas,

⁹³ Tanto Uri Lam (MAIMÔNIDES, *Guia*, I, LXXII, 2003, p. 290), quanto Friedlander (*Ibid.*, 2001, p.115) fazem uso do termo “força” para se referirem aos efeitos dos movimentos das esferas, causadoras da substância terrestre e almas. Já Maeso (*Ibid.*, 1998, p.199) e Munk (*Ibid.*, 1964, p.361), adotam “faculdade”. Preferimos aplicar a tradução portuguesa e inglesa, principalmente, porque o termo “força” nos remete a ideia de influência/ emanação.

conforme já citamos anteriormente: a força que causa a composição dos minerais; a força que concede a alma vegetativa a todos os vegetais; a que traz a alma instintiva aos animais; e, cabe ressaltarmos, a força responsável pela forma humana, ou seja, a que causa a alma racional. Afora essa evidência de que todas as almas, inclusive a humana, têm vínculo de existência com o Céu, Maimônides, mais a frente, falará tanto da substância corpórea, quanto de uma série de partes do corpo humano com funções e qualidades similares ao composto celeste, que nos poderia sugerir serem tais partes uma extensão desse composto.

Além das partes ou órgãos voltados para manutenção física e preservação da espécie humana e – que por conta dessa característica de perpetuidade já apontam para uma semelhança com as esferas –, temos algumas partes que apresentam irregularidades em sua cor, tamanho e constituição (como a pele que se apresenta, por exemplo, com dada cor, extensão e repletas pêlos); e outras, que não apresentam nenhuma função determinada. De certa maneira, estas partes se configuram igualmente ao mundo supralunar, uma vez que este também possui uma esfera como a das estrelas fixas, com enorme quantidade de astros internos; e como a da esfera mais externa, que não tem uma finalidade aparente.

Em outra circunstância, Maimônides também nos apontará para a semelhança que há entre a substância que compõe os seres humanos e a substância da composição do universo:

No homem há substâncias da existência individual que são duradouras; e há outras que são somente constantes na espécie e não nos seres individuais, como por exemplo, os quatro humores. O mesmo acontece no Universo: há substâncias constantes nos indivíduos, como o quinto elemento, que é constante em todas as suas formações, e outras substâncias que são constantes na espécie, como, por exemplo, os quatro elementos e Tudo o que é composto deles. (MAIMÔNIDES, *Guia*, I, LXXII).

Nesta não só é comparado o fato de cada um ter uma substância relativa ao indivíduo ou a espécie, mas há fornecido deliberadamente um elemento associativo comum a época, que são os quatro humores e os quatro elementos da natureza.

Muito provavelmente, Maimônides⁹⁴ toma essa correspondência da medicina de Galeno, que associa [Galeno] em meio a isso, também as quatro qualidades básicas (quente-frio; úmido-seco) e os respectivos elementos fisiológicos (bílis amarela; sangue, fleuma e bílis negra)⁹⁵. Logo, não se precisa ir muito longe, então, para se compreender que essa aproximação metafórica entre o organismo humano e o do universo, além de possibilitar uma unidade orgânica perfeita – alimentada também por um símbolo conectivo que é o número quatro –, traz implicada a possibilidade de uma relação por influência⁹⁶ entre as esferas celestes e esse homem, uma vez que há estas conformidades (apontadas) na natureza de ambos. Uma conformidade que se conclui, quando Maimônides chama o homem de *microcosmo*.

Não que para ele, essa atribuição se deva às semelhanças corpóreas supracitadas, pois, segundo ele (*Guia*, I, LXXII), qualquer outro animal, que tenha seu corpo perfeito, irá apresentar as mesmas características similares. Mas por causa de uma certa força que lhes confere algum poder de regência sobre suas demais partes.

Existe no universo uma certa força que controla o todo, colocando em movimento o seu órgão dominante e suas principais partes, e que lhe dá poder motriz para governar o resto. Sem essa força, a existência da esfera, com suas partes principais e secundárias, seria impossível. É a fonte da existência do universo em todas as suas partes. Essa força é Deus: bendito seja o Seu nome! É por causa dessa força que o homem é chamado microcosmo, pois ele também possui um certo princípio que governa todas as forças do corpo. (MAIMÔNIDES, *Guia*, I, LXXII).

⁹⁴ Devemos lembrar que Maimônides tinha formação em medicina.

⁹⁵ Ver: Martins, L. A. I. C. P.; Silva, P. J. C.; Mutarelli, S. R. K. A teoria dos temperamentos: do corpus hippocraticum ao século XIX. **Memorandum**, 2014, p.9-24.

⁹⁶ Ainda que Maimônides esteja aplicando influência também no sentido de uma interferência dos astros (por conta de sua posição, movimento etc) sobre o comportamento e temperamento dos homens, parece-nos que ele se utiliza desse termo no sentido de “causa do ser”, de modo a serem as esferas celestes causas do que acaba constituindo o homem. Se tomarmos nesse sentido, talvez seja mais compreensível a possibilidade desse comparativo trazer a ideia de uma extensão daquilo que é o Céu, para aquilo que será o homem. Cabe ressaltarmos que era comum na época, o termo “influência” ser tomado tanto no sentido de uma interferência sobre os temperamentos humanos, como sob a ideia de os astros influenciarem os acontecimentos de suas vidas, influenciarem seu futuro. Em Maimônides esse último sentido, não se aplica. A nota seguinte explica melhor os motivos que o levam a não adotá-lo. Quanto ao termo “influência” Ver: MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**: Tomo III (E-J). Tradução de Maria Stela Gonçalves, et al. São Paulo: Loyola, 2001, p.1519.

É possível considerar que esta força, a qual Maimônides associa a Deus, é aquilo que ata os dois mundos (supralunar e sublunar) e que nos proporciona a consideração do homem como parte ou peça desse todo que é o universo. Explicaremos a seguir como essa força opera. Por hora cabe ressaltarmos que, ainda que Maimônides não fale abertamente de uma influência sobre o homem⁹⁷, essa ideia permeia seu pensamento, seja por causa dessa conformidade entre macro e microcosmo, seja por causa da afirmação dos sábios de que “não há aqui embaixo nem a mais insignificante erva sem o seu *mazzal* (astro) correspondente acima”.

4.2.2. Influência ou Emanações das Inteligências sobre as Esferas: causas do movimento celeste e de sua existência

Como já mostramos no capítulo anterior, quando falamos das provas da existência de Deus, para que um ser existente se mova continuamente, como é o caso das esferas celestes, é preciso que haja algo incorpóreo e separado desse ser como causa de seu movimento. A essa altura do texto em que já sabemos que o autor determina a existência de uma certa quantidade de esferas, ele em si deixa pouco claro os motivos da diversidade de movimentos dessas esferas. O início da explicação disso se dá no capítulo IV da segunda Parte do *Guia*, mediante a especificação da alma das esferas.

⁹⁷ Maimônides não fala diretamente dessa influência, muito provavelmente, para não ser tomado como defensor da arte astrológica. Cabe denotar, que no Judaísmo a astrologia é uma das práticas condenadas em *Deuteronômio* (18:9-10), como sendo idolatria, condenação que Maimônides estenderá para dentro do seu pensamento. O que de fato leva o autor a repudiar tal arte, não é a possível determinação de uma influência das esferas sobre os temperamentos humanos, mas a concepção astrológica de que os astros influenciam, de maneira fatalista, no destino dos homens e que é possível prever os acontecimentos futuros por causa disso. Ver: MAIMÔNIDES, M. Carta aos Rabinos de Marselha, In: **Epístolas**. Tradução de Alice Frank. São Paulo: Maayanot, 1993, pp. 64-78. Ou, MAIMÔNIDES, M. Carta aos Rabinos de Marselha, In: GUINSBURG, J. **Do Estudo e da Oração: súpula do pensamento judeu**. São Paulo: Perspectiva, 1968, pp. 460-469.

Para Maimônides, as esferas celestes são detentoras de alma (anima) – igualmente como pode ser apreendido do pensamento aristotélico presente no *Do Céu*. Ora, isso se evidencia para ele a partir do momento em paramos para refletir e considerar os quatro elementos e a maneira como ocorrer os seus movimentos.

Sendo os elementos seres inanimados, seus deslocamentos não se dão por conveniência ou instinto em relação a algo externo que os afeta, mas pela força que os seres celestes exercem sobre tais elementos, levando-os para fora de seus lugares naturais. Uma vez, longe deles, os elementos tendem a seguirem de volta a tais lugares, sendo esse movimento de retorno derivado de uma impulsão ou propriedade natural – definido por sua densidade ou leveza. Logo, quando os elementos chegam a seus lugares entram em repouso. O mesmo não acontece com o Céu. Sendo o movimento contínuo e circular, não poderiam as esferas celestes ser derivadas de uma propriedade natural, já que elas retornam ao ponto de inicial de seus movimentos, sem cessar. Entretanto, a simples conclusão de que eles são dotados de alma, não justifica a manutenção incessante desses movimentos.

Diz Maimônides (*Guia*, II, IV) que “todo ser animado se põe em movimento por obra do *instinto* ou de uma *representação mental*”⁹⁸. Afastar-se daquilo que é repulsivo ou sair em buscar daquilo que lhe é conveniente, são características presentes nos animais, cuja alma impulsiona um movimento instintivo, de acordo com a necessidade de sua sobrevivência e em função de algo externo. Todavia, não poderia ser a alma das esferas como a dos animais, justamente porque todo movimento ocasionado pelo instinto, também entram em repouso, no momento em que conseguem satisfazer essa inclinação. Se, então, não é por instinto que a alma das esferas vem a impulsionar seus movimentos, deve ser pela *representação mental* que seus deslocamentos acontecem.

⁹⁸ Uri Lam (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, IV, 2003, p.71) adota *instinto* e *razão* como motivador do movimento dos seres animados, assim como Friedlander (*Ibid.*, 2001, p.156). Maeso (*Ibid.*, 1998, p. 249) e Munk (*Ibid.*, 1964, p.53) adotam *natureza* e *representação mental* ou *concepção*. Em favor do sentido que Maimônides quer transmitir: a de que as esferas se movem por causa de uma ideia que elas têm daquilo que as causa, preferimos adotar a o termo *representação mental*.

A ação circular de uma esfera somente pode se efetuar em virtude de uma *ideia* determinante que produz esse tipo particular de movimento. Todavia, como as ideias somente são factíveis em seres dotados de intelecto, a esfera celeste é um ser intelectual. (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, IV).

Entretanto, não é um *pensamento* qualquer que fazem o Céu se locomover-se. O homem, por exemplo, é um ser dotado de intelecto, cujos pensamentos constantemente lhe vêm, mas que não se dispõe a mover-se a cada nova ideia concebida. É preciso algo mais do que só uma ideia, para originar o movimento destes seres. Segundo Maimônides, a chave dessa questão está no *desejo* pelo objeto pensado.

Nós podemos facilmente entender isso, ao consideramos quantas vezes formamos ideias de certas coisas, mas não nos movemos em direção a elas, embora possamos fazê-lo; É somente quando surge um desejo impulsivo pela coisa representada que passamos a nos mover. Fica claro, então, que nem a alma – princípio do movimento – e nem o intelecto – fonte das ideias – são suficientes para produzir movimento sem a existência do desejo pelo objeto pelo qual a ideia tem sido formada. Segue-se que a esfera celeste deve ter desejo por um ideal tal como o compreende, e que este ideal ansiado por ela é Deus (Exaltado seja Seu nome)! (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, IV).

Diferentemente, do desejo pelo conveniente ou do desejo por escapar do repulsivo (desejo animal), o desejo pelo objeto pensado (desejo racional) das esferas, como uma compreensão daquilo que é seu bem e finalidade, é constante, o que faz com que seja contínua também a sua ação. Em âmbito geral, Maimônides concluirá no capítulo IV da parte dois, que as esferas compreendem a perfeição Divina e isso faz com que elas busquem tal perfeição Divina mediante o desejo de se tornarem *semelhantes* a ele.

Notemos que, o que se ressalta aqui é o objeto do desejo como causa final das esferas. Na filosofia tradicional, esta foi a solução encontrada, por exemplo, por Aristóteles para justificar o movimento das esferas sem que houvesse movimento por parte do primeiro motor. Em seu resumo do pensamento aristotélico, diz Reale (1990, p.187) que da mesma forma que o desejo pelo “belo e bom atraem a vontade do homem sem moverem-se”, o “inteligível move a inteligência sem mover-se”.

Evidentemente, a causalidade do Primeiro Motor não é uma causalidade do tipo “eficiente” (do tipo exercido por uma mão que move um corpo, pelo escultor que modela o mármore ou pelo pai que gera o filho), sendo, mais propriamente, uma causalidade de tipo “final” (Deus atrai e, portanto, move como “perfeição”). (REALE, 1990, p.187).

Contudo, como destaca Seeskin (2005, p.10) e Marvin Fox (1990, p.232), até o próprio desejo pode não ser suficiente como causa de movimento e o exemplo de Fox é claro nesse sentido. Uma pessoa com paralisia, mas, que deseja intensamente caminhar, não irá conseguir se locomover somente por ter o desejo. “Se a causa eficiente do movimento está ausente ou inativo, o desejo de alcançar certo fim, que é a causa final, não pode por ele mesmo iniciar o movimento” (1990, p.232). Para Seeskin (2005, p.10), a verdadeira causa eficiente do movimento, no pensamento de Maimônides, é o desejo da primeira esfera, uma vez que ela almeja assemelhar-se a perfeição que compreende de Deus. Já Munk (In: MAIMÔNIDES, *Guia*, II, IV, 1964, p.55) vê como causas eficientes imediatas, o composto *alma, ideia e desejo*.

Até o décimo capítulo da segunda parte, Maimônides não definirá em si os tipos de causa do deslocamento das esferas no esquema aristotélico, porém apontará para *quatro elementos essenciais nas esferas* que nos chamam a atenção para essa possibilidade. Diz ele (*Guia*, II, X) que não poderia a esfera estar em movimento contínuo se não tivesse uma forma tão singular. “a necessidade de um movimento contínuo, repetido constantemente no mesmo local, implica a necessidade de uma forma esférica”. Devemos complementar que a matéria da quintessência também colabora na perpetuidade desse movimento, já que os seres compostos dela não vêm a se desgastar ou se corromperem. Se for, pois, a *figura da esfera*⁹⁹ a primeira causa de movimento que deve ser apontada, para Maimônides, é evidentemente a quintessência a causa material que dá condições ao movimento.

⁹⁹ Maeso (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, X, 1998, p.260) e Munk (Ibid., 1964, p.88) traduzem por *figura da esfera* ou esfericidade, o que Uri Lam (Ibid., 2003, p.93) traduz por formato esférico e Friedlander por forma esférica (Ibid., 2001, p.165).

A causa formal do ser das esferas é para nós, a segunda causa de movimento que o filósofo ressalta. Afirma ele, no mesmo capítulo, que “somente seres animados podem se mover livremente” em busca daquilo que desejam, assim, se as esferas se movem almejando não saírem de sua rota, são elas detentoras de *alma* e é esta, o que impulsiona tal deslocamento. Todavia, diz Maimônides também, que não poderiam as esferas se deslocar livre e ininterruptamente se não fossem seres dotados de intelecto que desejam assemelhar-se ao que idealizam, pois todo movimento impulsionado pelo instinto visa o conveniente, cessando após sua satisfação – o que nos leva a deduzir ser o *intelecto* e o desejo a causa eficiente do movimento. Da mesma forma, não poderiam tais esferas pensar e desejar algo, se não houvesse o objeto desse pensamento e desejo. Se antes foi dito a perfeição Divina como causa, no capítulo X da segunda parte, Maimônides dirá ser a *inteligência separada* aquilo que as esferas desejam imitar e, conseqüentemente, a quarta causa do movimento delas – a causa final do movimento e eficiente imediata do ser celeste. Tais inteligências separadas¹⁰⁰ são seres puramente espirituais, incorpóreas, que têm a função de serem intermediárias entre Deus e os seres corpóreos, pois elas que preparam o Céu a receber uma forma – concedendo-o intelecto e alma (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, IV). Ora, mas, por que a mudança no objeto desta causa final?

Porque, não há como explicar a diversidade de movimentos das esferas, se postulamos que Deus é ser transcendente, imóvel e, principalmente, uno – a não ser que se diga que cada esfera compreenda de uma maneira diferente a perfeição Divina. Ora, assim como o homem possui um limite em seu conhecimento, é a compreensão das esferas mais internas, menos precisas, já que estão mais

¹⁰⁰ Segundo Cobry (2007, p.99), no pensamento aristotélico, há dois sentidos para inteligência (*noûs*), um psicológico (dentro do *De Anima*) e um metafísico. No *De Anima*, Aristóteles “explica o conhecimento por dupla inteligência: o intelecto passivo (*pathetikós/ παθητικός*), às vezes chamado de ‘intelecto paciente’, de acordo com o latim, que é ‘como uma tábua na qual nada ainda está escrito’ (III, 4); por outro lado, o intelecto ativo (*poietikós/ ποιητικός*), chamado às vezes de ‘agente’, ‘princípio causal’, que produz o conhecimento, que escreve na tábua. Ora, enquanto o intelecto passivo é corruptível, ou seja, está associado à decadência do corpo, o intelecto ativo está ‘separado’, ou seja, não ligado ao corpo; ‘não tem mistura, é impassível’, e assim ‘imortal e eterno’ (III, 5)”. Já no texto da *Metafísica* (o sentido metafísico) associa a inteligência a Deus, sendo Ele “a própria Inteligência” ou “o próprio Ato de pensar”; “Espírito, a realidade primeira e perfeita” (Ibid., p.99).

“afastadas”¹⁰¹ de Deus. Embora, essa compreensão seja até possível dentro do pensamento de Maimônides, é inevitável questionarmos, como diretamente de um ser incorpóreo surgiu algo físico, como a esfera, ou como de um ser uno surgem múltiplos intelectos que o colocam como objeto de pensamento – já que para causar algo, é preciso antes que o ser causador seja ou tenha em si a “característica” que será encontrada no ser causado. A sempre recorrente pergunta de *como do uno pode proceder o múltiplo* é pertinente também no pensamento de Maimônides, cuja resposta deriva de uma fusão do pensamento aristotélico com o neoplatônico.

Do pensamento aristotélico postula-se uma inteligência para cada esfera e a divisão do mundo em sublunar e supralunar. Do plotiniano, o processo pelo qual o ser superior (uno) causa o inferior (inteligência), denominado *emanação*¹⁰² ou, segundo algumas traduções da obra de Maimônides, *influência*¹⁰³. O resultado disso é que Deus não causa tudo diretamente, mas através de seres intermediários (as inteligências). Conseqüentemente, do ser necessário (ou Deus) é emanado a primeira inteligência, que, por sua vez, gera outros três seres: a primeira esfera celeste (a esfera mais externa), a fonte do movimento desta esfera (ou seja, a alma) e a segunda inteligência separada. Pereira (1997, p.76) expõe tal ordem ontológica de maneira mais clara:

Neste ato de emanação, a Primeira Inteligência entende o Ser Necessário fazendo-se necessária a geração de uma Segunda Inteligência

¹⁰¹ Colocamos as aspas justamente para enfatizar que não é uma distância real esta entre Deus e a esfera, pois qualquer termo que indica relação espacial não pode ser aplicado a seres incorpóreos. Assim, tais termos não apontam para uma proximidade física, mas intelectual. Ver: MAIMÔNIDES, M. **Guia dos Perplexos**, I, XVIII.

¹⁰² “Em diversas doutrinas e especialmente no neoplatonismo, entende-se por ‘emanação’ o processo mediante o qual o superior produz o inferior por causa de sua própria superabundância, sem que o primeiro deles perca nada nesse processo, como ocorre (metaforicamente) no ato da difusão da luz”. Embora, o ser primeiro não perca nada, não deixa de ser este um processo de degradação, “pois entre o superior e o inferior existe a mesma relação que a do perfeito para o imperfeito, do existente para o menos existente” (MORA, 2005, p. 812). No pensamento maimonideano, o processo é semelhante a este, todavia, não há uma relação direta entre Deus e o universo, visto que este último é criado do nada e não a partir da essência Divina e, portanto, o processo não é dado por superabundância.

¹⁰³ Encontramos na tradução em inglês de Friedlander e na versão em português de Uri Lam do capítulo XII da segunda parte do *Guia* a clara associação dos termos *emanação* e *influência*, como sinônimos. Já nas traduções em francês de Munk e na espanhola de Maeso o termo *influência* parece vir restrito a ação das esferas celestes sobre a esfera terrestre e *emanação*, ao processo criador de Deus e produtor das inteligências.

imediatamente abaixo. Deste modo, as Inteligências se geram até a Décima e última Inteligência. Nesse processo emanatório, cada Inteligência, à exceção da última [Intelecto Ativo], além de emanar a Inteligência seguinte, gera, como resultado de sua auto-reflexão, uma Alma e um Corpo celeste que correspondem às nove esferas celestes e nove almas que formam o mundo divino separado do mundo profano.

Esse modelo busca justificar tanto a multiplicidade do Céu, quanto a de seus movimentos, já que cada esfera tem como ideal a fonte de sua existência particular – ou seja, uma inteligência – e é fundamental no pensamento maimonideano, pois, salvaguarda tanto a unidade Divina, quanto Sua perfeição. Maimônides toma a ordenação desse mecanismo de Avicena, com uma pequena modificação: ao invés de dez inteligências para nove esferas celestes, serão quatro inteligências para quatro esferas. Assim, está Deus no topo de tudo como causa, não do movimento em sentido literal¹⁰⁴, mas das existências. Imediatamente, daquilo que prepara e estimula o movimento da primeira esfera, ou seja, Ele é causa direta da primeira inteligência, que também é simples e incorpórea. Todavia, como *ser necessário*, cujo existir sustenta todas as formas de existências, Ele é tanto causa daquilo que se movimenta, quanto dos demais seres que existem. E é nesse sentido que Deus é dito causa até do movimento, pois, se não fosse por Sua existência, nada haveria e, portanto, nada se movimentaria. Para Maimônides (*Guia*, I, LXIV) “se fosse possível que o Criador não existisse, toda a realidade seria inexistente, devido à anulação do caráter das causas originais e seus efeitos finais, bem como as causas e efeitos intermediários”. Talvez, por isso, que o autor empregue a ideia de causa eficiente a Deus (mais claramente no capítulo XII da parte II) e, o que levou Seeskin a dizer que Deus é a causa eficiente do movimento no pensamento do filósofo.

[...] há uma coisa movida por um determinado agente, para o qual há outro agente, e assim por diante, até se chegar ao Primeiro Motor, que é o verdadeiro Agente de todas as coisas intermediárias. Assim, se a letra [hebraica] *álef* for movida pela letra *bê*, o *bê*, pela letra *guímel*; o *guímel*, pela letra *dálet*; e o *dálet*, pela letra *hê* – dando que não se pode seguir até

¹⁰⁴ Considerando que no pensamento maimonideano, que Deus é transcendente e não age diretamente sobre as esferas e que a causa da primeira esfera e de sua condição girante provém da primeira inteligência, podemos de certo modo concluir que o primeiro motor imóvel, não é bem Deus, mas tal primeira inteligência. Embora Maimônides não afirme isso, o Deus de seu pensamento se mostra mais como um imóvel sumamente transcendente.

o infinito, ficamos no He, a título de exemplo – não há dúvidas de que a letra *hê* é o motor do *álef*, *bê*, *guímel* e *dálet*. Logo, diremos com certeza que o movimento do *álef* é produzido pelo *hê*. É nesse sentido que toda ação existente está relacionada à Divindade, ainda que a sua movimentação seja efeito da ação de uma das causas diretas, como explicaremos. Deus, como agente, é a causa mais distante. (MAIMÔNIDES, *Guia*, I, LXIV).

A força da existência Divina está sempre atuante, mas isso não significa que seu efeito é necessário, assim como ela o é. Quando Maimônides fecha a cadeia causal com a ideia de *emanação* (*shéfá* no hebraico ou *fayd* no árabe), ele não está exatamente pensando, conforme Plotino, num transbordamento da natureza Divina como um fenômeno inevitável do ser superior. Absorve sim dos neoplatônicos a noção de que a emanação é um processo de degradação do ser produzido – processo esse que não resulta na alteração ou na diminuição da perfeição do ser causador –, mas desvincula dela qualquer possibilidade que venha a contradizer a concepção de um Deus transcendente ou que venha a colocá-Lo como um ser limitado ou com finalidade determinada. No pensamento maimonideano a emanação deixa de ser um autodesdobramento de Deus (que pode ser entendido como um processo necessário e inconsciente do ser Divino) e passa a ser um fenômeno criador, controlado pela vontade de um ser de perfeição abundante, uma vez que tal ideia, não só está de acordo com visão judaica de uma vontade Divina, mas justifica fatos inexplicáveis pela lógica.

Há fenômenos ligados às esferas que mostra claramente a existência de uma determinação voluntária. Ele não pode ser explicado de outra forma a não ser assumindo que algum ser o projetou. Este fenômeno é a existência dos astros. O fato de se encontrarem as esferas constantemente em movimento e os astros estarem sempre fixos demonstra que a substância dos astros é diferente da substância das esferas. [...]. Quem preparou estes corpos para esta união? Em suma, seria estranho que, sem a existência de um projeto, dois corpos diferentes se unissem um ao outro de modo a se fixarem em um determinado lugar, que não combinasse com um deles. É ainda mais difícil explicar a existência de muitos astros na oitava esfera. Todos são esféricos, uns grandes, outros pequenos; há dois astros aparentemente a uma distância de um cúbito um do outro; em determinado local há um grupo de dez aglomerados, enquanto, em outro lugar, há um grande espaço vazio. O que determinou que aquela pequena parte tenha dez astros e esta outra, nenhum? E, sendo o corpo da esfera uniforme, por que um astro em particular ocupa um lugar e não outro? É muito difícil responder a estas questões e a outras semelhantes, se assumirmos que tudo emana de Deus como resultado necessário de determinadas leis permanentes, como sustenta Aristóteles. Mas se admitirmos que tudo isso é

resultado de um projeto, nada há de estranho ou improvável, e a única questão é esta: qual é a causa deste projeto? (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, XIX)¹⁰⁵.

A imagem que melhor ilustra a abundante perfeição de Deus que cria de Sua vontade, não é bem a da aspensão da água, embora Maimônides também a utilize como forma de explicar a extensão do poder Divino¹⁰⁶. Outra analogia possível e que nos permite compreender o processo a partir da vontade Divina é a ideia de uma pessoa com posses.

Diz Maimônides que encontramos dois tipos de pessoas abastadas: uma que possui riqueza suficiente somente para suprir suas necessidades, nada sobrando para compartilhar com outrem; e outra, cuja riqueza é capaz de beneficiar várias pessoas, dando-lhes condições de, por sua vez, doar essa riqueza ou estender esse benefício a outros. O processo da criação ocorre semelhante ao desta segunda pessoa. Para Maimônides, o existir Divino é tão perfeito em si mesmo, que Deus de Sua vontade opta por comunicar essa perfeição a outros seres, dando-lhes capacidade de buscar a perfeição. Logo, “a ação criativa do Altíssimo, ao dar existência às inteligências separadas, dota estas primeiras de força para dar existência a outros, e assim sucessivamente até o Intelecto Ativo, o nível mais baixo do seres espirituais puros” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, XI). Esse fenômeno, além de contínuo, é imediato, quando se trata da criação das inteligências, passando a ser gradual, no caso da produção dos seres corpóreos – e nisso se encontra a justificativa que levam a algumas coisas não terem sido criadas.

A criação dos seres espirituais independe de proximidade deles com sua causa ou da preparação de uma substância, visto que são eles incorpóreos

¹⁰⁵ Esse argumento do autor judeu visa, se não refutar a ideia de que Deus por ser necessário, está limitado a causar efeitos também necessários, mostrar que a teoria dos aristotélicos, por mais que busque explicar racionalmente a configuração do universo, cai em dificuldades. Primeiro, por não encontrar justificativas claras para fatos tão adversos – como a existência de astros fixos em esferas móveis –, segundo, por acabar estabelecendo algo que vai contra a perfeição Divina, que é a ausência de limites.

¹⁰⁶ No pensamento de Maimônides, assim como a aspensão da água de uma fonte, que espalha seu conteúdo para todos os lados, molhando “continuamente tanto lugares vizinhos quanto os distantes”, a ação Divina flui ilimitadamente sobre todos os seres, independente da distância ou tempo – o que ressalta a ideia de um Deus poderoso.

(somente formas). “Aparecem e desaparecem em um dado momento” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, XII), sendo o efeito de sua ação contínua, somente notado quando agem influenciando a movimentação do seres corpóreos, como as esferas celestes. É, porém, no momento de formação da substância, que o processo de emanção advinda dos seres espirituais passa a ser compreendida como gradual.

Apesar das inteligências não carecerem também de qualquer distância ou proximidade com objeto material para exercerem sua influência, não basta haver somente suas ações para que tal objeto passe da potência do *não-ser* para o *ser* (atualizem sua existência). É preciso que a matéria deste esteja em condições de receber sua atualização e, portanto, uma forma¹⁰⁷. Assim, podemos deduzir do pensamento de Maimônides, que cabe a cada uma das quatro inteligências preparar a quintessência, emanando sobre ela as formas das esferas celestes, da mesma maneira que cabe a cada uma das quatro esferas celestes e a última das inteligências (denominado Intellecto Ativo) a preparação da substância terrestre, mediante a influência que exercem sobre cada elemento, a fim de que a mistura deles possam receber as demais formas. Essa configuração do universo que Maimônides busca tentar harmonizar por causa de seu *insight* sobre a importância do número quatro, para além da justificativa física que indica a existência de uma influência entre as esferas celestes e terrestres, tem sua justificativa bíblica. Mas, a compreensão e peso dessa justificativa, no pensamento maimonideano, só nos são claros, a partir do momento em que percebemos as correspondências que o filósofo enxerga entre a Filosofia e o pensamento judaico. Para ele, diversos pontos do que foi levantando pela razão, como o fato do universo ser composto de esferas vivas, ou o fato das inteligências exercerem uma influência (de modo a transmitirem um comando), são confirmados pelas *Escrituras*.

¹⁰⁷ Por isso o processo de emanção, que é contínuo, aparentemente vem a ser interrompido quando chega aos seres terrestres. É mediante a essa ideia, de que substância não se encontrar totalmente preparada para o recebimento da forma, que justifica a adoção da teoria da *creatio ex nihilo*, sem que isso incorra numa mudança na vontade Divina, assim, como alegavam os aristotélicos.

4.3. COMPATIBILIZAÇÃO COM O RELATO BÍBLICO

Sabe, ó Ieshurun (Israel), que não há quem seja semelhante a teu Deus; o Deus que sempre está em tua ajuda e com a Sua glória montado nos Céus. O Deus da antiguidade escolheu os Céus para sua morada, tendo por baixo os braços dos poderosos do mundo. (Dt 33:26-27).

Dentre os diversos capítulos do *Guia dos Perplexos*, no qual Maimônides esclarece dados termos ou passagens bíblicas que contém algum segredo, há pelo menos três que fazem um paralelo com a visão filosófica do universo, de modo mais claro e que nos são importantes aqui. São eles os capítulos LXX da parte I e o V e VI da parte II.

No capítulo LXX, seja por causa da necessidade de preparar o seu leitor para receber conteúdos estranhos a sua fé¹⁰⁸, seja porque conseguiu deixar estabelecido nos capítulos anteriores a necessidade de Deus como causa primeira de toda existência, Maimônides antecipa duas ideias que fazem parte de sua visão sobre o universo: a ideia de que há um número de céus e de que Deus está “sobre” eles. Para isso, parte da importância de se compreender as passagens que apresentam “*rachav*”, que pode ser traduzido do hebraico como “montar” ou “cavalgar”.

Comumente, tal termo se emprega no sentido de um indivíduo que está sobre um animal, e mesmo na *Bíblia* aparece sob essa acepção. Quando se diz em *Números 22:22* “e ele estava montado (*rochev*) na sua jumenta”, literalmente está se dizendo que Balaão (Bilam) se dirigia a algum lugar cavalgando sobre um animal. Porém, a dificuldade se apresenta quando esse termo passa a ser aplicado também a Deus.

É dito em *Deuteronômio (33:26)*: “Deus que sempre está em tua ajuda e que cavalga (*rochev*) [sobre] os céus [*shamayim*] com a Sua glória”. E novamente em

¹⁰⁸ Devemos lembrar que muitos de seus leitores eram versados na *Bíblia*, e poucos deles aceitavam os conteúdos filosóficos.

Salmos (68:4-6)¹⁰⁹: “Cantai a Deus, cantai louvores ao seu nome; louvai aquele que vai sobre [*larochev*] os céus [*baaravot*], pois o seu nome é Já; exultai diante dele”. Uma vez que já foi argumentado pelo filósofo judeu que Deus é um ser incorpóreo, não cabe compreendermos “*rachav*” como uma ação física de alguém sobre algo, mas tomá-lo em sentido metafórico. Para Maimônides assim como podemos entender em *Isaías* (58:14) que Deus concederá *domínio* sobre a terra para aquele que respeitar o *Shabath*, quando afirma “Eu te farei cavalgar sobre as alturas da terra”, devemos compreender que a *Bíblia* está apontando para um domínio ou governo de Deus sobre sua “montaria”, ou seja, os céus. É esse o ensejo, que segundo Munk (In: MAIMÔNIDES, *Guia*, I, LXX, 1964, p.323), permite ao filósofo colocar a ideia de Deus como motor principal ou como motivo da causa formal do universo - uma causa ou motor separado.

Analisando as passagens supracitadas, podemos apreender pelo menos duas informações, para além do fato de que *Deus governa*, e que são semelhantes do que encontramos no interior da Filosofia: primeiro, que não há um céu, mas vários; segundo, que Deus é não está dentro deles, mas separado.

Se observarmos tanto o termo “*shamayim*” (שמים) presente em *Deuteronômio*, quanto o termo “*aravot*” (עַרְבוֹת) – como Maimônides citará no *Guia* – de *Salmos*, notaremos que são palavras em hebraico que se encontram no plural, um indicativo de que no próprio texto sagrado é possível considerar a existência de vários céus e, portanto, de esferas celestes. De fato, havia certeza entre os compiladores do *Talmud* sobre a multiplicidade dos céus, como afirma Leite (2010, p.6), embora não houvesse um consenso quanto ao número. Segundo Rabinowitz (In: SKOLNIK; BERENBAUM, 2007, p.231), Rabi Judah dizia existir dois céus, enquanto que Resh Lakish afirmava serem sete. Maimônides mesmo, de sua leitura do *Talmud*, aponta

¹⁰⁹ Colocamos como referência versículo 4 a 6 uma vez que foi observado que em cada tradução a passagem supracitada, inicia-se em um versículo diferente. Consideramos, então, o intervalo em que ele aparece. Ver: **BÍBLIA HEBRAICA**. Tradução de David Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Sêfer, 2006; **BÍBLIA EM HEBRAICO TRANSLITERADO**. Desenvolvido por Malach Mhashamaim. Disponível em: <<http://www.hebraico.pro.br/r/biblia/quadros.asp>>. Acesso em: 20 Fev. 2017; **BÍBLIA ONLINE**. Diversos idiomas. Desenvolvido por The Online Parallel Bible Project. <<http://bibliaportugues.com/>>. Acesso em: 20 Fev. 2017. **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Tradução de Euclides Martins Balancin, et. al. São Paulo: Paulus, 5ª Ed., 2002.

para ausência desse consenso, pois diz em dado momento que os sábios, como Rabi Eliezer, afirmam a existência de sete céus, e em outro, orienta seu discípulo a não rejeitar imediatamente a possibilidade de serem sete os céus, pois havia quem aceitasse “uma esfera com muitas outras internas” (*Guia*, I, LXX).

Todo esse debate corrobora com a crença de Maimônides de uma identificação entre o pensamento filosófico e o judaico, pois ambos aceitam a concepção de uma multiplicidade nos céus. Entretanto, o filósofo vê outro ponto de intersecção entre tais pensamentos. Isso se apresenta nós quando ele passa a denominar o céu mais alto dentre todos os existentes de *aravot*.

Há uma passagem em *Haguigá* [no *Talmud Babilônico*] onde é dito que “o Altíssimo e o Sublime está habitando sobre *aravot*”, pois foi dito: “louvai aquele que monta os céus” (Salmos 68:4). Como é provado que o “céu” e o “*aravot*” são idênticos? Porque está escrito “que monta em *aravot*”, bem como “que monta nos céus” (Deuteronômio 33:26). Portanto, é claro que em todas estas passagens se faz referência à mesma esfera circundante, sobre a qual você vai receber mais informações. Considere bem que a expressão (dos Sábios) “habitando sobre ela” é usada por eles, e não “habitando nela”. A última expressão teria implicado que Deus ocupa um lugar ou é um poder na esfera, como foi de fato imaginado pela seita dos sabeanos, que sustentavam que Deus era a alma da esfera. Portanto, as palavras dos Sábios “o Altíssimo e o Sublime está habitando sobre *aravot*”, indica que Deus estava separado da esfera, e não que era uma potência nela. (MAIMÔNIDES, *Guia*, I, LXX).

É pouco claro dentro desse trecho do *Guia*, como o filósofo chegou à conclusão de que *aravot* é necessariamente o último céu, até porque o seu comparativo nos leva a considerar que *aravot* (claramente um termo plural) pode ser um termo referente a todos os céus em conjunto. O que está por de trás dessa afirmação, conforme o que o próprio autor nos dá a entender quando expõe a opinião de certos “sábios”, é a própria tradição vinda via *Talmud*, cujo leitor, a quem foi dedicado o *Guia*, muito provavelmente também tem conhecimento. São as lendas judaicas, que Guinzberg levanta dos conteúdos da *hagadah*¹¹⁰, que nos

¹¹⁰ Literalmente significando “narração” (ROMANO, 1961), a *hagadah* é uma forma de exposição interpretativa de conteúdo mais metafísico ou místico da *Torá*, normalmente, sob forma de narrativas alegóricas. Os textos ligados a *hagadah* também estão voltado a “um história de moral, um relato consolador, uma lenda, uma fábula ou um provérbio e dito de sabedoria popular” (IUSIM, 1965, p.53).

proporcionam algum acesso as possíveis referências de Maimônides acerca da constituição dos céus e seus nomes.

Se observarmos a lenda acerca da *criação do mundo*, veremos uma descrição dos sete céus, sendo o último relatado exatamente como RaMBaM coloca no *Guia*: como o local em que prevalece o “direito, a justiça e a misericórdia, os tesouros da vida” (*Guia*, I, LXX) entre outras características – o que confirma o fato do autor ter conhecimento desse conteúdo:

Diversos céus foram criados, sete de fato, cada um para servir a um propósito próprio. O primeiro, o visível ao homem, não tem outra função senão a de encobrir a luz durante a noite; Portanto, desaparece todas as manhãs. Os planetas estão presos ao segundo céu; No terceiro o maná é feito para o piedoso no além; O quarto contém a Jerusalém celeste juntamente com o Templo, no qual Miguel ministra como sumo sacerdote, e oferece as almas dos piedosos como sacrifícios. No quinto céu, os anfitriões do anjo residem e cantam o louvor de Deus, embora somente durante a noite, pois de dia é tarefa de Israel na terra dar glória a Deus nas alturas. O sexto céu é um lugar misterioso; Originam a maioria das provações e os castigos ordenados para a terra e seus habitantes. Neve se acumula lá e granizo; Há espaços cheios de orvalho nocivo, depósitos estocando tempestades e porções que guardam reservas de fumaça. Portas de fogo separam estas câmaras celestes, que estão sob a supervisão do arcanjo Metatron. Seu conteúdo pernicioso contaminou os céus até o tempo de Davi. O rei piedoso orou a Deus para purificar Sua morada exaltada de tudo o que estava gerando o mal; Não era apropriado que tais coisas existissem perto do Misericordioso. Só então eles foram removidos para a terra.

O sétimo céu, por outro lado, não contém nada senão o que é bom e belo: o direito, a justiça e a misericórdia, os tesouros da vida, paz e bênção, as almas dos piedosos, as almas e os espíritos da geração que nascerá, Orvalho com o qual Deus ressuscitará os mortos no dia da ressurreição e, acima de tudo, o Trono Divino, cercado pelos serafins, os *ofanim*, o santo *Hayyot* e os anjos ministradores. (GUINZBERG, 1913, p.9-10).

Apesar de esta lenda trazer expressos o que os judeus mais eruditos compreendiam dos céus, será a lenda acerca criação do homem, no qual estão expressos os textos de *Adão e Eva no Paraíso* e o *Shabbath no Céu*, que nos conduzirá a confirmação do nome dado ao último céu:

O Jardim do Éden era a morada do primeiro homem e da primeira mulher, e as almas de todos os homens devem passar por ela depois da morte, antes de chegarem ao seu destino final. Pois as almas dos mortos devem

atravessar sete portais antes de chegarem ao céu de *Arabot*. (GINSBERG, 1913, p.69).

E

'*Arabot*, o sétimo céu, estava cheio de alegria e glória, esplendor e força, poder e força e orgulho, magnificência e grandeza, louvor e júbilo, canção e alegria, firmeza e justiça, honra e adoração. (GINZBERG, 1913, p.84).

Estão dentro dessas lendas alguns dos conteúdos esotéricos da *hagadah* que Maimônides conhecia. Logo, partindo da aceitação de que o texto bíblico está se referindo com termo *aravot* ao céu superior que circunda os demais e considerando a afirmação talmúdica “o Altíssimo e o Sublime está habitando *sobre aravot*” como sendo uma alusão a concepção de um Deus para além do mundo criado, então, podemos dizer que Maimônides está nos oferecendo um outro paralelo com a Filosofia. Disso pode-se apreender que o próprio texto revelado está apontando para um Deus transcendente, que a tudo governa, mas, cujo poder não advém do interior do mundo, visto que *cavalga sobre aravot*. Nesse contexto, tal concepção de uma transcendência Divina se reforça junto à noção de superioridade.

A ideia de um ser *que monta em algo* pode remeter a compreensão de que este ser (que monta) é de certo modo superior, enquanto o ser montado é de uma qualidade inferior. Embora seja essa uma comparação imprópria (como Maimônides mesmo ressalta), visto que ambos os seres são de espécies distintas, a própria percepção do primeiro como superior permite entendê-lo com características que dão visibilidade a essa distinção. O dito cavaleiro é superior por ser quem põe em movimento; por ter o poder de conduzir a onde quer; por ser “independente, separado e externo ao cavalo” (MAIMÔNIDES, *Guia*, I, LXX)¹¹¹, ao contrário de sua montaria, que sempre dependerá de alguém o conduzindo. Assim, *Deus cavalgar sobre arabot*, faz com que O vejamos como superior, por ser o motor das esferas celestes e por estas serem “o instrumento pelo qual Ele governa e dirige a

¹¹¹ Dizem os sábios, segundo Maimônides: “o cavalo depende do cavaleiro”

existência” (*Guia*, I, LXX). Curiosamente, essa imagem de um Deus superior, cujos céus são Seus instrumentos de governo, tem vínculo direto com outro momento do *Guia dos Perplexos*, no qual Maimônides trata da concepção talmúdica de que “Deus não faz nada antes de contemplar a Família Superior” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, VI).

Em algumas passagens, utiliza-se o plural em referência a Deus, como em “Façamos o homem à Nossa Imagem” (Gn 1:26), ou “Vamos, desçamos e confundamos ali a sua língua” (Gn 11:7). Nossos Sábios explicam isso do seguinte modo: Deus não faz nada antes de contemplar a Família Superior. (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, VI).

Da mesma forma que a Revelação nos permite estabelecer a existência de um ser transcendente, ela própria nos concede uma explicação de como este ser atua sobre o mundo. Quando é dito por Deus (*Elohim*) “façamos o homem à Nossa imagem, conforme a Nossa semelhança”, ou quando é expresso que Ele é “*Elohe ha-Elohim*” (Juiz dos juízes) ou “*Adone ha-Adonim*” (Senhor dos senhores)¹¹², denota-se que Deus não age sozinho, mas mediante a outros que compreendem Sua ordem e Sua vontade. A Filosofia chama a estes que agem sob a vontade Divina, de esferas celestes e de inteligências separadas, enquanto a crença judaica denomina-os céus e *anjós*. Assim, para Maimônides, “*Elohe ha-Elohim*” indicaria ser Deus aquele que comanda os anjos ou as inteligências e “*Adone ha-Adonim*”, Deus como senhor dos céus ou esferas, uma vez que estes “são os senhores de todas as demais criaturas corpóreas” (*Guia*, II, VI). Mas, o que permite tal comparação?

Para além do que já foi dito, os céus bíblicos equivaleriam, para Maimônides, as esferas celestes por causa também da passagem de *Salmos* (1:2) que diz que

¹¹² Provavelmente, Maimônides está se referindo a passagem de *Deuteronômio* (10:14-17) que diz: “Eis que ao Eterno, teu Deus, pertencem os céus e os céus dos céus, a terra e tudo o que há nela. Somente a teus pais teve afeição o Eterno para os amar, e escolheu a sua descendência depois deles, a ti, mais do que a todos os povos, como hoje se vê. E tirareis a obstrução de vosso coração, e não vos insubordinareis mais. Porque o Eterno, vosso Deus, é o Deus dos deuses [*Elohey ha-Elohyim/אלהי האלהים*], o Senhor dos senhores [*Va-Adoney ha-adonim/ואדני האדנים*], o Deus grande, poderoso e temível, que não deixa de castigar os que não aceitam o Seu jugo e não recebe as boas ações como suborno pelos pecados”.

“os céus declaram a Glória de Deus”. Segundo o autor do *Guia*, os verbos “*higuid*” (declarar) e ‘*siper*’ (narrar), quando encontrados juntos em hebraico, são usados apenas a seres dotados de inteligência” e, portanto, de uma alma dotada de razão. Disso se conclui que a “própria *Bíblia* sustenta a teoria de que a esferas são dotadas de alma e intelecto” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, V) – esferas vivas.

Quanto aos anjos, é provável que a aproximação destes às inteligências derive da concepção judaica de que eles são os *mensageiros (malachim) de Deus*, em virtude deles seres descritos nos textos revelados como responsáveis por executar um mandamento dado por Deus – muito embora, não seja descartável a possibilidade dessa correspondência ter sido inspirada das narrativas *hagádicas* da *Torá*. Ainda que Rubio (1977, p.37) diz não serem os anjos, conforme relatados na *Bíblia*, vistos como *intermediários* entre Deus e o mundo ou Deus e o homem, das lendas derivadas da sabedoria judaica, já citadas, é possível extrair a ideia de anjos que coordenam um dado céu.

O quarto [céu] contém a Jerusalém celeste juntamente com o Templo, no qual Miguel ministra como sumo sacerdote, e oferece as almas dos piedosos como sacrifícios. (GUINZBERG, 1913, p.9).

Além disso, tanto a visão alegórica de Ezequiel, quanto o sonho de Jacó, que falam direta ou indiretamente de anjos, para Maimônides, apresentam eles como seres que fazem parte da composição do mundo.

Os anjos que Jacó vê subirem e descenderem da escada apoiada na terra (Gn 28:12) eram, segundo o que Maimônides apura do *Midrash Ta’huma*¹¹³, *quatro*, sendo que dois subiam e dois desciam. Cada anjo ocupava um degrau da escada e,

¹¹³ *Midrash* “designa a exegese bíblica baseada no método de ‘*drash*’ que é a análise minuciosa e microscópica do texto bíblico, verso por verso, e às vezes – letra por letra” (IUSIM, 1965, p.52). *Midrash Tahuma* é nome dado a três coleções diferentes de interpretações e de homílias, voltadas a um conteúdo mais esotérico do Pentateuco. São “*midrashim*, que embora portando o nome de R. Tanhuma, não devem ser considerados como tendo sido escritos ou editados por ele. Simplesmente, foram assim chamados por consistirem em parte de homílias vindas dele [...] e de homílias vindas de professores de *hagadah* que seguiram o estilo de R. Tanhuma” (BACHER; LAUTERBACH, 2002-2011).

portanto, um terço do universo, já que a escada nos escritos talmúdicos “era equivalente a quatro terços do universo” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, X). Tal ideia de cada anjo “ser um terço do universo” é, segundo o filósofo, uma clara referência a uma das partes do foi criado por Deus. Conforme suas palavras, “a criação em sua totalidade, consiste de três partes: (1) as inteligências separadas, que são os anjos; (2) os corpos das esferas celestes; e (3) a matéria-prima, a saber, os corpos sujeitos a mudanças constantes, sob as esferas celestes” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, X). Assim, seria a criação dos anjos a terça parte do que compõe o universo.

Outra questão interessante de ser observada aqui é o numero de anjos que subiam e desciam a escada. Maimônides cita passagens que trazem a mesma indicação numérica e que são prováveis fontes de Rav, em seu *Midrash Ta’huma*:

Zacarias, ao descrever a seguinte visão metafórica: “vi quatro carruagens saídas dentre duas montanhas; as duas montanhas eram de bronze” (Zacarias 6:1), acrescenta a seguinte explicação: “eis quatro ventos dos céus que vêm para se apresentar diante do Senhor de toda a terra” (Zacarias, 6:5), que são a causa de todas as mudanças no universo. (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, X).

Mas há outras referências. Na primeira parte do *Guia dos Perplexos*, Maimônides cita o primeiro livro de *Reis* (10:29): “E subia e saía a carruagem do Egito por seiscentos *siclos* de prata e um cavalo por cento e cinqüenta”. Seu intuito era evidenciar o número quatro e já estabelecer uma relação com o que será dito na terceira parte através das passagens de Ezequiel, uma vez que carruagem (*merkabah*) é o nome dado ao relato do profeta Ezequiel, numa alusão ao *trono da glória* (ou de Deus) – diz Maimônides: “nossos sábios chamaram-no [trono] de *merkabah*, por sua semelhança com a carruagem de quatro animais” (*Guia*, I, LXX). Logo, o relato de Ezequiel é mais uma fonte que dá relevância ao número quatro.

Em sua narrativa, o profeta (1:5-6) diz ver quatro *hayyot* (seres viventes) cada qual com quatro faces e quatro asas – uma nova ilustração dos seres que fazem parte da formação do universo. Segundo o que diz Verza (1999, p.27) da interpretação de Maimônides do *Maasse Merkabah* (Relato da Carruagem), “cada parágrafo que se abre com ‘olhei’ e ‘vi’ corresponde a uma descrição das três partes

do universo” – assim como vimos sugerido em Jacó. Deste modo, resume os paralelos que Maimônides constrói:

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. (VERZA, 1999, p.28).

Maimônides (*Guia*, III, III) diz que Ezequiel, substitui *hayyot* por *kerubim*, que sugere para ele, serem os primeiros também anjos: “elevaram-se e ascenderam os *querubins*. Reconheci que esse era o ser vivente que havia visto junto ao rio Kevar” (Ez 10:15). Havia quatro *kerubim* (10:21) e estes eram as figuras sob o trono de Deus: “olhei, então, e eis que sobre o firmamento que se estendia sobre as cabeças dos querubins resplandecia algo que tinha a aparência de uma pedra de safira, com o formato de um trono” (Ez 10:1). Assim, dentre os muitos anjos que possam aparecer em relatos talmúdicos, quatro são os que têm os nomes aparecendo com maior frequência, sendo eles centrais no pensamento judaico. São eles os anjos: Gabriel, Miguel, Rafael e Uriel¹¹⁴.

Segundo o Talmud, a hierarquia angélica está encabeçada por quatro arcanjos, Michael, Gabriel, Uriel e Rafael, que correspondem a quatro divisões do exército israelita, segundo *Nm* 2: “Da mesma maneira que o Santo Único (bendito seja) criou os quatro ventos (pontos cardiais) e os quatro estandartes para o exército de Israel, igualmente criou quatro anjos para que rodeassem seu trono”. (RUBIO, 1977, p. 45).

¹¹⁴ Ver: **Pirkê de Rabbi Eliezer**: the capters of Rabbi Eliezer the great. Tradução e Introdução de Gerald Friedlander. New York: The Bloch Publishing Company, 1916.

Depois dessa exposição, estão claros os motivos que levam Maimônides a determinar quatro esferas para seu modelo cosmológico. A frequência do número em relatos bíblicos, que trazem algum elemento possível de comparação com o que havia de conhecimento científico, e mesmo, a frequência dele na disposição física compreendida na época de RaMBaM, faz com ele dê atenção a isso e promova uma concepção muito particular do universo. Um universo matemático, cuja estrutura é a harmônica:

A divisão das esferas em quatro é tida como um insight de Maimônides. Para ele, esta divisão harmoniza as várias redes de transmissão: a primeira transmissão de forças parte de Deus (Primeira Causa) e se distribui entre as quatro Inteligências Separadas, destas para as quatro esferas celestes, daí para os quatro elementos terrenos (terra, água, ar e fogo) e destes, finalmente, às quatro classes de seres: mineral, vegetal, animal e racional (humano). (URI LAM, In: MAIMÔNIDES, 2004, p.27).

Essa estrutura harmônica do universo promovida por outra harmonização, entre os conteúdos revelados e da Filosofia, tem como causa um ser absolutamente transcendente ao mundo (que habita sobre *aravot*), mas que se mostra sempre atuante nele (cavalcando sobre os céus com sua glória), visto que sustenta a existência de tudo. Porém, para o Judaísmo, essa atuação está para além do âmbito meramente ontológico.

O Deus judaico, apesar de estar sobre *aravot*, é tido também como um ser pessoal, que fala e atende aos clamores dos virtuosos e menos favorecidos. Um ser cuja *presença* (*shekinah*) se manifesta *dentro* do mundo, conforme dito: “Decerto, iminente está Sua salvação para os que O temem, a glória a ser estabelecida em nossa terra” (Sl 85:10). Tal imagem de um *ser imanente*, presente na religião judaica, obrigará a Maimônides a explicar melhor como se dá o governo de Deus, o que levará a uma ampliação de sua concepção sobre Ele.

O que se segue, em nosso texto, é uma exposição de como a presença Divina atua de modo a não contrariar a visão de um ser absolutamente transcendente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: PRESENÇA E GOVERNO DE DEUS

Conforme o exposto, notamos que Maimônides é, acima de tudo, um filósofo do Judaísmo ¹¹⁵ e que busca a todo custo não desacreditar sua fé. Ainda que lance mão de recursos racionais e de uma linguagem filosófica, sua preocupação é fundamentalmente judaica e o *Guia dos Perplexos* tem como objetivo principal esclarecer os judeus versados em filosofia e dirimir as dúvidas religiosas que, por ventura, tenham surgido da leitura das obras filosóficas. Neste trabalho apresentamos sua concepção de Deus e de mundo, visando identificar de modo um Deus transcendente pode ser o governante do Universo. Nesse sentido, apresentamos sua reflexão sobre as provas filosóficas da existência de Deus e sobre a questão do conhecimento possível e os modos de se falar sobre Ele.

Guttman (2003, p.192) nos diz que Maimônides, nesse processo interpretativo, principalmente da negação da não existência ou da negação do conceito existência como atributo em Deus, “vai além de Plotino”. Enquanto Plotino e os demais filósofos islâmicos, “exaltavam Deus até acima da existência”, pois “pretendiam somente excluir d’Ele as limitações do conceito de ser”, Maimônides mostra que não podem ser predicados positivamente a Deus os atributos, “porque ser [existência] e essência não estão Nele separados como em todo outro ser, uma vez que Sua essência inclui existência”. O mesmo se aplica ao conceito de unidade – e aos demais atributos. Considerando que atribuir, é denotar algo que pode ser separado da essência, “não podemos atribuir unidade a Deus num sentido positivo, porque em Sua própria essência, Ele é Um, numa acepção ainda mais precisa do que a denotada pelo atributo positivo de unidade” (GUTTMANN, 2003, p.192). Dessa

¹¹⁵ Vale ressaltar que nem toda filosofia considerada judaica é uma filosofia do Judaísmo. Embora Guttman defenda que quase toda a filosofia desenvolvida em meios judaicos seja uma filosofia do Judaísmo (GUTTMANN, 2003, p. 77), no sentido de que sua temática e impulso procede das questões originadas na religião, há que ter em mente que “o Judaísmo por si mesmo, enquanto religião, jamais sentiu exatamente uma necessidade de justificação filosófica”. “Assim sendo, há que saber, em primeiro lugar, que boa parte da produção filosófica medieval dos judeus, ainda que não compartilhassem da origem nacional ou religião, foi escrita em árabe, sob o domínio político de governantes muçulmanos e acompanhou *pari passu* o desenvolvimento da *Falsafa*, bem como as nuances e escolas observadas nesse movimento filosófico”. (CAVALEIRO DE MACEDO, 2015, p. 115).

maneira, Maimônides faz com que todos os termos associados predicativamente a Deus (todos os supostos atributos positivos) remetam à simplicidade da natureza Divina e à Sua perfeição como ser uno, a fim de preservar os enunciados afirmativos da *Bíblia*. E nesse movimento, ele acaba por favorecer também a ideia judaica de um Deus transcendente, ao ressaltar Sua total dessemelhança e independência quanto aos seres existentes, por meio da equivocidade e da negatividade de sentidos dessas noções. Todo esse cuidado tem como meta mostrar ao judeu perplexo que a fé judaica é capaz de sustentar a verdade e que os conteúdos da revelação nada têm de contraditórios entre si ou frente aos resultados da especulação racional.

Para Maimônides, aqueles que acreditam que Deus é Um e que Ele tem muitos atributos, declaram a unidade com seus lábios e assumem a pluralidade em seus pensamentos. É como a doutrina dos cristãos, que dizem que Ele é um e que Ele é três e que os três são um. Do mesmo caráter é a doutrina dos que dizem que Deus é Um, mas que Ele possui muitos atributos; e que Ele com Seus atributos é Um, embora neguem a corporeidade e afirmem Sua mais absoluta liberdade da matéria; como se nosso objetivo fosse [unicamente] a procura de formas de expressão, e não motivos de fé. (MAIMÔNIDES, apud: GUINSBURG, 1968, p.434).

Embora cheia de implicações, como os problemas relativos às aplicações atributivas, a concepção maimonideana da absoluta simplicidade Divina formaliza uma crença pautada na certeza e numa unidade entre fala, pensamento, fé. Para o filósofo, o verdadeiro acreditar fundamenta-se na “convicção de que a coisa apreendida tem a sua existência além da mente (na realidade) exatamente, como é concebida na mente” (MAIMÔNIDES, apud: GUINSBURG, 1968, p.434). Isso significa que se “estivermos convencidos de que a coisa não pode ser de forma alguma diferente daquilo que acreditamos ser, e de que não se pode encontrar um argumento racional para rejeitar a fé ou para admitir qualquer desvio dela, então a fé é real” (MAIMÔNIDES, apud: GUINSBURG, 1968, p.434). A crença em um Deus uno leva a Maimônides a testar a própria linguagem e desafiar a razão a encontrar um ponto de conformidade que sustente a realidade dessa simplicidade Divina em todos

os sentidos e, conseqüentemente, que dê solidez a religião judaica. Mas a problemática dos atributos é só um primeiro esforço.

Assim, a pergunta que cabe aqui, depois do que foi exposto, é justamente a seguinte: como um ser uno, absolutamente transcendente e inefável, sobre o qual nada pode ser dito ou conhecido apropriadamente através das vias racionais, pode fazer-se presente dentro do mundo que criou?

Talvez a própria ideia de Deus como agente ou causa eficiente da existência, tal como é exposta por Maimônides, possa nos conduzir a essa resposta. Partindo do processo pelo qual Deus cria, ou seja, entendendo que a criação também se dá por emanações sucessivas em diferentes níveis, temos resolvidas duas das questões iniciais que poderiam decorrer: a primeira é o problema do surgimento dos seres múltiplos a partir de um ser uno e a segunda é a questão de como um ser transcendente pode agir sobre o mundo corpóreo, sem precisar estabelecer um contato direto com ele. Vimos que:

[...] os seres incorpóreos, ao receberem a força e distribuí-la aos outros, não estão limitados a um lugar, distância ou tempo particulares. Sua ação é constante e, sempre que um objeto está suficientemente preparado, ele recebe o efeito dessa ação contínua, denominada Shefá. (MAIMONDES, *Guia*, II, XII).

É possível destacarmos disso, uma série de influências que partem de Deus e passam por outros existentes, os quais agem em favor da vontade d'Ele. Como já apontado no capítulo quatro, na parte em que tratamos sobre as emanações das inteligências, tais agentes, denominados por Maimônides de *anjos*, são seres intermediários que estabelecem a ponte entre a ação criadora do ser uno e transcendente, e os outros seres, corpóreos ou não. Sob essa ótica, são os anjos, instrumentos que Deus se serve para governar tudo aquilo que criou. Assim, quando um anjo promove alguma ação, como causar ou sustentar o existir de outro ser, não é só o anjo que está atuando, mas Deus também, uma vez que é Ele que dá condições para o anjo agir. Nesse sentido, já podemos pensar numa presença.

Para que tudo possa continuar a existir – como, por exemplo, as espécies terrestres ou as esferas que são mais permanentes – é necessário, primeiro, que Deus sempre exista, segundo, que continue emanando as existências dos seres criados. Em outras palavras, é necessário para a manutenção do mundo que Deus continue sendo *presente*, de modo a manter tais existências. Este pensamento está de pleno acordo com a crença judaica de que Deus não somente cria o mundo, mas este está sempre dependente de sua Vontade, ou seja, a manutenção do mundo depende de “Sua mão”.

Tu, Eterno, permaneces eternamente, e o Teu trono de geração em geração
(Lm 5:19).

Todavia, a ideia de presença vai além do próprio estado de ser da essência Divina, se é que podemos dizer sobre ela e Deus nesses termos. Embora Maimônides não chegue a dizer isso, é ela uma relação, senão a única, que é possível de se propor entre Deus e as criaturas, pois, não propõe qualquer comparação, propriedade a ser correlacionada ou mudança na essência Divina. É a presença, não um fenômeno ou ação direta de Deus, mas uma consequência de sua ação, ou seja, dos *mecanismos do Seu governo*.

No pensamento do filósofo, seriam três os modos pelos quais poderíamos ter um governo dito Divino, ou seja, são três os modos pelos quais é exercida constantemente ou em determinados momentos cruciais a interferência de Deus: os anjos, uma vez que são seus instrumentos de ação; a profecia, já que os Profetas são também mensageiros de Sua palavra e a providência, pois são os meios pelos quais Deus faz agir Sua vontade e proteção no mundo.

Partindo do que Maimônides nos explica nos capítulos seis e sete do *Guia dos Perplexos*, a conclusão de que os anjos são instrumentos, dos quais, Deus se serve para governar o universo surge como decorrência da consideração de que “toda ação de Deus é descrita como tendo sido realizada por *malachim* (mensageiros)” (*Guia*, II, VI). Sob esse aspecto e dado que *malach* assume o sentido de

mensageiro, o autor, mostra-nos que o conceito “anjo” não se restringe somente a designar as inteligências separadas – o que nos permite trazer a ação Divina para mais perto da realidade intramundana.

A primeira vista, se tomarmos somente o termo *elohim* para designar anjos, o paralelo com as inteligências é possível, visto que ele remete a ideia de seres que possuem ou exercem algum poder, através da passagem acerca da criação do homem (Gn 1:26), na qual há a indicação de outros existentes, com capacidade de governo, agindo juntamente com Deus – ou de acordo com a ordem d’Ele¹¹⁶. Porém, se tomarmos *malach* para designá-los, outros elementos ou ocorrências passam a ser compreendidos como anjos ou manifestações angélicas, acentuando o vínculo deles com o comando Divino – uma vez que, declaradamente, passam a ser transmissores da vontade de Deus. Maimônides elenca quais são esses elementos e se utiliza dos trechos bíblicos, que confirmam tanto a polivalência do termo *malach*, quanto o fato de ser Deus o autor da ação dos anjos. Segundo ele, “Não há dúvidas de que a palavra *malach* se aplica”:

- 1) ao mensageiro entre os homens, por exemplo: “E enviou Jacó mensageiros [maleachym/ מלאכים] à sua frente” (Gênesis 32:4);

Mas também:

- 2) ao profeta, por exemplo: “e um enviado do Eterno [maleach YHVH/ מלאך - יהוה] subiu de *Guilgal* a *Bochim* [e disse (profeticamente)]”¹¹⁷ (Juízes 2:1); “E enviou um anjo [maleach/ מלאך] e nos tirou do Egito” (Número 20:16);
- 3) as inteligências separadas, que se revelam aos profetas em visão profética;
- 4) faculdades anímicas [nos homens]¹¹⁸. (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, VI).

¹¹⁶ Rosenfield nos chama atenção para o emprego de *Elohim*, uma vez que Maimônides mesmo o considera um termo polivalente ou homônimo. Dado que essa palavra se aplica na *Bíblia* a Deus, assim como os anjos, diz Rosenfield (2014, p.17): “essa palavra se origina de seu emprego empírico, mesmo político, significando, na relação entre os homens, a origem da dominação, o domínio exercido por governantes sobre os seus súditos. Trata-se, portanto, de um uso político, adequado à relação entre governantes e governados. Trata-se ainda, do modo mediante o qual os governantes regem os seus Estados. Ora, essa palavra, facilmente inteligível, no seu significado político, imediatamente acessível à percepção dos súditos em relação aos seus governantes, é retomada a partir da perspectiva do Absoluto para tornar-se um dos nomes de Deus. Ela é, portanto, utilizada homonimamente para designar a relação de Deus e dos anjos com os homens”.

¹¹⁷ A frase “e disse (profeticamente)” é retirado do texto da **BÍBLIA HEBRAICA**. Tradução de David Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Sêfer, 2006. Foi aqui incluído para mostrar que o “enviado do Eterno”, chamado no hebraico de anjo ou mensageiro, é compreendido como um profeta.

Dentro dessas possibilidades de aplicação do termo, Maimônides inclui também os elementos da matéria terrestre como anjos. Para justificar tal posição, apoia-se na passagem de Salmos (104:4) em que é dito que Deus: “faz Seus anjos [maleakhayv/ מלאכיו] os ventos, Seus ministros o fogo abrasador”. Aponta ainda como manifestações angélicas segundo o propósito Divino, a mudança de rota da jumenta de Balaão ou a ausência de ferocidade nos leões em Daniel:

E a ira de Deus acendeu-se porque ele se ia: e um anjo do Eterno pôs-se no caminho para impedi-lo, e ele estava montado na sua jumenta, e seus 2 moços estavam com ele. A jumenta viu o anjo [maleach/ מלאך] do Eterno parado no caminho, com sua espada desembainhada em sua mão, e a jumenta desviou-se do caminho e andou pelo campo” (Nm 22:23);

Meu Deus enviou Seu anjo [maleacheh/ מלאכה], que fechou a boca dos leões para que não me ferissem (Dn 6:22/23).

Mas o filósofo vai além da *Bíblia*. Seguindo pelas veredas da Filosofia, Maimônides (*Guia*, II, VI) afirma ainda que “todas as partes do universo até a formação dos membros dos animais tais como são, tem sido feitos por intermédio dos anjos, posto que todas as faculdades [forças] são idênticas a eles”. Logo, até a força, colocada por Deus no sêmen, capaz de formar, modelando e estruturando os membros de uma espécie, é dito anjo (*Guia*, II, VI), assim como, também é considerado anjo, aquele que influi essa força – ou seja, o intelecto ativo.

Sob essa ótica, e levando em conta que “todo aquele imbuído de certa missão” – inclusive as forças que dão formas aos seres – é entendido como *malach* de Deus, pode-se deduzir que, não só os anjos se encontram em todos os planos (níveis) da criação, mas também a *Shekinah* Divina, através da extensão do poder e da vontade de Deus pela ação angélica. Essa extensão não se limita só a dirigir a natureza e a geração dos seres. Ela é manifesta entre o meio humano, assegurando o bom caminho dos homens que buscam a Deus.

¹¹⁸ Preferimos incluir “nos homens” em colchetes, visto que é acréscimo presente nas traduções de Uri Lam (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, VI, 2003, p.80) e Friedlander (Ibid., 2001, p.160), mas que não se encontra na tradução espanhola de Maeso, nem na francesa de Munk.

Antes de os anjos cumprirem suas missões, eram chamados homens; depois de realizadas, eram anjos. (BERESHIT RABÁ, In: MAIMÔNIDES, *Guia*, II, VI).

A efetivação, então, desse governo Divino (da expressão de Seu poder) se dá na humanidade, de duas formas: a primeira ocorre quando Deus escolhe dentre os homens, um “anjo” que revelará aos demais a Sua vontade (profecia); a segunda ocorre quando estende Sua proteção aos homens que se aproximam d’Ele (providência).

Assegura Maimônides em seu pensamento, que não é o “anjo” escolhido, um homem qualquer, mas um ser distinguido por sua conduta e cultura; que não sucumbe às paixões ou prazeres inerentes ao corpo; que tem suas disposições físicas sadias e “melhor compleição possível” de seus órgãos, principalmente, naquele que fundamenta a faculdade imaginativa; é um homem que adquiriu “conhecimento e sabedoria para passar da potência ao ato, e que está de posse de uma inteligência humana perfeita e cabal”; um homem, cujos pensamentos sempre estão voltados “as coisas nobres, ocupado somente do conhecimento de Deus, da contemplação de Suas obras” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, XXXVI). São todas estas, características gerais que preparam o homem ao recebimento a condição da profecia, a qual só se conclui, se Deus assim desejar.

Nós acreditamos que o indivíduo, ainda que seja apto e tenha se preparado para a Profecia, pode, todavia, não chegar a ser Profeta, pois isso depende da Vontade Divina. (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, XXXII).

Nesse sentido, e se bem observarmos, essa preparação que eleva e torna o homem mais perfeito passa, desde seu princípio, por certas determinações de Deus. Como Pereira (2015, p.121) nos mostra, “o profeta já está, desde seu nascimento, destinado a profetizar, pois o órgão que abriga sua faculdade imaginativa é perfeito em sua constituição inicial. Assim no indivíduo destinado a ser Seu mensageiro, Deus cria o órgão da imaginação sem nenhuma imperfeição”. Ainda que caiba ao

próprio indivíduo, a prática virtuosa, para elevar-se moralmente, e o estudo, a fim de aperfeiçoar seu intelecto, depende de uma determinação Divina tanto a segurança dos caminhos desse indivíduo – a condução de seu destino –, quanto à própria iluminação profética.

Quando falamos de segurança dos caminhos, estamos nos referindo à providência Divina. Em Maimônides, Deus não vela sobre a espécie humana como um todo, igualmente, como acontece com os animais. Sua ação é particular a cada indivíduo, de acordo com a perfeição e mérito deste. Assim sendo, sobre aqueles distintos pela virtude, mas, principalmente, pela elevação de seu intelecto, Deus influi avisos sobre “aproximação de perigos exteriores, e assim lhe estende Sua proteção” (GUTTMANN, 2003, p.200). Em contraposição, aquele que não é dado ao conhecimento (que não busca a Deus), “é objeto de Sua ira e desfavor” (MAIMÔNIDES, *Guia*, I, LIV). Em outras palavras, não possui Sua assistência, pois, ao se manter na ignorância, mantém-se também, afastado de Deus. Em virtude disso, não é de se estranhar que Deus assegure e molde o destino de seus profetas.

Uma vez estando o homem sob a proteção Divina, apto, a profecia será emanada de “Deus por meio do Intelecto Ativo, de início sobre a faculdade racional e daí para a faculdade imaginativa” (MAIMÔNIDES, *Guia*, II, XXXVI), de modo que se crie “as imagens e parábolas cujo sentido simbólico o profeta é capaz de decifrar e transmitir para seu povo” (PEREIRA, 2015, p.123-124).

Assim, cumpre-se a missão determinada por Deus a esse anjo e conjuntamente, estabelecem-se os desígnios de Deus para a humanidade, que através de Seu profeta ensina e guia os demais a voltarem ao caminho reto. E, nesse sentido, em todos os âmbitos Deus se manifesta ou é manifestado. Seja porque o processo todo da profecia (até a sua revelação ao povo) pode ser visto como uma decorrência de Sua determinação – afinal é Deus a causa primeira e eficiente da qual tudo é emanado; seja porque o anjo/profeta ao revelar a “palavra” Divina ou, melhor dizendo, a Sua vontade (MAIMÔNIDES, *Guia*, I, LXV), evoca a Deus, trazendo Sua presença para “perto” dos demais homens.

Essa proximidade com Deus, como muito já falamos anteriormente, não é uma proximidade espacial, mas que diz respeito ao conhecimento que se pode ter sobre Ele e sobre a Sua verdade. É a proximidade da Divina providência e da Divina presença que recai sobre aquele que busca conhecer a Deus, e que por causa desse conhecimento, passa a verdadeiramente amá-Lo. Um elo que se estabelece, não só entre duas personalidades morais, como diz Guttman (2003, p.12), mas entre dois seres intelectuais, e que traz, como diz Rodríguez (2007, p.107), “algo de Divino”:

Primeiro, porque o entendimento é uma espécie de emanção Divina no homem. Mas também porque no conhecimento intelectual do homem intervém o Intelecto Agente. Daí que o intelecto é um laço de união entre Deus e o homem, cujo interior se encerra uma luz pela qual o percebemos e por essa luz Ele nos observa e está conosco. Por isso, diz Maimônides que o homem em todo momento há de se comportar com humildade, respeito e temor a Deus.

Para finalizar, depois do que aqui foi exposto, cabe reforçar a conclusão de, que em nenhum momento no pensamento de Maimônides, essa presença é uma manifestação direta ou imediata de Deus. Tampouco é uma evidência empírica ou uma manifestação da essência Divina, encerrada num espaço-tempo, como nos mostra Rosenfield (2014, p.18). É presença um fenômeno derivado do processo de influência ou emanção, cujos efeitos o homem percebe e assimila como sendo de Deus, em virtude d’Ele ser a causa de toda criação e o único ser que realmente, dentro da crença judaica, deve ser exaltado. É a presença um fenômeno de ordem conceitual, racional e espiritual (ROSENFELD, 2014, p.18), necessária também àquele que busca um conhecimento e uma aproximação com esse Deus, uno, transcendente e inefável.

Perspectivas Futuras:

A presente dissertação teve como objetivo central investigar a possibilidade de presença e governo de Deus no mundo a partir da concepção filosófica de Maimônides de Deus como um ser transcendente e inefável. Como perspectiva futura para a continuidade deste trabalho podemos apontar a questão das implicações deste governo de Deus para a liberdade humana. A partir do momento que determinamos que o Deus de Maimônides pode sim interferir na história humana e no destino dos homens, e que o Judaísmo tem como característica principal a crença em um Deus único, capaz de criar e manter, por Sua vontade e de designar por Sua presença a existência do mundo e os caminhos dos seres que nele habitam, poder-se-ia afirmar que a ação do homem sofre uma limitação, sendo, em última instância, não o fruto do desejo do humano, mas do divino. Isso poderia ter como consequência um possível descrédito na justiça divina e até mesmo a responsabilização de Deus pelo mal e os enganos humanos, o que seria, mais uma vez, contraditório com fé judaica. Todavia, se, de fato, toda atividade mundana fosse influenciada pela vontade superior, qual seria o propósito da existência de profetas e mensageiros, ou mesmo, dos Mandamentos da Lei com o fim de reconduzir a humanidade ao caminho correto? Assim, a continuidade natural desse projeto seria o estudo da questão do governo de Deus no mundo e dos principais argumentos que este filósofo postula nos três modos de interferência, e a complementação com a sua concepção de homem, a fim de investigar a possibilidade real de um livre-arbítrio bem como os possíveis limites à liberdade a partir do pensamento desse filósofo.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Maimônides

MAIMONIDES, M. **O Guia dos Perplexos**. Tradução de Uri Lam, Parte I. São Paulo: Landy Editora, 2004.

_____. **O Guia dos Perplexos**. Tradução de Uri Lam, Parte II. São Paulo: Landy Editora, 2003.

_____. **The Guide for the Perplexed**. Tradução de M. Friedländer. New York: Dover Publications, 2ª ed., 2001.

_____. **Guía de Perplejos**. Tradução de David Gonzalo Maeso. Madrid: Trotta, 2ª ed., 1998.

_____. **Guide des Egarés: traité de théologie et philosophie**. Tradução de Salomon Munk, Parte I. Osnabrück: Otto Zeller, 1964.

_____. **Guide des Egarés: traité de théologie et philosophie**. Tradução de Salomon Munk, Parte II. Osnabrück: Otto Zeller, 1964.

_____. **Mishné Torá: o livro da sabedoria – as leis fundamentais da Torá**. Tradução de Yaacov Israel Blumenfeld. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 123-154.

_____. **Os Oito Capítulos**. Tradução de Alice Frank. São Paulo: Maayanot, 1993.

_____. **Treatise on Logic**. Tradução Israel Efros, American Academy for Jewish Research, New York, 1938.

_____. Carta aos Rabinos de Marselha, In: **Epístolas**. Tradução de Alice Frank. São Paulo: Maayanot, 1993, pp. 64-78.

_____. Carta aos Rabinos de Marselha, In: GUINSBURG, J. **Do Estudo e da Oração**: sùmula do pensamento judeu. São Paulo: Perspectiva, 1968, pp. 460-469.

Obras de Referência:

BÍBLIA HEBRAICA. Tradução de David Gorodovits e Jairo Fridlin. São Paulo: Sêfer, 2006.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução de Euclides Martins Balancin, et. al. São Paulo: Paulus, 5ª Ed., 2002.

BÍBLIA EM HEBRAICO TRANSLITERADO. Desenvolvido por Malach Mhashamaim. Disponível em: <<http://www.hebraico.pro.br/r/biblia/quadros.asp>>. Acesso em: 20 Fev. 2017.

BÍBLIA ONLINE. Diversos idiomas. Desenvolvido por The Online Parallel Bible Project. <<http://bibliaportugues.com/>>. Acesso em: 20 Fev. 2017.

TORÁ: a lei de Moisés. Tradução e Comentários de Meir Matzliah Melamed. São Paulo: Templo Israelita Ohel Yaacov/Editora Sêfer, 2001.

Obras de Apoio e Dicionários:

AMÂNCIO. M. (org.). **O Talmud**: excertos. São Paulo, Editora Iluminuras, 2000.

BUNIM, Irving (org.). **A Ética do Sinai**: ensinamentos dos sábios do Talmud. São Paulo: SEFER, 2001.

BACHER; LAUTERBACH, 2002-2011. **Midrash Tanhuma**. In: JEWISH ENCYCLOPEDIA, 12 volumes originally published. West Conshohocken, 2002-2011. Disponível em: <www.jewishencyclopedia.com/articles/9211-karaites-and-karaism>. Acesso em: 23 Dez. 2015.

DICIONÁRIO HEBRAICO. Desenvolvido por Malach Mhashamaim. Disponível em: <<http://www.hebraico.pro.br/dicionario/qdrsdic.asp>>. Acesso em: 20 Fev. 2017.

IUSIM, H. **Uma Visão Panorâmica da História do Judaísmo Clássico**: em Perguntas e Respostas. Rio de Janeiro: Biblos, 1965.

KOHLER, K.; HARKAVY, A. **Karaites and Karaism**. In: JEWISH ENCYCLOPEDIA, 12 volumes originally published. West Conshohocken, 2002-2011. Disponível em: <www.jewishencyclopedia.com/articles/9211-karaites-and-karaism>. Acesso em: 23 Dez. 2015.

MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**: Tomo III (E-J). Tradução de Maria Stela Gonçalves, et al. São Paulo: Loyola, 2001, p.1519.

ROMANO, D. **O que é o Talmud?** Tradução de Henrique Iusim. Rio de Janeiro: Monte Scopus, 1961. Disponível em: <<http://www.colecao.judaismo.tryte.com.br/livro9.htm>>. Acessado em: 23 de Dez. 2015.

THE KARAITE KORNER. What is Karaism? 1998-2007. Disponível em: <www.karaite-korner.org/main.shtml>. Acesso em: 23 Dez. 2015.

Bibliografia Geral

ALVES, R. **Gramática do Hebraico Clássico e Moderno**. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

AGUENA, A. S. O Governo De Deus No Pensamento Maimonidiano: A Existência De Um Criador Único E Incorpóreo Na Manutenção Do Universo. **Revista Pandora**, n.43, Jun., 2012. Disponível em:<http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/arabe/anita_governo.pdf>. Acesso em: 11 Jan. 2017.

BERTI, E. **Novos Estudos Aristotélicos II: física, antropologia e metafísica**. São Paulo: Loyola, 2011.

CAVALEIRO DE MACEDO, C. A Contribuição da experiência Sefaradi Medieval em Al-Andalus para a convivência Intercultural e Inter-religiosa. **Revista Mackenzie Educação, Arte e História da Cultura**, ano 3/4, n. 3/4, 2003/2004, p. 13-21.

_____. Um Órfão na Ilha Deserta: a crítica de Maimônides a Aristóteles quanto à eternidade do mundo. **Revista Pandora**, n.13, Dez., 2009. Disponível em:<http://revistapandorabrasil.com/revista_pandora/aristoteles/cecilia_maimonide.htm>. Acesso em: 11 dez. 2016.

_____. A Filosofia Judaica em Árabe. **Poliética**. São Paulo, v. 3, n. 2, 2015, p. 113-144. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/PoliEtica/issue/view/1534>>. Acesso em: 10 Fev. 2017.

_____. **Metafísica, Mística e Linguagem na Obra de Schlomo Ibn Gabirol (Avicébron): uma abordagem bergsoniana**. 2006. 475 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2006.

COBRY, I. **Vocabulário Grego de Filosofia**. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

COHEN, H. **Ethics of Maimonides**. Translated with commentary by Almut Sh. Bruckstein. Madison: The University of Wisconsin Press, 2004.

CRAIG, W. L. Maimonides' Proofs of the Existence of God. in **Maimonides: A Collection of Critical Essays**, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press. Notre Dame, 1998, p. 122-147.

DE LIBERA, A. **A Filosofia Medieval**. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário & Ivone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

DONINELLI, Antonella, "La tradizione semitico-latina del De generatione et corruptione di Aristotele e la sua ricezione nell'Occidente Medievale". In: DE BONI, L. A, PICH, R. H. **A recepção do pensamento Greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

ÉVORA, F. R. R. Natureza e Movimento: um estudo da física e da cosmologia aristotélicas. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2005, p. 127-170.

FOX, M. **Interpreting Maimônides**: studies in methodology, metaphysics and moral philosophy. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1990.

GUINSBURG, J. **Do Estudo e da Oração**: súmula do pensamento judeu. São Paulo: Perspectiva, 1968.

GINSBERG, L. **The Legends Of The Jews**. Filadélfia: The Jewish Publication Society of America, 1913.

GUTTMANN, J. **Filosofia do Judaísmo**: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HESCHEL, A. J. **Maimonides**. Tradução para o Espanhol por José Manuel Álvarez Flórez. Barcelona: Muchnik Editores, 1984.

ISKANDAR, J. I. Avicena (Ibn Sina) Entre A Filosofia E A Religião. A Filosofia Judaica em Árabe. **Poliética**. São Paulo, v. 3, n. 2, 2015, pp. 99-112. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/PoliEtica/issue/view/1534>>. Acesso em: 10 Fev. 2017.

JACOBS, J.; BROYDÉ, I.; LAUTERBACH, J. Z.; **Executive Committee of the Editorial Board**. Moshé ben Maimon. In: JEWISH ENCYCLOPEDIA, 12 volumes originally published. Disponível em: <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11124-moses-ben-maimon>>. Acesso em: 01, Fev. 2017.

KREISEL, H. Moses Maimonides. In: **History of Jewish Philosophy**, org. Daniel H. Frank & Oliver Leaman, London & New York: Routledge, 1997.

LEONE, A. A Ideia de Infinito Em Hasdai Crescas Tecida a Partir da Crítica às Proposições de Maimônides. In: CAVALEIRO DE MACEDO, C. C.; SAVIAN FILHO, J. **Filosofia Judaica em Diálogo**. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016.

_____. A Mística Judaica Refletida na Obra de Heschel. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, v. 10, n. 1 e 2, 2007, p.61-80. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/issue/view/66/showToc>>. Acesso em: 22 Jun. 2015.

MARTINS, L. A. I. C. P.; SILVA, P. J. C.; MUTARELLI, S. R. K. A teoria dos temperamentos: do corpus hippocraticum ao século XIX. **Memorandum**, 2014, p.9-24.

NAHAISSI, G. Maimônides: Vida e Obra. In: MAIMÔNIDES, M. **Os 613 Mandamentos**. Tradução e Comentários: Giuseppe Nahaissi. São Paulo: Nova Estella, 1990.

PEREIRA, R. H. S. A teoria das dez inteligências na filosofia árabe, Hypnos. **Revista do Centro de Estudos da Antiguidade**, Ano 2, n. 3, 1997, pp. 74-80.

_____. A teoria das dez inteligências na filosofia árabe, *Hypnos. Revista Kriterion*, v.56, n.131, Belo Horizonte, Jan./June, 2015.

PINTO, S. **Maimônides, O Mestre: uma pedagogia para o século XXI**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

RABINOWITZ, L. Cosmology. In: SKOLNIK, F.; BERENBAUM, M. **Encyclopaedia Judaica**. Nova York: Thomson Gale, v. 5, 2ª Ed., 2007.

REALE, G; ANTISERI, D. **História da Filosofia: antiguidade e idade média**. São Paulo: Paulus, v. 1, 3ª Ed., 1990.

ROSENFELD, D. L. Razão e Fé em Maimônides. **Revista do Instituto Cultural Judaico March Chacall**, v. 6, n. 2, (jul-dez), 2014, p. 11-30. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/webmosaica/article/viewFile/53251/32920>>. Acesso em: 22 Jan. 2017.

RUBIO, C. G. **La Angeología en la Literatura Rabínica y Sefardí**. Barcelona: Ameller Ediciones, 1977.

RODRÍGUEZ, C. V. La Ética de Maimônides. In: CANTÓN ALONSO, J. L. (org.) **Maimónides y el Pensamiento Medieval: VIII centenario de la muerte de Maimónides: actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval**. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2007, p. 101-110.

SABAN, M. J. **Rambam: El Génio de Maimónides**. Buenos Aires: Palinur, 2008.

SEESKIN, K. Metaphysics and Its Transcendence. In: **The Cambridge Companion To Maimonides**, org. Keneth Seeskin, Cambridge Collections Online, Cambridge University Press, 2006, p. 82-104.

_____. **Maimonides On Origin of the World**. Cambridge Collections Online, Cambridge University Press, 2005.

VERZA, T. M. **A Doutrina dos Atributos Divinos no Guia dos Perplexos de Maimônides**. Coleção Filosofia 90. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.