

Razão e fé em Maimônides¹

Reason and faith in Maimonides

DENIS LERRER ROSENFELD

Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

RESUMO este artigo visa a analisar a relação entre razão e fé na obra de Maimônides. Apresentamos, como casos paradigmáticos para essa análise, dois problemas filosóficos que recebem do filósofo/teólogo um tratamento à luz da filosofia aristotélica, a saber, o problema dos distintos modos de transmissão da tradição judaica e o problema da eternidade do mundo. O primeiro problema é caracterizado pela dificuldade de manter uma uniformidade na transmissão dos preceitos do judaísmo sem com isso eliminar um traço fundamental dessa transmissão, a oralidade. Essa tensão entre os modos de preservação da tradição rabínica se mostra na tensão entre a finitude humana e o conteúdo sagrado das escrituras e sua origem na natureza divina. Tal dificuldade implica a necessidade da utilização de uma linguagem constituída de metáforas, alegorias e homônimas para comunicar aos homens as ideias presentes na *Torá*. Maimônides ocupa-se dessa questão em sua obra filosófica *O Guia dos Perplexos*, procedendo a uma análise das expressões utilizadas para fazer referência a Deus. O segundo problema consiste em compatibilizar a ideia aristotélica da eternidade do mundo, segundo a qual o mundo não tem início ou fim, com a ideia da criação do mundo. Com base no tratamento oferecido pelo filósofo aos dois problemas, apontamos para uma concepção de razão como ferramenta para compreensão do objeto da fé, de modo que se constata uma subordinação da primeira à segunda mesmo quando a razão opera no âmbito da investigação filosófica, atividade racional por excelência.

PALAVRAS-CHAVE razão; Fé; *Torá*; Criação; Eternidade; Maimônides; Aristóteles.

ABSTRACT this paper analyzes the relation between reason and faith in Maimonides. Our analysis is builded upon the standpoint of two philosophical questions that receive from the philosopher/theologian Maimonides a treatment based on the philosophy of Aristotle, namely, the question concerning different ways of conveying Jewish tradition and the question concerning the eternity of the world. The first question consists in how to keep uniformity in the transmission of the commandments of Judaism without eliminating an essential feature of such a transmission, its orality. This tension between modes of preservation of the rabbinic tradition shows itself in the tension between human finitude and the sacred content of the scriptures and its source in divine nature. Such a difficulty invokes the necessity of using a language composed by metaphors, allegories and homonymous terms in order to communicate the ideas contained in the Torah. Maimonides gives an account of that question in his philosophical work, *The Guide for the Perplexed*, by analyzing expressions employed to refer to God. The second question is how to conciliate the Aristotelian idea of the eternity of the world, according to which the world has neither a beginning nor an end, with the idea of Creation. Based on the treatment presented by the philosopher to both questions, we indicate a conception of reason as a tool for the comprehension of the faith's object, leading to the conclusion that there is a subordination of the latter to the former even in a philosophical context, the context of essentially rational activity.

KEYWORDS reason; Faith; Torah; Creation; Eternity; Maimonides; Aristotle.

O GUIA DOS PERPLEXOS, NO QUE HOJE CHAMARÍAMOS DE SEU “ESTILO”, É ESCRITO sob a forma de um diálogo, de uma exortação, de uma orientação a um jovem chamado José, discípulo² de Maimônides. José era um estudioso, extremamente inquieto e curioso, por quem nosso filósofo nutria um grande apreço. Não se tratava de um indivíduo qualquer, mas de alguém que preenchia as condições de elevação às mais altas questões religiosas e filosóficas.

Ademais, apesar das aparências, não convém identificar esse aparente diálogo com o estilo platoniano de escrever, embora esse fosse do conhecimento de Maimônides. A razão é propriamente religiosa e política, isto é, José representa o judeu da Diáspora (STRAUSS, 1988, p.49), um judeu que “erra” pelo mundo, devendo, na diversidade histórica, preservar o culto ao Deus único e a observância dos seus mandamentos.

O estilo do *Guia* obedece, ainda, a uma segunda ordem de razões. Ele é o que melhor corresponde à prática da tradição oral, com o rabino ensinando aos seus discípulos, introduzindo-os no trabalho da interpretação e, neste sentido, “conversando” com eles. O *Guia* não é um “livro” que se caracterize pelo discurso, pela ordem das deduções na acepção clássica do termo. Não que deduções não se encontrem no coração deste texto, o que não seria plausível na perspectiva de um grande estudioso e conhecedor de Aristóteles (HADDAD, 2003; NAJMANOVICH, 2006).

A questão é outra, por residir em um esforço de preservação da forma da tradição oral, que permanece objeto de máximo respeito. A preservação, por assim dizer, escrita da tradição oral deveria, no entender de Maimônides, conservar o seu “estilo”. Ou ainda, a tradição oral é mantida sob a forma da discussão, do diálogo e da utilização das analogias, das parábolas, das metáforas e das homônimas presentes na *Torá* e nas correntes na transmissão rabínica do *Talmud*. São perguntas que se abrem a novas perguntas, portas que se abrem em uma sucessão infinita.

Os perplexos, os errantes

Le Guide des égarés é o guia dos perdidos, dos que perderam o caminho (MAIMÔNIDES, 1979, p.11).³ A tradução francesa tem a virtude de apresentar o

que bem pode significar estar perdido, errando pelo mundo, onde o judeu se indaga sobre qual é o caminho a ser seguido. O judeu “erra” no sentido de “errante”, porém também erra por afastar-se da verdade, uma verdade que não consegue apreender bem, afligido que está pelos problemas do exílio.

Não podemos esquecer que a vida do “Galut”, da Diáspora, consiste em uma vida em que as referências tendem a se enfraquecer, na medida em que os judeus deparam com outras culturas, línguas e povos, que tanto podem atraí-los como rechaçá-los. Em todo caso, a vida do “Galut” é também vivida como submetida a perseguições, que são, por outro lado, entendidas como punições divinas, castigos merecidos por pecados cometidos. Tudo entra em uma rede simbólica, todo evento possui significado, por mais estranho e, até mesmo, injusto que possa parecer.

Assim, emerge a questão pode ser articulada a partir da seguinte pergunta: qual é o caminho? O caminho de judeus errantes, que necessitam ser direcionados para a boa via, a boa estrada de ser judeu, seguindo os mandamentos, na dispersão rabínica de suas diferentes interpretações. Cabe lembrar aqui que a tradição rabínica é uma tradição oral, que se multiplica segundo as diferentes comunidades judaicas dispersas pelo mundo. Pode, inclusive, acontecer que, em dado momento, essa tradição se enfraqueça (HESCHEL, 1982, p.67).⁴ Nessas circunstâncias, quais seriam as condições de transmissão da rica tradição rabínica? E se enfraquece, mesmo, graças a rabinos que não conseguem, adequadamente, com sabedoria, veicular toda essa tradição. Portanto, para Maimônides, coloca-se a questão da necessidade de um texto de referência, que permita recolher, coletar toda essa imensa tradição cultural e religiosa, texto base no qual distintas interpretações possam se apoiar. Trata-se de uma “coleta”, cujo objetivo essencial reside na preservação do judaísmo.

Eis, portanto, o problema com o qual Maimônides se defronta. Contudo, no judaísmo de então, preservar o judaísmo pela escritura era algo “proibido”, devendo valer estritamente a tradição oral. Ele, homem piedoso e religioso, atento à observância dos mandamentos, deveria, assim, não transgredir essa mesma tradição à qual estava vinculado e, principalmente, subordinado.⁵ O paradoxo é, aqui, extremamente significativo. Na verdade, Maimônides vai infringir um mandamento divino para preservá-lo. No dizer de Leo Strauss: “somente a necessidade de salvar a lei pode ter feito com que ele rompa com ela”. (STRAUSS, 1988, p.49)

Nesta perspectiva, cabem duas observações a respeito do caráter próprio da obra de Maimônides. Primeira: a *Mishná Torá* (Repetição da Lei) é uma coleta de toda a tradição rabínica, com a apresentação rigorosa e completa de todos os mandamentos, via uma discussão com os mais sábios dentre os rabinos. Neste sentido, pode-se dizer que esse livro é um estudo legalista da lei, atento a ela, voltado a como o homem judeu deve se comportar. Não convém esquecer que o judaísmo é uma religião que estabelece uma série de restrições (culinárias, sexuais e outras), visando à elevação moral do crente, que, assim, se eleva a Deus. O judaísmo, sob essa ótica, pode ser considerado uma religião da moral e, na visão aristotélica de Maimônides, uma religião da razão.

Segunda: *O Guia dos Perplexos*, por sua vez, é um livro filosófico neste sentido, concernente às razões da crença. Não se trata de um livro voltado para o judeu em geral, preocupado em seguir os mandamentos. Trata-se, isto sim, de uma obra cujo objetivo consiste em levar o judeu para o interior de sua fé, explorando as suas razões de ser. Strauss observa que o propósito central do livro reside no que o homem deve pensar e crer. Contudo, convém observar que a exploração racional da fé, ao

adentrar-se em sua interioridade, ao aventurar-se em suas riquezas, compreendendo novos significados, dando sentido ao mundo no qual o homem está inserido, não implica um questionamento dessa mesma fé à maneira de um cético que tudo questiona. O questionamento possui limites. Ou seja, a filosofia opera no interior da fé. Se assim não fosse, estaria abandonando, na visão de Maimônides, o seu próprio fundamento. Inclusive, poder-se-ia dizer que Maimônides é um filósofo que não aceita os pressupostos da própria filosofia, na medida em que ela tende a não reconhecer limites, senão os que ela mesma se dá.

O Guia dos Perplexos é dedicado à revelação dos “Segredos da *Torá*”. Qual é, porém, o tipo de linguagem utilizado por esse livro? Como se dá a revelação de Deus? Qual é a linguagem por ele empregada? Maimônides é claro a respeito: “a Escritura se exprimiu na linguagem dos homens” (MAIMÔNIDES, 1979, p.61). Note-se que Deus se expressa na “linguagem dos homens”, voltando-se para um público específico, não afeito, digamos, a conceitos abstratos, nem a uma linguagem racional mais elaborada. Estamos, não esqueçamos, nos primórdios da civilização, em um empreendimento único de introdução do Deus monoteísta, com todos os seus mandamentos religiosos e morais. Trata-se do caminho de elevação do homem, começando pelo homem judeu, esse povo escolhido. Ou seja, a *Torá* deve falar em uma linguagem que seja acessível e inteligível ao vulgo – no caso, a uma tribo de escravos.

Há dois problemas distintos envolvidos: o das relações entre o finito e o infinito e o da transmissão da mensagem divina a pessoas formadas em uma mentalidade servil.

A questão da finitude pode ser colocada da seguinte maneira: como pode um ser finito, limitado, acostumado à percepção sensível e às suas ima-

gens e limitações, ter acesso a um ser infinito, que escapa de todas as categorias usuais da razão? Ou seja, como pode um ser imperfeito e desejante, propenso à transgressão de qualquer regra, ávido de seu prazer, renunciar a essa sua dimensão e elevar-se à compreensão espiritual de um ser que se caracteriza pela suma perfeição? Ou ainda, como pode um ser finito, destinado à morte e ao desaparecimento, alçar-se à compreensão e à inteligibilidade de um ser imortal? Como pode um ser afeito à existência empírica e transitória vir a conceitualizar um ser que se caracteriza por outra forma de existência, a existência necessária e não empírica?

Vejamos o seguinte problema para melhor explicitarmos o que está em questão: se eu disser de uma pessoa conhecida e próxima, por exemplo, João ou Maria, Moisés ou Raquel, que ela existe, a reação mais imediata pode ser a de um questionamento sobre o sentido da própria pergunta. No caso de pessoas conhecidas, a existência está subentendida, dada, sendo essa uma condição para que eu possa falar dessa mesma pessoa. Ou seja, dada a sua existência, posso fazer uma descrição física da pessoa (sexo, cor, estatura, idade, etc.), uma descrição de sua vida (família, profissão, patrimônio, amigos, etc.) e uma descrição moral (qualidades, virtudes, religiosidade, etc.). Em todas essas descrições, estarei pressupondo que João, Maria, Moisés ou Raquel existem, não cabendo nenhuma questão preliminar sobre essa forma de existência. Trata-se, ainda, de uma substância dada que funciona como pressuposto de qualquer atribuição e predicação.

Já no caso de Deus, a questão é completamente distinta. Há toda uma tradição filosófica de provas da existência de Deus, pois a forma mediante a qual Deus é dado é totalmente distinta daquela de João, Maria, Moisés ou Raquel. Deus não é dado na percepção empírica, ela não funciona à maneira de uma substância que é a base da atribuição. Alguns

podem, até mesmo, acreditar ou não acreditar na existência de Deus, o que equivale a dizer que não acreditam em outra forma de existência para além da empírica. Logo, a expressão “Deus existe” é totalmente diferente de “João existe”. Ou seja, o conceito de existência é completamente diferente.

A questão central, conseqüentemente, consistirá no tipo de relação entre essas duas distintas formas de existência, questão esta vivida agudamente por um ser finito, imerso na existência empírica e em suas formas de percepção e conceitualização. Eis por que a *Torá* utiliza expressões relativas ao “corpo”, à “corporeidade”, pois elas são acessíveis aos homens, que só tendem a compreender a existência vinculando-a ao corpo. Para dizer que Deus existe, metaforicamente foram utilizadas expressões sensíveis, oriundas da percepção empírica de um ser mortal e finito. Ou ainda, a linguagem dos homens ou a imaginação popular.

A questão da linguagem, vista na perspectiva do vulgo, já é de tipo diferente, embora possa aparecer no mesmo texto da *Torá*. A linguagem de Deus na *Torá* é adaptada, como assinalado, a uma tribo de escravos, formados, se é que esta expressão é conveniente, na mentalidade da servidão, da satisfação dos desejos carnis e da sobrevivência física. A questão que se coloca a Deus consiste, precisamente, em utilizar uma linguagem que seja compreensível e possa vir a ser acatada por esse povo. Como pode Deus revelar-se a um povo escravo e inculto, acostumado à idolatria e aos sacrifícios? Como pode Deus estabelecer mandamentos severos a um povo habituado à transgressão e à rebelião? Aliás, toda a narrativa da *Torá* é constituída por mandamentos e suas transgressões, por normas de origem divina que são sistematicamente desrespeitadas. Como pode Deus impor-se a um povo rebelde e pecador? Deus está sempre chamando esses pecadores e perversos a voltarem ao seu caminho reto, o do Ser único.

Peguemos a seguinte passagem do *Êxodo* 6:29-30: “... e o eterno falou a Moisés, dizendo: ‘Eu sou o Eterno! Fala ao Faraó, o rei do Egito, tudo o que Eu te digo’. E Moisés disse diante do Eterno: Eis que tenho dificuldade de fala, e como o Faraó me escutará?”. Moisés questiona a Deus como poderá ele falar a esse povo escravo, eis que ele não seria dotado de um uso adequado da fala. Frequentemente, ele como que balbucia, o que fez com que certa tradição rabínica viesse a considerá-lo como “gago”. Ou seja, Moisés não saberia falar direito, não sendo o enviado adequado de Deus para preencher a missão que lhe foi designada.

Contudo, poderíamos suscitar a questão: talvez não se trata aqui de um problema físico de fala, de língua mesmo, mas de um problema de linguagem, a saber, o do tipo de linguagem que poderia ser utilizado para convencer um povo escravo. “E vos levarei à terra, pela qual levantei Minha mão para dá-la a Abraão, a Isaac e a Jacó, e darei a vós por herança – Eu, o Eterno. E Moisés falou assim aos filhos de Israel; mas não escutaram a Moisés por causa da angústia do espírito e pela dura servidão” (*Êxodo* 6:8-9). Como pode Moisés ser compreendido? Não será ele simplesmente repudiado por dizer coisas que ninguém pode compreender? Não poderia ele ser considerado um “louco” ou um “insensato”, alguém que diz coisas incompreensíveis?

A tarefa que se coloca diante de Moisés é enorme. Trata-se de uma tarefa propriamente sobre-humana, que só poderia ser empreendida por um homem excepcional, dotado de uma capacidade única de linguagem. Não é casual que Moisés seja considerado não apenas o primeiro dos profetas, porém o maior dentre eles. O problema com o qual ele se confronta é o seguinte: como pode ele transmitir a revelação, o aparecimento de um ser cuja existência foge de quaisquer parâmetros da normalidade humana, a pessoa imersas e captura-

das pela percepção cotidiana de uma vida de desejos, sobrevivência, idolatria e sacrifícios? Como pode a sua linguagem revelada ser captada – e compreendida – por pessoas completamente ignorantes de seu significado? O problema de Moisés consiste, preliminarmente, em criar uma comunidade de linguagem cujos termos são: um ser único e transcendente, um mensageiro (Moisés que, embora excepcional, é finito e pertencente a essa mesma época) e um povo de escravos. A *Torá* deverá adequar-se a essas condições.

Eis por que Maimônides pode dizer que *O Guia dos Perplexos*, dos perdidos, dos errantes, é dedicado à revelação dos “Segredos da *Torá*”. Ela está escrita em uma linguagem que a torne acessível a um povo inculto e escravo, acostumado à linguagem da finitude e imerso nos problemas mais cotidianos do desejo e da sobrevivência. Neste sentido, o significado da *Torá*, os seus segredos, escondem-se em parábolas, metáforas, alegorias, homônimas e outras expressões semelhantes. A *Torá* exige de seu leitor e comentador todo um trabalho de interpretação. Neste sentido, a obra de Maimônides é, não apenas no sentido corriqueiro do termo, um trabalho de interpretação, mas também um trabalho de filosofia da linguagem, atento às significações múltiplas das palavras e expressões, perscrutando as suas acepções mais variadas, em busca de camadas mais profundas de interpretação. Maimônides recupera aqui, basicamente, o *Organon* de Aristóteles (a propósito das homônimas), colocando-se como um precursor da *Crítica da Razão Pura* de Kant (a propósito das anfibologias e antinomias da razão pura).

A interpretação

Segundo Maimônides, o *Guia dos Perplexos* tem, como propósito,

(...) explicar o sentido de certos nomes que se encontram nos livros proféticos. Dentre esses nomes, há os que são homônimos, mas que os ignorantes tomam em um dos sentidos nos quais a homonímia é empregada; outros são metafóricos e são tomados no sentido primitivo do qual foi tomada emprestada a metáfora; outros, enfim, são anfibológicos, de tal maneira que se ora se crê que são empregados como nomes apelativos, ora são tidos por homônimos. (MAIMÔNIDES, 1979, p.11)

Logo, o trabalho de interpretação bíblica destas expressões que se prestam a múltiplos usos e significados consiste no seu desvelamento racional, sem, no entanto, entender esse trabalho como uma espécie de penetração na essência da Deus, que permanece para além de qualquer acesso racional. Não se pode entender o trabalho de interpretação como o da exaustão de um texto que, assim, se revelaria totalmente. Deus permanece sempre, e para todo o sempre, além de toda interpretação, fornecendo-lhe apenas a sua base mediante a *Torá* e sua linguagem específica. Deus se situa para além de qualquer uso possível da razão. A verdade é, neste sentido, simultaneamente revelada e ocultada.

Maimônides adverte de que as explicações oferecidas pelo *Guia dos Perplexos* não são dirigidas ao “vulgo”, ou seja, ao homem de pouco conhecimento, que tende a absorver acriticamente tudo o que lhe é oferecido ou que lhe possa aparecer como verossímil. A verdade, mais ainda a revelada, se distingue essencialmente da verossimilhança, sendo de gênero totalmente distinto. Interpretação não significa a expressão de qualquer opinião. Não devemos ter simples opinião sobre a verdade, nem, muito menos, sobre a verdade revelada. A interpretação exige todo um longo trabalho (os rabinos diriam o trabalho de toda uma vida) de estudo da *Torá* e de sua tradição, partindo do pressuposto de que ela

é, em si, inesgotável. A *Torá* é dirigida aos que estudam, aos que se dedicam à sua compreensão, não podendo ser identificada ao costume atual, segundo o qual cada um se acha no direito de expressar a sua opinião como se esta fosse uma questão de verdade. Isto é, as interpretações não podem ser vulgarizadas. O estudo é uma necessidade imperiosa, condição necessária de qualquer interpretação.

O estilo dos profetas é particularmente afeito à interpretação. A sua linguagem, com imagens criativas e intuição fulgurante, situa-se no terreno próprio da imaginação. Ela se destina a um público de pecadores, de transgressores, que deveriam compreender a mensagem divina. Ou seja, o discurso profético está destinado ao vulgo, que deve, através das imagens veiculadas, alçar-se ao entendimento do divino, tendo como contrapartida necessária a correção do seu comportamento. A mensagem divina tem, como propósito prático, a mudança de um povo transgressor. Deve, portanto, utilizar uma linguagem acessível a esse “público determinado”, imerso não apenas na finitude, mas no pecado.

A linguagem profética se presta particularmente à interpretação racional, capaz de expor a vinculação entre as imagens e expressões desse discurso e uma forma de manifestação do absoluto, de Deus. Ou seja, a linguagem profética se caracteriza pelo uso sistemático de metáforas, de expressões ambíguas, que as tornem inteligíveis a um povo imerso no desejo e na transgressão. Ela exige, por assim dizer, o trabalho da razão. Ou no dizer de Maimônides: “Deve-se saber que a chave para compreender tudo o que os profetas disseram e para conhecê-los em toda a sua realidade consiste em compreender as alegorias e os seus sentidos e delas saber interpretar as palavras” (MAIMÔNIDES, 1979, pp.16-17).

A metáfora e a alegoria, situadas na esfera da imaginação, mesmo de uma imaginação popular, são a base de desenvolvimento do trabalho racio-

nal. Não esqueçamos tampouco que os profetas, apesar de se alçarem à posição de receptáculos da mensagem divina, são homens de seu tempo, na posse de uma linguagem própria, datada naquelas comunidades determinadas, dirigida a homens que se comunicam nestes termos e expressões. “Saiba também que cada profeta tem uma linguagem que lhe é própria, que é, de alguma maneira, a língua (particular) deste personagem; é da mesma maneira que a revelação, que lhe é pessoal, e o faz falar a aquele que pode compreendê-lo”. (MAIMÔNIDES, 1979, p.331)

Os profetas são uma invenção única do judaísmo, que enseja, ademais, a necessidade da interpretação, do uso da razão. Este uso racional, contudo, não pode alterar as premissas da revelação que se colocam como a sua fronteira intransponível. Eis o seu limite, circunscrito pelo universo da fé, no interior do qual a razão se move. Note-se, ainda, que os profetas, embora indivíduos excepcionais em um dado momento de suas vidas, são pessoas normais, podendo o seu comportamento posterior inclusive contradizer as profecias das quais foram veículos. Podem, até mesmo, não ser objetos especiais de consideração posteriormente.

Profetas podem perder a sua veia profética. Alcançaram uma intuição fulgurante, subiram ao cume do conhecimento, atingindo o seu mais alto nível, foram iluminados e, neste momento único, defrontaram-se com o problema da comunicação do conhecimento assim adquirido. Defrontaram-se com o problema de transmitir a mensagem do Absoluto a indivíduos imersos na cotidianidade, nos prazeres do corpo e no afastamento dos mandamentos individuais. Depois, voltaram à “normalidade”, com todas as fraquezas humanas.

Com efeito, do mesmo modo que o profeta não profetisa durante toda a sua vida, sem interrup-

ção, e que, pelo contrário, após ter profetizado em um momento, a inspiração profética o abandona em outros, do mesmo modo pode ocorrer que ele profetize, em um momento, sob a forma de um grau superior e, posteriormente, em outro momento, ele profetize sob a forma de um grau inferior ao primeiro. (MAIMÔNIDES, 1979, p.390)

Pode, até mesmo, ocorrer que ele alcance esse grau superior uma só vez em sua vida, não mais voltando a profetizar. Deus teria, no caso, desejado que somente uma vez essa mensagem fosse transmitida na linguagem deste homem determinado, naquele contexto determinado.⁶

A linguagem bíblica, portanto, não pode ser tomada literalmente. Ela é imaginativa, voltada para um povo que, continuamente, deve alçar-se ao conhecimento e à crença do Deus único. Povo este acostumado, como todo ser mortal, às imagens da percepção, da representação, imerso que está no empírico, na finitude e, inclusive, no abandono do Absoluto e de seus mandamentos. O uso da razão torna-se aqui essencial, pois só ele pode depurar a linguagem popular de sua necessária incorreção, inscrita que está na imaginação e nas suas formas metafóricas e alegóricas. Maimônides analisa vários desses casos. Vejamos alguns exemplos.

A palavra imagem (*tcélem*) (MAIMÔNIDES, 1979, p.29), utilizada por referência a Deus, é uma palavra que deve ser objeto de interpretação cuidadosa, pois ela é manifestamente voltada para objetos corpóreos. Normalmente, nós a utilizamos a propósito de objetos determinados, dados empiricamente e acessíveis, neste sentido, à percepção. Logo, a precaução deve ser a tônica quando de sua utilização homônima para designar formas de comunicação de Deus com o homem, formas de apresentação da revelação. Ou seja, a revelação emprega formas de linguagem que estão ancoradas na

percepção empírica. São, neste sentido, apropriadas para a comunicação com seres corpóreos, empíricos, perceptivos, representativos, porém, por outro lado, inapropriadas para a apresentação de uma linguagem divina, abstrata, universal e incomensurável em relação à finitude.

A questão é aqui de monta, pois toda a cautela é pouca em relação às formas de representação corpórea de Deus. A percepção empírica é, por assim dizer, apenas uma ponte que permite a passagem para outras formas de percepção, a percepção intelectual, que nos dá acesso a outra forma de existência, em tudo diferente da existência temporal, corpórea, transitória e finita. Maimônides (MAIMÔNIDES, 1979, p.84) é particularmente atento a esse problema filosófico, pois não se pode falar da existência de Deus como se fala da existência de homens ou corpos determinados. Uma palavra utilizada para a percepção do finito é totalmente inadequada para o conhecimento do Absoluto. A sua significação é completamente distinta. A existência de Deus é simplesmente homônima em relação a outras formas de existência. A palavra existência significa duas coisas distintas, mesmo, radicalmente distintas. (MAIMÔNIDES, 1979, p.84)⁷

Maimônides recorre frequentemente à autoridade de Onkelos, também chamado “targum Onkelos” ou “Onkelos, o prosélito”.⁸ Em suas palavras: “Onkelos, o prosélito, que dominava perfeitamente as línguas hebraica e siríaca, fez todos os esforços para descartar a corporificação (de Deus); de modo que, todas as vezes em que a Escritura se serve (falando de Deus) de um epíteto podendo conduzir à corporeidade, ele a interpreta segundo seu (verdadeiro) sentido”. (MAIMÔNIDES, 1979, p.63; p.258)

Onkelos era um nobre romano, sobrinho de Adriano,⁹ que se converteu ao judaísmo, tornando-se um homem piedoso, tendo se mudado para a Palestina. Ele fez uma tradução da *Torá* para o ara-

maico, com o objetivo de que o texto bíblico pudesse ser acessível aos judeus que, voltando da Babilônia, já não conheciam o hebraico. Sua tradução ganhou o reconhecimento rabínico, tendo sido, durante muitos séculos, utilizada nas sinagogas, junto ao texto original hebraico. Ou seja, trata-se não apenas de uma tradução sumamente fiel, mas de profundo significado espiritual, voltada, precisamente, para o conhecimento do Absoluto.

Ora, é isto precisamente que exerce uma profunda sedução sobre Maimônides. Seria, inclusive, tentador dizer que a tradução de Onkelos, na visão de Maimônides, veicula, na versão de certos termos e expressões, uma compreensão propriamente filosófica. Ou seja, ela esvazia determinadas expressões de seu conteúdo corpóreo, empírico, em proveito de seu significado mais abstrato, enquanto forma de melhor expressão da linguagem divina. (COHEN, 1995, p.160)¹⁰ O corpóreo, por exemplo, de teor eminentemente finito, empírico e limitado, é substituído por outras formas mais apropriadas de veiculação da mensagem divina, infinita e absoluta. Poderíamos ainda dizer que, para Maimônides, Onkelos melhor verte o conteúdo racional, abstrato e filosófico da *Torá*.

O mesmo problema ocorre com o uso da palavra Demouth (semelhança), que não pode tampouco ser tomada literalmente. Se a *Torá* diz que o homem foi criado à semelhança de Deus, essa expressão, evidentemente, não pode ser tomada ao pé da letra, exigindo todo um trabalho de interpretação. Com efeito, como pode um ser incorpóreo criar à sua semelhança um ser corpóreo? Como pode um ser infinito criar à sua semelhança um ser finito, mortal? A contradição salta aos olhos. O uso da palavra semelhança procura somente vislumbrar, na perspectiva de seres finitos, o acesso a outra forma de existência.

A palavra Elohim (MAIMÔNIDES, 1979, p.31;

HALEVI, 2003), para nomear Deus, é outro exemplo da homonímia. Com efeito, 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. É visível a sua inadequação. O tipo de relação é completamente diferente. No entanto, o seu significado popular permite que povos dominados venham a ter outra percepção da relação de Deus com o mundo, mediante um emprego da linguagem que possibilite aos homens alçar-se a essa outra forma de existência e de sujeição.

Outro caso é o da expressão “Ver Deus” (MAIMÔNIDES, 1979, pp.36-39), utilizada no livro do *Êxodo* 24:11, para caracterizar a relação de Moisés com o Absoluto. Evidentemente, esse “ver” é somente uma utilização homônima ao ver corpóreo e finito. Moisés, mesmo sendo o primeiro e o mais eminente dos profetas, não possui a capacidade de “ver” Deus. “Vemos”, no sentido corriqueiro da palavra, objetos determinados, limitados, empíricos, dados espaço-temporalmente. O que sim pode ser visto, na perspectiva de Moisés, são as ações divinas, os feitos de Deus, que, tampouco, são objetos de uma percepção estritamente sensível. Ou melhor, “milagres” seriam ações divinas que se ofereceriam à “percepção”, porém, também aqui, estamos diante de dois significados da percepção, a

empírica “normal”, digamos, e a “empírico-religiosa”. O uso da percepção e da evidência, em ambos os casos, não é manifestamente o mesmo.

Ainda no *Êxodo*, Deus diz a Moisés que ele o “verá por trás” (MAIMÔNIDES, 1979, p.55), o que, para Maimônides, significa uma forma de ver as ações atribuídas a Deus. Isto é, Moisés não vê empiricamente Deus por trás; essa expressão, em seu significado literal, carece completamente de sentido. Reiteremos: não há um ver sensível, próprio da percepção no seu sentido usual, mas uma forma de percepção intelectual que, no caso de Moisés, é a da visão profética. O ver profético é de natureza radicalmente distinta do ver sensível. Deus pode ser objeto de conhecimento por intermédio de suas ações no mundo. Ou ainda, a percepção das ações de Deus são formas de conhecimento de seus próprios atributos, isto é, a sua forma de atuação no mundo (MAIMÔNIDES, 1979, p.125), podendo ser vista pelos crentes. Estaríamos diante do que poderíamos denominar de um conhecimento prático da existência de Deus por intermédio de suas ações.

Fackenheim (1973) coloca precisamente esse ponto com o intuito de assinalar que o judaísmo teria criado outra forma de evidência “empírica”, que se caracterizaria pelo testemunho de uma coletividade, que foi, posteriormente, transmitido via tradição.¹¹ Segundo ele, o judaísmo ofereceria uma visão da presença empírica de Deus no mundo mediante os eventos do Monte Sinai, que foram aceitos pela autoridade de seiscentos mil testemunhos, número muito elevado para poderem ser simplesmente atribuídos ao erro de alguns (MAIMÔNIDES, 2012, p.13). Ou seja, a experiência seria levada seriamente em consideração via uma verificação estabelecida pelo testemunho de muitos, testemunho este que seria, posteriormente, referendado por toda uma tradição talmúdica. A revelação no Monte Sinai e o subsequente périplo

dos judeus pelo deserto durante 40 anos, com o intuito de que fosse criada uma nova geração educada em uma mentalidade nova, obediente aos mandamentos divinos e não escrava, seria a manifestação de um evento coletivamente percebido, empiricamente constatável e que não se reduziria a uma percepção somente individual de Moisés, por mais elevada e intelectual que tenha sido.

As “nuvens” que acompanhariam Deus enquanto forma de sua presença, os alimentos que caem do céu e todo o restante seriam, na concepção, judaica, formas “empíricas” de experiência, na medida em que, precisamente, foram compartilhadas por pessoas que fizeram parte desta jornada. Da mesma maneira, coloca-se o fenômeno da travessia do Mar Vermelho, que se abre para os judeus em sua fuga, em sua liberação do Egito. Ora, tal fenômeno teria sido constatado não somente pelos judeus como pelos egípcios, que sofreram de suas consequências. Os exemplos do *Êxodo* são inúmeros. Ou seja, a “empíria” seria tal não apenas em uma interpretação religiosa, mas seria acessível a pessoas desta mesma época, de outras religiões, mediante formas de compartilhamento de uma mesma experiência.

Do mesmo modo, não se pode tomar sensivelmente, literalmente, expressões do tipo: “Deus passa diante do povo”; Deus fez passar “a sua majestade ou sua glória diante do povo”, etc. Trata-se, observa Maimônides (MAIMÔNIDES, 1979, pp.55-56), de metáforas que expressam a presença de Deus, embora essa presença deva ser entendida “espiritualmente”, não podendo ser confundida, conceitualmente, com uma presença empírica. Ou seja, não se trata de uma presença corpórea, pela simples razão de que Deus não tem corpo; logo, não possui nenhuma forma de movimento. Ora, corpo e movimento são expressões que só ganham inteligibilidade dentro de um contexto espaço-tempo-

ral. A presença de Deus, porém, é de outro tipo, não sendo essencialmente espaço-temporal. A metáfora é repleta de expressões empíricas; o seu significado, contudo, é conceitual, situado para além dos limites da temporalidade e da espacialidade.

O mesmo ocorre, acrescenta Maimônides (MAIMÔNIDES, 1979, p.89), com as palavras “e a minha face não será vista” (*Êxodo*, 33:23). O problema consiste em significar a presença de Deus, que não pode ser apreendida por intermédio do ver empírico. Deus tampouco teria uma “face” à maneira dos humanos, pois se trata de uma expressão aplicada a uma forma de presença do corpo. Acontece, contudo, que a “presença” do corpo não tem nada a ver com a presença Divina, cuja forma de acesso seria racional, conceitual, espiritual, e não corpórea. Deus se faz presente mediante outra forma de existência, necessária, eterna e conceitual, e não empírica, simplesmente possível, e transitória.

O uso da palavra “anjo” enquanto mensageiro é outro exemplo do mesmo tipo. O relato bíblico, em vários momentos, apresenta o “anjo” como sendo uma forma de enviado corpóreo, podendo veicular a imagem de um determinado indivíduo, encarregado desta missão em um contexto espaço-temporal (MAIMÔNIDES, 1979, p.259, p.262).¹² Qualquer leitura literal desse relato só poderá resultar em equívocos e, mais ainda, em afastamento do próprio significado da *Bíblia*. “Anjos” são “mensageiros”, “enviados de Deus”, que aparecem em sonhos e aparições que não podem, evidentemente, ser identificados ao aparecimento de corpos em movimento. Enquanto enviados de Deus, veiculam significados e mensagens cuja origem se situa em uma forma de existência conceitual e não empírica, enquanto, do ponto de vista do destinatário, do vulgo, do povo, surgem de uma forma aparentemente corpórea para facilitar a aceitação de certa mensagem. Trata-se de uma forma de acesso a

outra forma de existência e de suas consequências nas ações humanas, também consideradas, portanto, como obras de Deus.

A postura reverencial que os judeus dedicam ao *Shabat* é outra demonstração da importância da elevação da alma à existência espiritual. Esta teria como condição a consagração semanal à negação da existência empírica e cotidiana e sua substituição pela conceitual, divina. Os homens devem, um dia da semana, sair de suas preocupações cotidianas, das condições de sua vida finita, com o objetivo de ter acesso a uma outra forma de existência (HESCHEL, 2000). A linguagem da *Torá*, na narração do *Gênesis*, é também explicitamente humana, pois ali é dito que Deus “descansou” no sétimo dia da Criação. Como assim, Deus “descansou”? Deus “cansa”? “Ora: se Deus cansasse, ele não seria Deus!” O cansaço é uma condição de seres finitos e mortais, uma debilidade, uma fraqueza que não pode, evidentemente, ser atribuída a Deus. Trata-se de uma linguagem metafórica (MAIMÔNIDES, 1979, p.160), apropriada a tribos existentes 4.000 anos antes do calendário cristão. Deus transmitiu ao homem a prescrição de observar o *Shabat* como seu dia de repouso, de ascensão a outra forma de existência, e não evidentemente a si mesmo, o que seria totalmente inapropriado para uma existência absoluta.

Razão e fé

O pressuposto do pensamento de Maimônides consiste na origem divina da *Torá*, ponto sobre o qual não paira a menor dúvida. A leitura de toda a *Torá* deve ser feita a partir do reconhecimento preliminar de que, nela, Deus fala aos homens e, em particular, aos hebreus, mesmo em seus silêncios, omissões e aparentes contradições. Sua mensagem, como vimos, está constituída por uma comunida-

de de linguagem que tem, em uma ponta, uma origem divina baseada em uma forma necessária e não empírica de existência e que tem, em outra ponta, tribos nômades e até mesmo escravas que não entendem diretamente o que pode bem significar um Deus abstrato, único, que foge completamente dos parâmetros politeístas e idólatras então vigentes; e, enquanto mediação entre esses dois extremos, temos as figuras dos profetas e, em particular, o primeiro e o maior de todos, Moisés, que é o mediador entre essas duas formas de existência, adaptando a linguagem divina a uma mentalidade de escravos e pecadores.

Não convém esquecer que se trata de um povo inculto consagrado à idolatria. Mesmo após a saída do Egito, tendo experimentado a vivência da presença divina através de milagres, ele recaí na idolatria, consagrando-se ao “bezerro de ouro”, idolatria na qual a semelhança de deus é identificada a um animal, em uma completa perversão da concepção do Deus único (nada lhe é semelhante) e eterno (significando não nascido, não engendrado) (MAIMÔNIDES, 1979, p.133). Maimônides chega a salientar que o fato de, na *Torá*, Deus aceitar sacrifícios significa, tão somente, uma concessão a um povo acostumado religiosamente à idolatria. Ou seja, Deus admitiria o sacrifício, durante um tempo determinado, para depois abandoná-lo completamente. Operaria uma adaptação da mensagem divina com o propósito de converter esse povo de escravos à verdadeira religião: o monoteísmo sem sacrifícios. Ou no dizer de Maimônides: “Em consequência, a sabedoria de Deus, cuja providência se manifesta em todas as suas criaturas, não julgou conveniente de nos ordenar a rejeição de todas essas espécies de culto, o seu abandono e a sua supressão, pois isso teria aparecido, então, inadmissível à natureza humana, que tem sempre apreço pelo que lhe é habitual”. (MAIMÔNIDES, 1979, p.522; Cohen, 1995, p.173)

Logo, o exercício da razão se encontra limitado pelos marcos dados pela fé. A razão opera no interior da *Torá*, dos *Profetas*, dos livros de *Sabedoria*, e, posteriormente, em toda a tradição talmúdica. A razão é uma ferramenta utilizada para a exploração deste riquíssimo território, operando desde a sua interioridade. Por outro lado, essa ferramenta, para Maimônides, se encontra pronta, à disposição, sob a forma de uma filosofia perfeitamente acabada, a saber, a filosofia de Aristóteles, que comparece como uma autoridade máxima, expressão própria da razão. Mais especificamente ainda, Maimônides formula o parentesco íntimo entre a interpretação racional da *Bíblia*, desvendando o sentido de enigmas e alegorias, e a “ciência metafísica”, ou ainda, “os mistérios da metafísica” (MAIMÔNIDES, 1979, p.13). Para ele, a elevação – racional – a Deus, a sua percepção – intelectual –, significa a “ciência da metafísica” (MAIMÔNIDES, 1979, p.82).

A razão se curva diante do transcendente, diante de algo que a transcende completamente, situado em um além que guarda, desde todo o sempre, o seu “segredo”. A razão se inclina diante do que temos (inclusive, dificuldade de nomeação), fugindo dos limites da experiência empírica, sensível, aquilo que configura o espaço normal da vida cotidiana. A razão enfrenta uma questão que se situa em outra dimensão, a do abismo mesmo da transcendência. Segundo a religião judaica, Deus é criador, transcendente e não imanente ao mundo. O judaísmo se caracteriza, neste sentido, por um profundo respeito pela transcendência.

Eis por que, segundo Maimônides, o estudo da metafísica deve ser algo controlado, feito por homens capazes do exercício, no sentido estrito, da razão. Mais concretamente, a base de operação da razão deve ser a *Bíblia*, e não uma ação racional independente que prescindiria da *Torá* e dos livros *Sagrados*. O alerta é, contudo, endereçado a aque-

les que pretendem começar os seus estudos diretamente pela metafísica, descartando os preliminares da fé. Se a razão opera autonomamente, pode resultar uma “perturbação” nas crenças, conduzindo à “pura irreligião” (MAIMÔNIDES, 1979, p.75), isto é, a descrença em Deus e o ateísmo.

Em relação a Aristóteles, o mundo judaico é um mundo criado e não, segundo o Estagirita, um mundo existente desde sempre. Diversas ordens de problemas estão aqui envolvidas: 1) o da eternidade do mundo, como se Deus não fosse dele um antecedente na posição de Criador. A questão colocada diz respeito ao modo de entendimento da posição de Deus, como se ele fosse imanente ao mundo, contrariando a posição judaica da transcendência divina; 2) o do conceito aristotélico do primeiro motor, segundo o qual o mundo seria uma emanção desta força primeira, que seguiria, desde sempre, a sequência da causalidade do mudo. Ou seja, o mundo estaria submetido a uma ordem causal, não cabendo nenhum espaço, por assim dizer, ao conceito judaico do milagre, que estaria, também ele, submetido à causalidade imanente, perdendo o seu caráter de irrupção e intervenção divinas; 3) o conceito aristotélico do primeiro motor e de seu conjunto de causas, particularmente o da causa final, termina excluindo o conceito judaico de liberdade, liberdade de um Deus que cria o mundo a partir de sua própria escolha, não obedecendo a nenhuma causa. O mesmo valeria para os milagres, que são intervenções livres de Deus.

Mais especificamente, Maimônides sustenta que Aristóteles não tem, propriamente, uma demonstração da eternidade do mundo. Suas alegadas argumentações são as que, segundo o seu espírito, se apresentam com mais verossimilhança, ou as que melhor se ajustam a suas inclinações pessoais (MAIMÔNIDES, 1979, p.285). Logo, a formulação da eternidade do mundo seria muito mais sustentada pelos discípulos

de Aristóteles do que por ele mesmo, que era desta opinião, embora reconhecesse o seu caráter precário. O procedimento de Maimônides consiste em opor formas de demonstração, no caso a versão aristotélica e a do livro do *Gênesis*, em uma confrontação eminentemente racional de ideias, analisando os pontos fracos e fortes de cada uma dessas oposições.

Do ponto de vista filosófico, contudo, o debate sobre a eternidade do mundo versus sua criação configura-se em uma questão propriamente indecidível (MAIMÔNIDES, 1979, p.289; GUTTMANN, 1964, p.216). O que termina valendo é a melhor argumentação, isto é, o método racional de confronto argumentado de posições. Note-se o livre trabalho da razão quando se debruça sobre um *Livro Sagrado*, confrontando-o com posições científicas e filosóficas de um autor maior como Aristóteles. Trata-se do filósofo Maimônides em ação: “A maior homenagem que eu pude prestar à verdade é a de ter abertamente declarado o quanto essas questões me lançavam na perplexidade e que eu não havia compreendido, nem conhecido demonstrações para nenhuma delas”. (MAIMÔNIDES, 1979, p.322) Só um pensador em busca da verdade se coloca na posição da perplexidade, mesmo diante de textos-base de sua própria religião.

Observa ele:

(...) após termos verificado que, na questão de saber se o céu nasceu ou é eterno, nenhuma das duas (hipóteses) opostas não poderá ser demonstrada, e após ter exposto as dúvidas inerentes a cada uma das duas opiniões, nós te mostramos que a opinião da eternidade (do mundo) é a que oferece mais dúvidas e que é muito perigosa para a crença que deve ser professada em relação a Deus. Acrescentemos a isto que a novidade (do mundo) é a opinião de nosso pai Abraão e de Moisés, nosso profeta. (MAIMÔNIDES, 1979, p.315)

Ora, trata-se precisamente disto: o confronto de duas opiniões, nenhuma delas comparando como dogmática em relação à outra. São, observemos, opiniões que devem ser confrontadas e demonstradas, com todas as dificuldades aí inerentes.

É claro que, numa *Questão Disputada* desta maneira, vai jogar a disposição e a convicção própria de cada filósofo. No caso, sem decisão de princípio, valerá o texto do *Gênesis*: “a opinião de nosso pai Abraão e de Moisés, nosso profeta”. Eis por que, dirigindo-se a seu discípulo Rabino José, Maimônides salientará:

Quando tu tiveres, então, compreendido a ideia (do propósito), tu reconhecerás o quanto é falso dizer que o mundo é uma consequência necessária da existência de Deus, como o efeito o é da causa, e (tu saberás) que ele veio da ação (livre) de Deus ou (que ele existe) por sua determinação. (MAIMÔNIDES, 1979, p.310)

O problema, porém, tem ainda um alcance maior, pois, se fosse admitida a eternidade do mundo, a própria *Torá* e os livros dos *Profetas* seriam postos em questão. Os milagres desapareceriam no conjunto da causalidade natural, o que terminaria eliminado o livre arbítrio de Deus. Os próprios fundamentos da religião seriam atingidos: “admitir a eternidade (do mundo) tal qual acreditava Aristóteles, isto é, como uma necessidade, de modo que nenhuma lei da natureza possa ser mudada, e que nada possa sair de seu curso habitual, seria o equivalente a minar a religião por sua base, qualificando necessariamente de mentira todos os milagres”. (MAIMÔNIDES, 1979, p.323) Note-se que a razão, em seu procedimento metodológico: 1) primeiro, confronta opiniões mostrando os problemas de argumentação presentes em ambas; 2) segundo, opera uma escolha em função da mais

verossímil e da que apresenta uma melhor solução argumentativa; 3) terceiro, ele passa a auxiliar, por assim dizer, essa “solução” encontrada, operando em sua defesa contra todas as posições contrárias derivadas. Ela se torna um instrumento da fé.

Em relação ao Cristianismo, a diferença consiste em que Cristo é uma forma sensível de existência do absoluto, “filho de Deus”, e, neste sentido, tornado imanente ao mundo. Ou seja: 1) Cristo, na visão judaica,¹³ poderia ser visto, talvez, como um “profeta”, à maneira de Moisés, por exemplo, porém jamais por uma forma de encarnação de Deus, na medida em que, precisamente, se colocaria o problema da imanência do Absoluto; 2) o percurso de Cristo no mundo, a partir de sua morte e ressurreição,¹⁴ termina por configurar o processo do Absoluto no mundo sob a forma desta imanência, em um movimento de tipo hegeliano de “dissolução” e “engendramento”, que Hegel (2010, §31 e §32) define como sendo o próprio conceito de dialética. Eis por que Hegel preza, sobretudo, esse modo de existência cristã do Absoluto; 3) o Deus trinitário é também objeto de crítica de Maimônides por introduzir a pluralidade no conceito de Deus, o que contraria a concepção judaica do Deus uno. Ou seja, o Deus uno não poderia se apresentar sob a forma de três “pessoas” ou “entidades”, pois isto significaria a fragmentação da unidade indivisível.

Para Maimônides, Deus não pode ser afetado por nenhuma composição, por nenhuma adição, por nenhum desmembramento, pois isto acarretaria um afastamento da concepção do Deus único e transcendente. Do mesmo modo que a Deus não se pode atribuir nenhum sentido de corporeidade, tampouco pode ele ser compreendido sob o modo de um atributo essencial. Atributos são, em sua perspectiva, faculdades humanas a ele transpostas. Seria uma forma totalmente imperfeita – e finita

– de abordagem de Deus. Nesta perspectiva, a fórmula trinitária seria inadequada para dizer o ser de Deus, pois o Único seria pensado enquanto múltiplo. “Isto seria semelhante ao que dizem os cristãos: ‘Ele é um, porém ele é três e os três são um’”. (MAIMÔNIDES, 1979, p.112)

O Deus judaico, na concepção de Maimônides, sendo de uma forma de existência totalmente diferente da existência de coisas corpóreas, que podem funcionar enquanto substâncias que sejam receptáculos de atributos ou acidentes, não se presta a essa forma de atribuição. Por exemplo, em substâncias materiais podemos lhes atribuir quantidade, qualidade, localização espaço-temporal e outras formas de relação. Contudo, quando confrontados à existência necessária, transcendente e única de Deus, o processo lógico de atribuição, por assim dizer, perde o seu pé, perde a sua própria base de sustentação.

Mais ainda, a essência de Deus, radicalmente incognoscível e incompreensível, não comporta que, desde a exterioridade do seu conhecimento, atributos possam lhe ser conferidos. Deus se eleva para além de toda descrição (MAIMÔNIDES, 1979, p.121). Metafisicamente, isso equivaleria a uma invasão de sua interioridade, um desbravamento humano de sua essência, algo que se encontra para além de todo empreendimento racional, humano, finito e mortal. A doutrina aristotélica da substância e de seus acidentes não lhe seria de nenhuma valia. Logicamente, isto significaria a atribuição da multiplicidade à unicidade de Deus, o que seria contraditório com a própria essência divina. No dizer de Abraham Heschel: “o homem alcança a mais sublime ideia quando contempla em sua alma a unicidade de Deus”. (HESCHEL, 1982, p.28)

Não há nele, portanto, multiplicidade nem atributos que sejam acrescentados à sua essência. Contudo, se os *Livros Sagrados* utilizam expressões que

se assemelham a atributos que sejam dados a Deus, isto se deve a que esses *Livros* se expressam segundo a “linguagem dos homens” (MAIMÔNIDES, 1979, p.120). Esses atributos devem ser considerados como homônimos que designam em Deus “a multiplicidade de suas ações, e não uma multiplicidade em sua essência” (MAIMÔNIDES, 1979, p.120). Aqueles que consideram a *Torá* e os livros dos *Profetas* segundo os atributos, fazem apenas uma leitura literal desses Livros, sem minimamente perscrutar os seus segredos, permanecendo na superfície mesma dos textos.

Neste sentido, quando Moisés¹⁵ pede a Deus que lhe seja permitido ver os seus atributos, a resposta divina foi a de que ele lhe permitiria conhecer as suas “vias”, isto é, os seus atributos por meio de suas ações no mundo. Os atributos são aqui, portanto, considerados “alegoricamente”. (MAIMÔNIDES, 1979, p.124) Conhecer os seus atributos significa conhecer as suas ações. Deus se deixa “conhecer” praticamente, poderíamos ainda acrescentar, moralmente. O maior dos profetas, o “príncipe dos sábios” no dizer de Maimônides, conheceu “as ações que emanam de Deus” (MAIMÔNIDES, 1979, p.124), aquilo que os Doutores consideram como “*middôth*” de Deus, que são “qualidades ou maneiras de agir” (MAIMÔNIDES, 1979, p.125). Mais especificamente, são qualidades morais, como a de prestar caridade ao próximo. Claro que isto não significa que Deus tenha qualidades morais, pois isto seria equivalente a reintroduzir nele a multiplicidade, mesmo que moral. Significa tão somente que ele produz ações “semelhantes” àquelas que homens justos tomam por morais, como as disposições de alma de uma pessoa reta. “Está, então, claro que as *derakhîm* (vias) e as *middôth* (qualidades) são a mesma coisa: são as ações que emanam de Deus (e se manifestam) no universo” (MAIMÔNIDES, 1979, p.125).

Nesta perspectiva, a filosofia se apropria, desde o interior, do conteúdo da revelação. Ora, isto significa, por outro lado, uma releitura do próprio significado da fé, que passa a ser compreendida enquanto uma forma de conhecimento, uma forma, inclusive, racional de conhecimento (GUTTMANN, 1964, p.199). A fé seria amparada pela razão que a auxilia no desbravamento de seus domínios. Ou no dizer de Maimônides: “Só pode haver crença quando há concepção, pois a crença consiste em admitir como verdadeiro o que foi concebido (e a crer) que isto está fora do espírito tal como foi concebido no espírito” (MAIMÔNIDES, 1979, p.112). A concepção do verdadeiro foi dada pela *Torá*, que é a base a partir da qual a crença encontra condições de operar tendo como fundamento a revelação. Ocorre que a adesão exige todo um esforço racional de reprodução na interioridade mesma do espírito daquilo que lhe foi apresentado como revelado. Ou seja, haveria conformidade entre a filosofia aristotélica e a revelação bíblica, cada uma delas, unida à outra, oferecendo e apresentando uma perspectiva do Absoluto.

Conhecimento religioso e metafísica

Isto faz com que Maimônides recupere a noção aristotélica de “Eudaimonia”, de “felicidade”, conferindo-lhe uma significação conforme a *Torá*. A felicidade seria uma forma de acesso a Deus, de pavimentação de seu caminho. A razão ascenderia à contemplação do divino: ela daria acesso a outra forma de existência. Isto significa que a “felicidade” não pode ser compreendida no sentido corriqueiro de satisfação do desejo, de contentamento com os bens materiais, nem, muito menos, identificada a nenhuma forma de hedonismo. Compreender a felicidade de uma destas maneiras con-

duziria necessariamente ao afastamento de Deus e a uma espécie de descarrilamento da razão.

A felicidade não deveria, pois, ser compreendida no sentido material, sensível e corpóreo, mas no sentido espiritual, proveniente da comunhão com Deus mediante o conhecimento racional. Neste sentido, o conhecimento metafísico viria a se identificar ao conhecimento religioso. A piedade, sob esta ótica, para além de sua acepção moral, ganharia uma conotação contemplativa, a da contemplação racional do mundo em sua totalidade. O espírito se conhece enquanto criatura conhecendo racionalmente Deus. A perfeição aristotélica, enquanto ato supremo do conhecimento, se identificaria à contemplação religiosa.

Poder-se-ia, inclusive, considerar que haveria uma tensão, em Maimônides, entre o conhecimento racional e o conhecimento religioso, por mais que ele procure harmonizá-los, demonstrando a sua coincidência última. Esse esforço de conciliação, poderíamos acrescentar, é próprio de todo homem devotado simultaneamente à razão e à fé, ou ainda, às relações entre filosofia e teologia. Eis por que, a propósito da análise do significado da palavra hebraica *Hokma* (sabedoria), Maimônides salienta que ela é considerada como a “percepção das verdades (filosóficas), que têm como fim último a percepção de Deus”. (MAIMÔNIDES, 1979, p.629) Haveria, portanto, uma coincidência, melhor uma identidade, entre os conceitos de “sabedoria”, no sentido judaico do termo, e de “conhecimento metafísico”, na sua acepção aristotélica. Ambos estão ancorados no exercício da razão que se alça à percepção do inteligível, do que se subtrai ao conhecimento empírico. O fim último da razão seria, então, o conhecimento de Deus (MAIMÔNIDES, 1979, p.634). Isso faz com que Guttman escreva que as ideias de Maimônides sobre “os fins últimos da existência humana são muito próximas

do aristotelismo e, à religiosidade ética da *Bíblia*, ele substitui uma religiosidade da contemplação interior”. (GUTTMANN, 1964, p.223; TWERSKY, 2006, p.27; LAMM, 2006, p.53)

Na perspectiva moral de um Deus transcendente, a razão conheceria as ações divinas, apresentando ao homem padrões de comportamento que são os da revelação, dados pelos rituais e renúncias ao desejo próprios do judaísmo. Convém aqui atentar para as proibições alimentares, sexuais e de devoção ao serviço divino, na observância mesmo dos mandamentos religiosos. Haveria uma repetição deste conhecimento moral que se traduziria nas ações humanas. A ação de Deus torna-se o modelo das ações humanas, obrigando um ser finito e mortal a agir segundo regras ancoradas na revelação.

Coloca-se, assim, um problema da maior relevância, relativo aos limites mesmos da interpretação, ou seja, até onde pode ir a razão na revisão dos mandamentos bíblicos, de origem revelada. Vimos que os sacrifícios animais seriam, segundo Maimônides, uma concessão à mentalidade pagã e, mesmo, escrava. Apesar de aparecerem na *Torá* como sendo um mandamento divino, este deveria ser compreendido enquanto transitório, não possuindo uma validade absoluta. Ou seja, a sua origem seria absoluta naquelas circunstâncias e a validade dela decorrente seria limitada. Tratar-se-ia de um caminho necessário para a elevação espiritual ao Deus único, cuja “mediação”, por assim dizer, seria posteriormente descartada. Ocorre que teríamos um dos limites da crença na origem divina da lei, abrindo as portas para uma explicação histórica dos mandamentos bíblicos. (GUTTMANN, 1964, p.231)

A questão consistiria, portanto, nos limites da revisão racional dos mandamentos revelados. Até onde poderia ir a razão neste trabalho de revisão? Onde se situaria a fronteira que ela não poderia ultrapassar? O alerta de Maimônides é claro: “nós,

homens de religião, devemos evitar dizer claramente coisas cuja inteligência é difícil para o vulgo ou em relação às quais pode ser figurada a verdade em um sentido contrário ao que pretendíamos” (MAIMÔNIDES, 1979, p.50) O trabalho de revisão dos mandamentos bíblicos deveria ser feito com extremo cuidado, pois ele exige um grau supremo de conhecimento, não podendo ser identificado a meras opiniões ou a concessões ao espírito do tempo. Não haveria acomodação aos costumes, porém exigência suprema de conhecimento. Seria necessária uma extrema erudição para empreender tal esforço de revisão e, mais ainda, para operar uma mudança na forma dos rituais e liturgias religiosas.

Caberia, inclusive, uma analogia com uma obra de teologia católica do século XVII, que retoma essencialmente a formulação de Maimônides. Refiro-me ao célebre teólogo e filósofo Antoine Arnauld, também conhecido como um dos objetores das *Meditações Metafísicas* de Descartes. Diga-se, de passagem, que o filósofo francês o tinha em grande estima, muito maior, por exemplo, daquela, pouca, que devotava a Hobbes. Em sua obra a *Frequente Comunhão* (ARNAULD, 1643), ele se coloca o problema do ritual da comunhão feito por atos mecânicos, desprovidos de qualquer dimensão espiritual. Atos sem convicção que afastariam o homem de Deus, em vez Dele se aproximar. Seria uma forma de observância ritualizada de um mandamento carente, na verdade, de qualquer significação religiosa.

Arnauld enfrenta essa questão perguntando-se se deveria haver uma adaptação qualquer desse ritual religioso, acomodando-o ao espírito do tempo, por exemplo, de tendência religiosa enfraquecida. A sua resposta consiste em um contundente não. Segundo ele, os homens e mulheres deveriam se alçar aos mandamentos religiosos, e estes não se rebaixariam a seres humanos de pouca fibra. Os mandamentos religiosos não deveriam, simplesmente, acompanhar

as mudanças de costumes, pois a sua temporalidade é de outro tipo. A sua validade situa-se no domínio da existência espiritual e não em qualquer tipo de acomodação às exigências históricas da existência desejante, material, finita e corpórea.

Eis por que Maimônides considera que os estudos mais profundos da *Torá* somente devem ser empreendidos por um pequeno grupo de elite, não estando destinados ao vulgo. Os segredos da *Torá* são inacessíveis por definição, e um conhecimento aproximativo deles exige um acesso progressivo, feito por partes, em uma espécie de afunilamento. Evita-se, desta maneira, que mudanças abruptas na concepção religiosa e nos mandamentos religiosos sejam levadas aleatoriamente a cabo. Ademais, como observa o próprio Maimônides, na carta introdutória dirigida a seu discípulo Rabino José: “e quando fizeste sob minha direção teus estudos de lógica, minha esperança se ligou a ti e te julguei digno de te revelar os mistérios dos livros proféticos, a fim de que tu compreendas o que devem compreender os homens perfeitos” (MAIMÔNIDES, 1979, p.9). Note-se a vinculação estabelecida por Maimônides entre a revelação (pelo estudo) dos mistérios dos livros proféticos e homens (moralmente e racionalmente) perfeitos, capazes de se elevar a tal inteligibilidade do Absoluto.

Conhecimento teórico e razão prática devem caminhar conjuntamente, sob pena de o privilegiamento de um levar ao desvirtuamento de outro. Filosofia e religião de um lado, e moralidade de outro, não constituem esferas de conhecimento independentes, pois uma se coloca, precisamente, enquanto condição da outra. Ou seja, os estudos de lógica, filosofia e religião revelada estão dirigidos aos “homens perfeitos”, cujo comportamento reto os coloca na condição de abordarem esses temas mais intrincados, cuja compreensão os eleva a Deus. Os aprendizados das virtudes morais seriam,

neste sentido, uma preliminar necessária e incontornável de acesso às virtudes racionais. Maimônides procura, com isto, evitar uma separação entre os estudos de filosofia, da revelação, e o agir moralmente justificado, baseado em valores morais que sejam absolutos.¹⁶

Evita-se, ainda, as mais distintas formas de incompreensão, submetendo esse trabalho à temporalidade do Absoluto e não às circunstâncias das distintas épocas. Nossa época, por exemplo, sobremaneira acostumada a uma validade rasteira e igualitária de qualquer opinião, é particularmente exposta ao arbítrio da revisão conceitual e religiosa. Cuidado extremo deveria ser dedicado às opiniões não formadas e, diria mesmo, superficiais de cada um. No seu mais alto sentido, racional e moral, o judaísmo seria, conforme Hermann Cohen, uma “Religião da Razão”: “*Religion der Vernunft*”.

Na perspectiva teológica, somos aqui novamente remetidos à questão da forma de acesso racional ao ser absoluto, o que equivaleria a dizer ao modo mediante o qual o ser único pode ser nomeado. Acesso, segundo Maimônides, não significa prova da existência de Deus, na medida em que a existência não pode ser objeto de prova, mas tão somente de nomeação de uma existência anterior previamente reconhecida. Ou seja, o trabalho da razão ao se inserir no interior da revelação da *Torá* aceita as premissas desta, o que significa dizer que a existência de Deus é tida preliminarmente enquanto verdadeira. Não se trata de uma ideia sobre a qual a razão se debruçaria de uma forma autônoma, sem nenhuma condição, o que, na tradição filosófica, corresponderia a um estudo de teologia natural, independentemente das condições apresentadas pela revelação. Um ateu pode fazer teologia natural; um crente, por sua vez, aceita os pressupostos da fé.

A distinção entre nomear e provar é central.

Nomeio uma coisa previamente tida por existente. O nome é apostado à coisa dada, que não é objeto de questionamento. A existência deste algo nomeado não se constitui como um problema propriamente dito. Neste sentido, a existência de Deus funcionaria como um estado de coisas existente, reconhecido enquanto tal. Ou ainda, Deus, do ponto de vista da existência, seria equivalente a coisas dadas, empíricas, admitidas como existentes. Deus seria presença, apresentando-se, contudo, a outro tipo de percepção, a saber, a percepção intelectual. A percepção intelectual funcionaria à maneira de captação de algo dado, reconhecido previamente em sua presença. Um filósofo cristão do século XII, Santo Anselmo, também conhecido por ter formulado o “argumento ontológico”, situa-se, igualmente, na mesma tradição dos nomes divinos, cujo ponto de partida da reflexão filosófica consiste precisamente em tomar como verdadeiro a presença de Deus, o estado de coisas existente dado pela revelação. É esse estado de coisas dado que será objeto de uma nomeação particular, uma expressão racional, um nome, capaz de resistir aos embates filosóficos (ROSENFELD, 1996; BARTH, 1958).

O “argumento ontológico” enuncia-se da seguinte maneira: “algo tal que nada de maior pode ser pensado”.¹⁷ Não se trata, como Santo Anselmo tem o cuidado de nos advertir, de um trabalho autônomo da razão, mas de uma meditação que se faz sob a égide da “razão da fé” (*ratione fidei*),¹⁸ supondo, portanto, como verdadeira, a própria existência de Deus, que se situa acima da razão. Deve esta, precisamente, elevar-se a algo que lhe transcende, partindo de uma posição subordinada que é a sua. Ou seja, a mente humana deve elevar-se à contemplação de Deus, cuja existência não é objeto de dúvida. Na perspectiva de Maimônides, conviria, ainda, acrescentar que essa tentativa anselmiana se caracterizaria, aristotelicamente, pela

aplicação a Deus da categoria da quantidade, sob a forma a “grandeza” e do “maior”, o que seria um procedimento analógico próprio da razão finita. Esta aplicaria a Deus uma categoria utilizada para a atribuição de propriedades a seres finitos.

Este já não é o caso de uma prova da existência de Deus, empreendida por Descartes no *Discurso do Método* e nas *Meditações Metafísicas*. Nestes livros, Deus é tomado como uma ideia que será submetida ao exame, uma ideia que será submetida à prova. Trata-se de um exercício de Teologia Natural ou de Filosofia primeira, sujeito às indagações céticas e de ateus. Note-se que não há o reconhecimento preliminar de nenhuma existência dada. A própria existência torna-se uma questão. A razão vai se colocar o problema de como o conceito de existência pode ser atribuído a uma ideia, no caso a ideia de Deus, de perfeição ou de infinito. A existência é vista como um atributo a ser predicado de uma ideia e não algo tido por dado em sua exterioridade.¹⁹

Observe-se, ainda, que a ideia do Deus cartesiano é a do Deus judaico, único, recebendo todas as propriedades da tradição bíblica, como a onipotência, a suprema bondade e a onisciência, com destaque para a primeira dessas propriedades. Não se trata do Deus trinitário, mas do Deus único. Cabe ainda ressaltar que a filosofia cartesiana cai naquilo que poderíamos considerar como a soberba da razão, a saber, a de pretender desvelar a essência de Deus, a razão adentrando-se completamente no terreno da fé, não mais reconhecendo os seus limites, nem, muito menos, curvando-se diante dela. Para Descartes, a razão pode conhecer a essência de Deus, caracterizada por sua onipotência, embora continue incapaz de compreender os seus desígnios, ou seja, saber a finalidade das coisas ou a de por que Deus faz isto ou aquilo.

Para Maimônides, esses atributos normalmente

aplicados a Deus são nada mais do que formas humanas de atribuição, consideradas na perspectiva mesma da finitude. Mais especificamente, são formas de atribuição negativa, pois, ao atribuirmos a Deus a potência, a ciência e a vontade, nada mais fazemos que dizer que Deus não é impotente, nem ignorante, nem tonto, nem negligente. (MAIMÔNIDES, 1979, p.136) Se dissermos que Deus “não é impotente”, significamos, com isso, que sua forma de existência faz nascer outras coisas de sua própria essência; se dissermos “não ignorante”, significamos que ele percebe, embora sua “percepção” seja totalmente distinta da humana; se dissermos “nem tonto, nem negligente”, significamos que a ordem dos seres possui uma lógica, uma razão de ser, tudo correspondendo à sua intenção.

Logo, se compreendermos, então, que o ser divino não possui nada que lhe seja semelhante, estaremos designando o seu ser como “único”. (MAIMÔNIDES, 1979, p.136; ZAC, 1984) Maimônides insiste sobre este ponto, pois dizer que Deus é “único”, ou mesmo “uno”, não significa que lhe estejamos atribuindo a unidade, como seria a unidade do múltiplo, em cujo caso estaríamos introduzindo em Deus a multiplicidade e a pluralidade. O ser “único” significa o ser radicalmente não semelhante a todas as coisas finitas, não podendo ser aqui confundida essa forma de nomeação com a atribuição de uma forma da “quantidade”, como o são as formas numéricas. Ou seja, não se trata da atribuição aristotélica da categoria da quantidade, pois estaríamos, então, recaindo na atribuição a Deus em propriedades lógicas da finitude. Essas questões são, segundo Maimônides, “sujeitos sutis, que quase escapam aos espíritos, não seriam expressos pela linguagem habitual, que é uma das grandes causas do erro”. (MAIMÔNIDES, 1979, p.133)

Maimônides, ao seguir a teoria dos nomes divinos, tendo o Deus revelado como condição do

ato mesmo de nomeação, partindo de sua existência necessária e conceitual, vai, então, se colocar diante do problema de como um intelecto humano, finito e imperfeito, tentará empreender essa tarefa. Isto é, Deus só pode ser dito negativamente, sendo, assim, caracterizado enquanto negação de qualidades humanas imperfeitas, levadas, então, a uma forma de perfeição. Só se pode falar negativamente de Deus, o que Ele não é. São os problemas mesmos de uma razão finita quando confrontada à nomeação de um ser infinito. Neste sentido, Deus é “visto” e falado na perspectiva da finitude, o que é francamente inadequado para designar um ser que foge de todos os parâmetros da existência humana. Seria uma soberba inaceitável de a razão pretender conhecer a essência de Deus. O mundo suprassensível, o da existência divina, situa-se para além do domínio da razão e, portanto, da filosofia. Ou ainda, no dizer de Guttmann: Deus aparece “como a causa essencialmente incompreensível das ações mais perfeitas”. (GUTTMANN, 1964, p.202)

Na vida cotidiana, esta na qual está imersa a razão humana e finita, os nomes normalmente atribuídos a Deus são derivados das ações humanas. Assim, a bondade é dita uma virtude no homem e, a partir da ideia de um ser moralmente perfeito, ela é transposta a esse ser por via da derivação e da negação de suas limitações. Em consequência, Deus passa a ser nomeado um ser sumamente bondoso, por intermédio de uma operação intelectual consistente em lhe atribuir uma propriedade das ações humanas ou, mesmo, de relatos das ações divinas no mundo humano, tal como aparecem na *Torá*. Da mesma maneira, poder fazer uma coisa, humanamente falando, é considerado como uma propriedade positiva da ação dos homens. Tanto mais força terá um homem quanto maior for o seu poder.

Tal caracterização aparece igualmente no modo de consideração das ações dos governantes, tidos por poderosos e situados acima dos homens em geral. Vejam-se as propriedades dos Reis, segundo a monarquia do Direito Divino, capazes, inclusive, de, milagrosamente, curarem doenças. (BLOCH, 1983) Ora, a consideração de Deus enquanto onipotente segue o mesmo procedimento visto no caso do atributo da bondade, isto é, se mesmo os Reis podem mais do que os homens comuns, Deus se caracterizaria por poder infinitamente mais, sendo ele considerado o “Criador” por excelência, criador do mundo e do homem. Ser criador e todo poderoso, cuja propriedade de Poder nega as limitações dos poderes humanos e, inclusive, monárquicos.

O único caso que foge à regra da nomeação por via da negação das propriedades humanas tomadas na perspectiva da finitude é o do tetragrama (*chem mephorach*): constituído pelas letras yod, he, waw, he (MAIMÔNIDES, 1979, p.146). Trata-se, bem entendido, de um nome improvisado, que tem, porém, a virtude de escapar da perspectiva da homonímia e, de modo mais geral, das formas derivadas da experiência humana levadas a um grau máximo de potencialização e de negação de suas limitações próprias da finitude. Com o tetragrama, Maimônides segue a tradição da *Torá* e, desta maneira, consegue guardar todos os seus segredos, que permanecem inacessíveis à razão. O tetragrama funciona à maneira de uma fronteira intransponível da transcendência, diante da qual a razão se curva, reconhecendo a sua própria impotência, embora seja capaz de explicitar todas as suas virtualidades.

NOTAS

1 Maimônides nasceu em Córdoba, Espanha, em 1135, e morreu no Egito, em 1204. Terminou juiz supremo e chefe político da comunidade judaica do Egito. Em Hebraico:

Michná Torá (Repetição da Lei); em árabe: *Comentário da Michna e O Guia dos Perplexos*.

2 José é também rabino, filho de outro rabino, o Rabino Yehuda.

3 “Eis por que”, escreve Maimônides, “chamei este tratado de *Dalâtat al-Hâyirîn* (o guia dos que são indecisos ou estão perdidos)”.

4 A época de Maimônides seria um exemplo do deplorável estado cultural e religioso do judaísmo, com falta, até mesmo, de rabinos cultos. As comunidades judaicas estavam, em vários lugares, como Espanha, Marrocos, Iêmem e Palestina, em franco declínio, além da situação não estar muito melhor em Bagdá.

5 “Os Rabinos atribuem ao versículo 126, do *Salmo* 119, o seguinte sentido: ‘quando é o momento de agir por Deus, é mesmo permitido transgredir a lei’. Ou seja, é permitido violar alguns preceitos secundários quando se trata de consolidar o edifício religioso em geral.” (MAIMÔNIDES, 1979, pp.22-23)

6 Segundo observa Maimônides (2012, p.29), é sempre necessário seguir o “contexto das palavras”.

7 A palavra existência, nestes dois empregos totalmente diferentes, configura um caso de homonímia.

8 Há toda uma discussão histórica sobre Onkelos, que, segundo a fonte, poderia ser outro nobre romano, Aquilas, cujo nome, vertido para o hebraico, daria Akelos, do qual a palavra Onkelos poderia ser uma corruptela. Ademais, segundo determinadas versões, Adriano, que, além de amante das artes, era um perseguidor sistemático dos judeus, não conformado com a conversão de seu sobrinho, tentou três vezes obrigá-lo a voltar a Roma. O exército incumbido dessas missões fracassou nas três ocasiões, pois a persuasão de Onkelos seria de tal ordem que os soldados envolvidos nessas operações foram convertidos ao judaísmo. Para uma visão embelezada de Adriano, há um livro da escritora francesa, Marguerite Yourcenar, intitulado, precisamente, *Memórias de Adriano*.

9 Maimônides considera Adriano um rei idólatra, que colocou, como seu objetivo, a destruição da *Torá*, utilizando-se da força, da violência e da espada. *Epístola do Iêmen* (MAIMÔNIDES, 2012, p.8).

10 Segundo Cohen (1995, p.160): “Desde o início, a especulação judaica combate o antropomorfismo da Bíblia. Maimônides chama o prosélito Onkelos de líder deste movimento”.

11 Maimônides utiliza igualmente o conceito de evidência na *Epístola do Iêmen* (MAIMÔNIDES, 2012, p.18).

12 A palavra “anjo” seria uma forma de denominação bíblica do que Aristóteles denomina de “Inteligência separada”. Haveria, portanto, uma significação própria da ciência física, de tal maneira que “Deus é o dominador dos dominadores, isto é, dos anjos e o senhor das esferas celestes”.

13 Trata-se, evidentemente, de uma formulação ecumênica de minha parte, pois, segundo Maimônides, Cristo teria interpretado a *Torá* visando a aboli-la. Como se sabe, a *Torá*, para o judaísmo, é única e insubstituível, sendo de origem revelada. Seria, portanto, uma estratégia de “conversão por argumentação” (MAIMÔNIDES, 2012, p.8-10). Ademais, Moisés é o profeta maior dentre os profetas, não podendo ser igualado.

14 Joseph Ratzinger/Benoît XVI. *Jésus de Nazareth. De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*. Paris, Éditions du Rocher, 2011. O papa, embora não cite Hegel, apresenta a vida de Jesus, em sua morte e ressurreição, como constituindo o movimento lógico do Absoluto em sua imanência.

15 *Êxodo* 33:13. *Bíblia Hebraica*. São Paulo: Sêfer, 2012.

16 Pense-se em separações abruptas, como as de um filósofo como Heidegger, que era um grande pensador e uma pessoa moralmente abjeta. Poder-se-ia pensar, igualmente, em avanços científicos cujo desenvolvimento independente de questões éticas podem levar a impasses civilizatórios, pondo em questão aquilo que se considera como sendo o humano. Tratar-se-ia daquilo que Maimônides (1993, p.86) chama de “sábio para o mal”, no *Comentário da Mishná*.

17 Santo Anselmo, 1988; Rosenfield, 1996, pp.57-104.

18 Santo Anselmo (1988), Preâmbulo.

19 Rosenfield (1996), capítulo sobre Descartes.

REFERÊNCIAS

- ARNAULD, Antoine. *De la fréquente Communion*. Paris: Vitre, 1643.
- BARTH, Karl. *La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry*. Neuchatel/Paris: Delachaux/Niestlé, 1958.
- BLOCH, Marc. *Les rois thaumaturges*. Paris: Gallimard, 1983.
- COHEN, Hermann. *Religion of Reason*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1995.
- FACKENHEIM, Emil. *Encounters between Judaism and Modern Philosophy*. New York: Basic Books, 1973.
- GUTTMANN, Julius. *Histoires des philosophies juives*. Paris: Gallimard, 1964.
- HADDAD, Gérard. *Maimônides*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- HALEVI, Iehuda. *Cuzari*. São Paulo: Editora Sêfer, 2003.
- HEGEL, G. *Princípios da Filosofia do Direito*. Belo Horizonte: Editora Loyola, 2010.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *Maimonides, A Biography*. New York: Farrar, Strauss, Giroux, 1982.
- _____. *O Shabat*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- LAMM, Norman. "Maimonides On The Love Of God" in *The Legacy of Maimonides*. Edited by Yamin Levy and Shalom Carmy. New York: Yashar Books, 2006.
- MAIMÔNIDES, Moïse. *Le Guide des Égarés suivi du Traité des Huit Chapitres*. Tradução do árabe por Salomon Munk e Jules Wolf. Paris: Verdier, 1979.
- _____. *Comentário da Mishná – Ética dos Pais – Sanhedrin*. Tradução de Alice Frank. São Paulo: Maayanot, 1993.
- _____. *Epístola ao Iêmen*. São Paulo: Maayanot, 2012.
- NAJMANOVICH, Ruben. *Maimônides*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2006.
- RATZINGER, Joseph/Benoît XVI. *Jésus de Nazareth. De l'entrée à Jérusalem à la Réssurrection*. Paris: Éditions du Rocher, 2011.
- ROSENFELD, Denis. *Descartes e as peripécias da razão*. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- SANTO ANSELMO. *Proslogion*. In: *L'Oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, tomo I. Introduction, traduction et notes para Michel Corbin, S. J., Cerf, 1986. Tradução brasileira de Angelo Ricci. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- STRAUSS, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. The University of Chicago Press, 1988.
- TWERSKY, Isadore. "Some Reflections On The Historical Image Of Maimonides: An Essay On His Unique Place In Hewish History". In: *The Legacy Of Maimonides*. Edited by Yamin Levy and Shalom Carmy. New York: Yashar Books, 2006.
- ZAC, Sylvain. "Judaïsme et Philosophie chez Maimonide". In *La philosophie religieuse de Hermann Cohen*. Paris: Vrin, 1984.

Recebido em 11/11/2014

Aceito em 23/12/2014