Aviso sobre esta tradução
Este livro é uma tradução automática do texto original em inglês, produzida utilizando ferramentas de tradução automática. Não foi verificado ou revisado pelo autor ou por qualquer outro ser humano. Portanto, podem ocorrer erros, imprecisões, frases mal formuladas ou problemas de formatação. A edição original em inglês permanece a versão definitiva.

LÓGICA JUDAICA

UMA ANÁLISE FORMAL DE BÍBLICO, TALMUDICO E RABÍNICO LÓGICA

Avi Sion , Ph.D.

© Avi Sion , 1995.

Publicado pela primeira vez em 1995, por Avi Sion, Genebra, Suíça.
Edição CreateSpace, 2014.

Protegido por convenções internacionais de direitos autorais. Todos os direitos reservados.
Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida de qualquer forma.
ou armazenada em um sistema de recuperação ou transmitida,
sem a permissão expressa do autor-editor,
exceto em caso de citações breves com a devida menção da fonte.

www.TheLogician.net
avi-sion@thelogician.net

Informações de catalogação da biblioteca:

Sion, Avi.
Lógica Judaica: Uma Análise Formal da Lógica Bíblica, Talmúdica e Rabínica.

Sem índice. Sem bibliografia.

ISBN 978-1495200106

ה " ב

À mes deux soeurs et leurs familles.

"Aquele que deseja alcançar a perfeição humana,
Portanto, primeiro é preciso estudar Lógica...

Meu filho, enquanto você estiver empenhado em estudar... Lógica,
Você pertence àqueles que rondam o palácio em busca dos portões."

(Moisés Maimônides: *Guia para os Perplexos.*)

"Li [Lógica Judaica]com grande interesse."
É um livro muito importante, que tem seu lugar em todas as bibliotecas judaicas."

(Prof. Ely Merzbach, Universidade Bar Ilan, editor da *Higayon* .)

RESUMO.

Lógica judaica: Uma análise formal da lógica bíblica, talmúdica e rabínica é uma investigação original sobre as formas de pensamento que determinam a lei e a crença judaicas, a partir da perspectiva imparcial de um lógico [1].

A obra "Lógica Judaica" busca **avaliar honestamente em que medida a lógica empregada no judaísmo se encaixa nas normas gerais e se ela tem alguma contribuição a oferecer a elas** . O autor percorre um vasto campo da tradição judaica, encontrando evidências claras de raciocínio indutivo e dedutivo na Torá e em outros livros da Bíblia, e analisando a metodologia do Talmud e de outras obras rabínicas **por meio de ferramentas formais** que possibilitam sua avaliação objetiva com referência à lógica científica. O resultado é uma obra altamente inovadora – incisiva e franca, livre de clichês ou manipulação.

A Lógica Judaica consegue traduzir princípios e exemplos interpretativos vagos e confusos em fórmulas com a clareza e precisão do silogismo aristotélico. Entre os resultados positivos, para a lógica em geral, estão uma listagem, análise e validação completas das várias formas de **argumento a fortiori** , bem como um esclarecimento da **lógica dialética** . No entanto, no lado negativo, essa desmistificação dos modos de pensamento talmúdicos/rabínicos (hermenêutico e heurístico) revela que a maioria deles, ao contrário do que afirmam os comentadores ortodoxos, está longe de ser dedutiva e certa. Muitas vezes, são indutivos, o que é legítimo. Mas também são, frequentemente, construções artificiais e arbitrárias, apoiadas em afirmações não verificáveis e técnicas falaciosas.

> Muitos outros processos de pensamento, utilizados, mas não notados ou discutidos pelos rabinos, são identificados neste tratado e submetidos a uma análise lógica. Diversas doutrinas rabínicas, mais ou menos explícitas, que possuem significado lógico, também são examinadas. Em particular, esta obra inclui um estudo formal da **lógica ética** (deontologia) encontrada na lei judaica, a fim de elucidar tanto seus aspectos universais quanto suas peculiaridades.
>
> No que diz respeito aos estudos bíblicos, uma descoberta notável é uma formulação explícita (que, no entanto, os rabinos não levaram em consideração nem enfatizaram) dos **princípios de A adução** [2]na Torá, escrita muito antes do reconhecimento desses princípios na filosofia ocidental e sua assimilação em uma teoria do conhecimento desenvolvida, é surpreendente. Outra surpresa é que, em contraste com as afirmações midráshicas, o Tanakh (Bíblia Judaica) contém muito mais do que dez exemplos de raciocínio *qal vachomer* (a-fortiori).

Em suma, *a Lógica Judaica* elucida e avalia as premissas epistemológicas que geraram a Halachá (jurisprudência religiosa judaica) e doutrinas afins. Justificativas ou racionalizações tradicionais referentes à lei e à crença judaicas são cuidadosamente dissecadas e ponderadas no nível do processo e da estrutura lógica, sem levar em conta o conteúdo. Essa abordagem fundamental, isenta de qualquer viés crítico ou de apoio, abre caminho para uma reavaliação oportuna do judaísmo ortodoxo (e, incidentalmente, de outros sistemas religiosos, por meio de analogias ou contrastes). *A Lógica Judaica* deveria, portanto, ser lida por todos os halacistas, bem como por estudiosos e estudantes da Bíblia e do Talmud; e também por todos os interessados na teoria, prática e história da lógica.

---

[1] Avi Sion é o autor de ***Future Logic: Categorical and Conditional Deduction and Induction of the Natural, Temporal, Extensional and Logical Modalities*** , um estudo abrangente em lógica formal genérica e epistemologia.

[2] O teste, e a confirmação ou rejeição, de hipóteses – isto é, de crenças, e igualmente das razões ou explicações apresentadas em apoio a essas crenças.

Conteúdo

1. INTRODUÇÃO. 7
1. O Desenvolvimento da Lei Judaica. 7
2. Uma Introdução à Lógica. 11
   a. Algumas formas proposicionais e suas inter-relações. 12
   b. Lógica indutiva. 17
   c. Lógica dedutiva. 19

2. LÓGICA ADUTIVA NA *TORÁ* . 26
1. A Arte de Conhecer. 26
2. Adução na Filosofia Ocidental. 28
3. Adição de profecias e profecia. 30
4. Lógica e Misticismo. 35

3. AS FORMALIDADES DA LÓGICA *A-FORTIORI* . 40
1. Os estados de espírito válidos. 40
   a. Estados de espírito subjetivos. 41
   b. Modos predicativos. 41
   c. Estados de espírito antecedentes. 43
   d. Estados de espírito consequentes. 43
2. Procedimentos de Validação. 46
3. Detalhes adicionais. 52

4. *QAL VACHOMER* . 60
1. Antecedentes 60
2. Exemplos na Torá. 63
3. O Princípio *de Dayo* 69
4. Objeções! 71
5. Formulações Rabínicas. 75

5. LISTA REVISADA DE *A-FORTIORI BÍBLICOS* . 78
1. Problemas Encontrados. 78
2. A solução encontrada. 79
3. Os dados e sua análise. 81
4. Síntese dos Resultados. 86
5. Talmúdico/Rabino A-Fortiori. 88

6. A LINGUAGEM DO *A-FORTIORI BÍBLICO* . 91
1. Livros da Torá. 91
2. Livros históricos. 93
3. Outros livros. 97
4. Rejeições. 102

7. SEM PREJUÍZO. 105
1. Enfrentando um dilema de frente. 105
   a. Para os religiosos. 106
   b. Para os seculares. 107
2. Sobre a Revisão. 109
3. Alterações na Lei. 114

8. PRIMEIRAS IMPRESSÕES. 116
1. Métodos e Conteúdo. 116
2. *Davqa* ou *Lav-davqa* ? 121
3. *Kushya* e *Terutz* 127
4. Padrões de Conhecimento. 130
9. ENSINAMENTOS TRADICIONAIS. 132
1. Hermenêutica. 132
a. Inferências de informação. 135
b. Esclarecimento de termos. 137
c. Harmonização. 138
2. Heurísticas. 142
3. Uma abordagem metódica. 147
10. OS TREZE *MIDOT* (I). 152
1. Exposição e Avaliação. 152
2. Inferência de Informação. 154
3. Âmbito de aplicação dos termos. 164
11. OS TREZE *MIDOT* (II). 170
4. Harmonização. 170
12. A CONEXÃO COM O SINAI. 195
1. Veredicto sobre a Hermenêutica Rabínica. 195
2. Obstáculos Artificiais ao Desenvolvimento Natural do Direito. 202
3. Como a "Tradição" Continua a Crescer. 209
13. SOBRE O CONCEITO DE *MITZVÁ* . 214
1. Propriedades básicas. 214
2. Fatores Complementares. 218
3. Como contar as mitzvot. 224
4. Moralidade ..... imposta *versus* moralidade pessoal. 230
14. ASPECTOS LÓGICOS DA *EMUNAH* . 234
1. Sobre as provas naturais da religião. 234
2. Teodiceia e a Aposta do Crente. 237
3. Fé e Justiça. 240
4. Crença Legislada. 243
15. EPÍLOGO. 247
1. Motivos da presente pesquisa. 247
2. Conclusões do nosso estudo. 249
16. APÊNDICES. 261
1. Notas adicionais sobre o argumento a-fortiori. 261
2. Noções de Tempo. 264
3. *Gematria* 271
4. Três textos analisados. 274
um. Compreendendo o Talmud de Feigenbaum. 274
b. Terminologia Talmúdica de Rabinowich. 276
c. Os ..... *Caminhos da Razão* de Ramchal . 282
5. A língua hebraica. 284

6. Notas adicionais sobre as regras de harmonização. 290

17. ADENDOS E DIAGRAMAS **295**
1. Adendos à *Lógica Judaica* 295
2. Diagramas para *Lógica Judaica* 307
REFERÊNCIAS 320

Tabelas

Tabela 3.1 Classificação dos argumentos A-Fortiori. ..... Content not found
Tabela 5.1 Lista proposta de A-Fortiori bíblicos. .....Content not found
Tabela 5.2 Frequências dos operadores A-Fortiori. .....Content not found
Tabela 5.3 Argumentos A-Fortiori: Por quem, com que frequência, quando. Content not found

Diagramas

1. Regra 1, argumento A fortiori 307
2. Regras 4-5, sobre o âmbito dos termos 308
3. Regras 8-9-10, sobre Harmonização 309
4. *Kol davar shehayah bikhlal veyatsa* 310
5. Regra 8a, *Lelamed oto hadavar* 313
6. Regra 8b, *Lelamed hefekh hadavar* 313
7. Regra 10, *Shelo kheinyano* 314
8. Regra 9, *Shehu kheinyano* 316
9. Regra 11, *Lidon badavar hechadash* 3 17
10. Regra 13, sobre Dialética 3 18

1. INTRODUÇÃO.

1. O Desenvolvimento da Lei Judaica.

A lógica no judaísmo é usada principalmente para a determinação e aplicação da lei judaica, embora também para a interpretação das histórias nos textos sagrados. Antes de iniciarmos nossas reflexões sobre a lógica judaica, portanto, vamos examinar brevemente o desenvolvimento da lei judaica. Para começar, devemos, naturalmente, considerar como esse desenvolvimento é percebido e concebido *dentro do próprio judaísmo* .

O documento fundador e texto-prova da fé e religião judaicas é, como é bem sabido, a **Torá** (traduzida como Lei ou Doutrina). Esta se refere aos Cinco Livros de Moisés ou Pentateuco (*Chumash* , em hebraico), que os judeus [3]acreditam ter sido transmitido por Deus [4]ao povo judeu, por meio de Moisés, no Monte Sinai [5], há cerca de 3.300 anos. Os cinco livros são *Bereshit* (Gênesis), *Shemot* (Êxodo), *Vayikra* (Levítico), *Bemidbar* (Números) e *Devarim* (Deuteronômio).

A Bíblia Judaica, ou **Tanakh** , consiste nesta Torá de 5 volumes, juntamente com os outros 8 livros proféticos (um dos quais inclui os doze profetas menores) e 11 outras escrituras sagradas (contando os livros de Esdras e Neemias como um só), escritas sob inspiração divina ao longo dos 800 anos seguintes, principalmente na terra de Israel e, em alguns casos, no primeiro exílio babilônico. Tanakh é um acrônimo, incluindo as iniciais T de Torá, N de *Neviim* (Profetas) e K de *Ketuvim* (Escrituras); os livros da Bíblia, com exceção daqueles escritos por Moisés, são, portanto, simplesmente conhecidos como **Tanakh** [6]. Estes últimos desempenham um papel relativamente secundário no desenvolvimento da lei judaica, sendo consultados ocasionalmente para resolver certas questões de detalhe [7]ou para fornecer ilustrações.

O **Talmud** (que significa "ensinamento") é uma enorme compilação de discussões jurídicas entre rabinos, que se estende por vários séculos, começando há cerca de 2.100 anos

---

[3] Ou judeus praticantes, se preferir; e muitos não judeus, é claro.

[4] Os nomes de nossa Divindade são comumente escritos de forma incompleta, mesmo em suas formas não hebraicas, para evitar sua destruição (o que é proibido com base em Deuteronômio 12:4) caso uma cópia do livro seja danificada. Não tenho certeza se simplesmente omitir a vogal, como em *"Deus"* ou " *Senhor"* em português, é suficiente, mas ao menos demonstra respeito. No entanto, como termos de busca na internet, tais abreviações causam confusão.

[5] Aparentemente, não apenas no Monte Sinai, mas também anteriormente em Mara e posteriormente nas planícies de Moabe. Diremos simplesmente "Sinai", como um termo coletivo. Veja Lewittes, p. 38.

[6] No entanto, por vezes, a palavra Torá é usada de forma ampliada para se referir a todo o Tanakh; aliás, por vezes, é usada ainda mais amplamente para incluir toda a lei judaica.

[7] O fato de algumas leis serem de origem profética e não mosaica é, obviamente, um problema, visto que o judaísmo supostamente permaneceu essencialmente inalterado desde o Sinai. Os Sábios explicaram isso atribuindo-lhes tradições orais que datam do Sinai, as quais foram registradas pelos profetas, ou então esquecidas e reveladas novamente a eles. Veja Lewittes, pp. 32-33.

(pelo menos). Inclui dois componentes principais: a **Mishná** (que significa "aprendizado pela repetição" - pl. *Mishná*), que foi editada por Rabi Yehudah HaNassi no século I d.C., seguida pela **Guemará** (que significa "completude" - pl. *Guemarás*), que foi redigida por Rabi Ashi no século V. Na verdade, existem dois Talmudes: o Babilônico (ou *Bavli*), que é o que acabamos de mencionar, e o paralelo Talmud de Jerusalém (ou [8]*Yerushalmi*), que foi fechado em Israel cerca de 130 anos antes, no século IV, e possui relativamente menos autoridade.[9]

> A Mishná está dividida em seis partes chamadas *Sedarim.* (Ordens - sing. *Seder*) [10], às quais correspondem sessenta e três comentários da Guemará chamados *Masekhtot.* (Tratados - singular *Masekhet*), encontrados em um ou ambos os Talmudes. Os nomes das Ordens e os números correspondentes dos Tratados são os seguintes: *Zeraim* (Sementes), 11; *Moed* (Tempo Determinado), 12; *Nashim* (Mulheres), 7; *Nezikin* (Danos), 10; *Kodashim* (Objetos Consagrados), 11; *Taharot* (Purezas), 12.

A lei judaica, ou **Halachá** (que significa o Caminho, ou a Via a seguir), como se apresenta hoje, é (como veremos) o resultado de um longo processo histórico de debate e prática, no qual os documentos mencionados acima, principalmente a Torá e o Talmud, desempenharam papéis fundamentais. Note-se que a lei judaica não se refere apenas às interações entre indivíduos (sejam elas civis, comerciais ou criminais) e a questões sociais (estruturas e processos comunitários ou nacionais), mas também ao comportamento pessoal dos indivíduos (privadamente ou em relação a Deus) e às obrigações religiosas coletivas (que podem ser cumpridas por indivíduos selecionados, como os sacerdotes ou levitas).

Muitas pessoas, pouco familiarizadas com o judaísmo normativo [11], acreditam que a lei judaica foi derivada pura e exclusivamente da Torá (ou, de forma mais ampla, talvez, do Tanakh). Nessa visão, a Torá (ou o Tanakh) representava a totalidade da mensagem de Deus para o povo judeu em particular e para a humanidade em geral; de modo que apenas o que estava explicitamente escrito nela, ou estritamente inferível dedutivamente a partir dela, se qualificava como Vontade Divina. Contudo, na realidade, seria tecnicamente impossível derivar toda a lei judaica existente apenas da Torá (ou do Tanakh); seriam necessários mais dados – e, de fato, foram utilizados mais dados.

Judeus ortodoxos acreditam que, *ao mesmo tempo* em que a Torá Escrita (*Torá Shebekhtav*) foi dada, uma Torá Oral (*Torá Shebealpeh*) foi inaugurada por Moisés, servindo para esclarecer e ampliar a lei escrita, por meio da consideração de casos mais específicos. A existência, já no Sinai, de um componente não escrito da Lei é sugerida na própria Torá Escrita (veja, por exemplo, Êxodo, capítulo 18). A Tradição (*Hamasoret* , em hebraico) foi, segundo a crença dos judeus ortodoxos, *transmitida fielmente* ao longo dos séculos, por meio da prática popular e da repetição oral, até ser amplamente registrada por escrito no Nakh, no Talmud e em

---

[8] Também conhecido como Talmude Palestino. 'Palestina' refere-se à terra de Israel, que na época estava sob ocupação romana. Embora os judeus fossem então a grande maioria dos habitantes, o país recebeu o nome dos filisteus, um povo não árabe que já havia desaparecido.

[9] Atualmente, a maioria das edições do Talmud inclui uma grande quantidade de comentários e supercomentários posteriores.

[10] A expressão ***haShas*** é um acrônimo para ' *shishah s edarim* ' (seis ordens) e, portanto, um nome para a lei oral .

[11] Não estou aqui me referindo aos Zadokim (saduceus), aos Karaim (caraítas) ou mesmo a certos conservadores e reformistas modernos com ideias semelhantes, que acreditavam, em maior ou menor grau, que a Lei Judaica *deveria* ter sido derivada exclusivamente da Torá.

outros textos rabínicos. A lei judaica vigente, portanto, reivindica descendência lógica não apenas da Torá Escrita, mas também da Torá Oral [12].

Deve-se notar que, embora as leis escritas pareçam mais confiáveis do que as leis orais, algumas leis orais (por exemplo, as leis que definem a observância do Shabat) são consideradas tão válidas quanto as leis escritas. Essas leis orais "como se fossem escritas" são chamadas *de deoraita* , em distinção das leis orais consideradas baseadas na autoridade rabínica, chamadas *derabbanan* . Essa distinção desempenha um papel importante na tomada de decisões haláchicas, em caso de dúvidas sobre o teor de uma lei ou os fatos de um caso [13]. Uma distinção semelhante é feita com referência às inferências das Escrituras, sendo aquelas com mera força rabínica classificadas como *asmakhta* [14].

> O que nos interessa, neste estudo, são os processos de pensamento utilizados na construção da Halachá. Esta questão apresenta vários níveis. O mais simples é uma descrição acrítica das formas como a lei judaica é derivada dos primeiros princípios alegados pela tradição judaica como tendo sido revelados no Sinai, seja por escrito ou oralmente. Num estágio mais avançado, procuraremos determinar até que ponto esses processos de pensamento, ou métodos de "derivação", foram verdadeiramente lógicos. E, por fim, teremos de examinar com mais cuidado as bases dos próprios "primeiros princípios" — o que implica uma investigação de processos de pensamento ocultos ou não explícitos, que, por sua vez, devem ser avaliados de um ponto de vista puramente lógico.

Vamos agora analisar mais de perto o curso dos eventos, conforme ensinado no judaísmo. A Torá, escrita e oral, é suprema, não sujeita a dúvidas ou revisões. Alguns aspectos da Torá oral aparecem no Nakh, ainda que incidentalmente, em meio a histórias. Em seguida, em importância, vem a Mishná, que é a essência condensada da tradição oral judaica, tal como se apresentava em um momento específico. A Mishná relata fielmente não apenas as posições legais geralmente aceitas pelos rabinos da época e anteriores, mas também, quando discordavam, seus pontos de controvérsia. A autoridade dos rabinos emanava da própria Torá; por exemplo, Deuteronômio 17:8-13 (ênfase adicionada):

> ***Se surgir alguma questão difícil demais para ti no julgamento (...); então te levantarás e subirás ao lugar que o Senhor teu Deus escolher (...), aos sacerdotes levitas e ao juiz que houver naqueles dias ; e inquirirás; e eles te declararão a sentença do julgamento (...); e terás o cuidado de fazer conforme tudo o que te ensinarem.***

---

12 A princípio, a transmissão oral pode parecer menos confiável do que a palavra escrita, mas, refletindo bem, não há razão real para considerar os documentos mais confiáveis. Cedo ou tarde, um ato de fé se faz necessário: acreditar que o documento ou o relato oral foi de fato de origem divina. Essa é a fé do judaísmo, como já dissemos, e a tomaremos como ponto de partida. (É claro que, em certa medida, é mais fácil datar *documentos* do que tradições orais e, assim, verificar, em certa medida, as alegações sobre sua autoria; mas, de qualquer forma, frequentemente surgem dificuldades e divergências que nos deixam com dúvidas.)

13 Veja Lewittes, p. 91. Mas observe bem que são *os próprios rabinos* que nos dizem quais leis orais são *deoraita* e quais são *derabbanan* ; não há como auditar independentemente seus pronunciamentos a esse respeito, já que, por definição, eles se referem a leis orais e não a leis escritas.

14 Veja Lewittes, pp. 33, 57. Presumivelmente, isso se refere a inferências não dedutivas, visto que inferências puramente dedutivas são logicamente obrigadas a ter força bíblica. Mas isso não significa que apenas inferências dedutivas tenham recebido força bíblica.

As autoridades religiosas eram, antes de tudo, as guardiãs da transmissão oral (muitas dessas pessoas, na longa linhagem desde Moisés, são identificadas pelo nome [15]). E, em segundo lugar, previa-se que haveria lacunas no conhecimento ou mudanças nas circunstâncias, o que exigiria um julgamento sábio e ponderado por parte de líderes espirituais competentes e reconhecidos [16].

As decisões estabelecidas na Mishná, uma vez concluída, tornaram-se vinculativas para todas as gerações futuras e, assim, adquiriram o status de princípios fundamentais, como as Escrituras, não sujeitas a contestação e servindo como premissas essenciais na inferência de Halachá subsequente. Embora a Mishná fornecesse mais detalhes práticos do que a Torá, ela foi escrita de forma bastante telegráfica e, portanto, podia gerar mal-entendidos ou desacordos. Além disso, eventos históricos — nomeadamente, as guerras e perseguições romanas, que causaram a morte de muitos rabinos importantes da época (conhecidos como **Tanaim** — singular: **Tana**) — criaram lacunas significativas na memória coletiva em relação à Halachá sobre muitas questões; e o receio de que as porções da tradição ainda transmitidas oralmente pudessem se perder.

Essas considerações motivaram as gerações seguintes de rabinos (conhecidos como **Amoraim** - singular **Amora**), alguns ainda na Palestina, mas muitos no exílio babilônico, a comparar anotações e memórias, debater questões pendentes e registrar suas descobertas e decisões coletivas por escrito, no que ficou conhecido como Guemará. Este livro baseava-se, portanto, na interação entre a Torá e a Mishná, bem como, em certa medida, nas memórias de testemunhas oculares e nos pronunciamentos orais de mestres anteriores, lembrados por seus discípulos posteriores, conhecidos como *Tosefta* (material adicional) e *Baraitot* (singular *Baraita* - material omitido da Mishná). Este último incluía listas de princípios hermenêuticos. Utilizando essas três fontes, os rabinos desenvolveram a Guemará.

Novamente, as decisões claras da Guemará, uma vez tomadas, tornaram-se vinculativas para todas as gerações futuras. Elas, por sua vez, tornaram-se princípios fundamentais inquestionáveis no sistema de inferência da lei judaica. A razão para esse privilégio das autoridades anteriores é que *elas estavam mais próximas da fonte* (a Revelação no Sinai), em contato com uma cadeia de tradição relativamente ininterrupta, em comparação com os rabinos subsequentes. Estes últimos, contudo, ainda tinham trabalho a fazer; algumas questões permaneceram sem resposta, algumas respostas estavam sujeitas a interpretações conflitantes e também surgiram novas situações que exigiam uma decisão haláchica.

Assim, a lei se desenvolveu, camada por camada; houve os **Savoraim** (séculos VI-VII d.C.), os **Gaonim** (até meados do século XI), os **Rishonim** (até meados do século XV), os **Acharonim** (desde meados do século XV). Os rabinos de cada época, baseando-se nas decisões e sugestões de seus predecessores, refinaram e desenvolveram a Halachá *da maneira mais dedutiva possível* . E quase sempre, o trabalho das autoridades anteriores *adquiriu o status de premissas principais praticamente incontestáveis* para aqueles que vieram depois. Estes últimos podiam apenas comentar ou codificar, ou, na melhor das hipóteses, preencher as lacunas deixadas pelos primeiros.

Contudo, cabe observar, entre parênteses, que quando nos deparamos hoje com uma aparente contradição entre uma autoridade anterior e uma posterior, geralmente consideramos a

---

15 Veja, por exemplo, o *Pirkei Avot* , capítulo 1.

16 Os filósofos observarão que tal inovação implica, em certa medida, uma delegação de *poderes criativos* de Deus às autoridades humanas; pois o poder de emitir uma decisão legal nada mais é do que o poder de criar *um fato ético* que antes não existia.

mais recente como a mais autorizada. Presume-se que esta última tenha proferido sua decisão com pleno conhecimento das posições da primeira . Assim, embora em princípio a personalidade anterior goze de maior prestígio, na prática, *uma vez estabelecida como autoridade,* torna-se mais confiável a personalidade posterior . O status de autoridade não é adquirido arbitrariamente, mas sim resultado de conhecimento acadêmico comprovado.

> Em diferentes épocas, alguns pensadores judeus tentaram desafiar muitos dos princípios apresentados acima e liberalizar a lei. De particular interesse para nós são os esforços feitos nesse sentido ao longo dos últimos dois séculos, sem dúvida sob a influência da cultura iluminista europeia da época. Os autores eram, em geral, leigos de pensamento livre, e é inegável que a maioria deles acabou por abandonar muitas práticas religiosas, se não se tornaram totalmente indiferentes à religião. Esses filósofos da religião estiveram por trás de movimentos judaicos não ortodoxos, incluindo o judaísmo conservador, o judaísmo reformista e a Haskalá, uma organização não religiosa.[17]
>
> Geralmente começando com uma análise crítica das afirmações tradicionais, apontando fragilidades lógicas, imprecisões factuais ou incertezas, tais tentativas frequentemente incluíam propostas de mudanças legais, geralmente com o objetivo de facilitar a vida dos judeus, permitindo-lhes uma adaptação mais rápida ao mundo moderno. Contudo, os autores, em todas as evidências, frequentemente desconheciam as respostas tradicionais às suas perguntas; além disso, mesmo quando suas críticas eram convincentes, muitas vezes se permitiam tirar conclusões mais radicais do que suas premissas permitiam.
>
> Para dar um exemplo [18]: pode-se argumentar que, mesmo reconhecendo que passagens bíblicas como a citada acima (Deuteronômio 17:8-13) efetivamente concedem poder legislativo aos Tanaim, Amoraim e aos rabinos subsequentes, não é manifestamente evidente por que tais julgamentos passados deveriam ser *irreversíveis* . Tudo o que se poderia afirmar, logicamente, é que, enquanto os juízes de cada geração, nomeados pelos da geração anterior, continuarem a confirmar esses julgamentos, eles permanecem válidos; caso contrário, deixariam de ser vinculativos. Afirmar que as gerações talmúdicas eram necessariamente mais sábias, por estarem mais próximas no tempo da revelação do Sinai, é um argumento circular, baseado em uma avaliação preconceituosa e positiva, em vez de uma conexão lógica; poder-se-ia igualmente afirmar (mesmo que de forma igualmente preconceituosa) que a maioria dessas pessoas era bastante ignorante e supersticiosa para os padrões modernos.
>
> Contudo, é preciso observar que tais objeções não possibilitam, de fato, uma ruptura na continuidade da autoridade rabínica. Mesmo que mudanças na lei, por meio de reavaliações da lógica ou da consideração de novos dados ou novas condições, fossem em princípio permitidas, elas teriam que vir especificamente *da* linha de sucessão da autoridade judaica para serem, de fato, permitidas. Qualquer outra coisa seria, na prática, uma tentativa ilícita de usurpação de uma instituição, uma apropriação indevida do nome "Judaísmo" por uma nova religião. Não há justificativa para inventar (como ocorreu historicamente) uma nova linhagem de guias espirituais chamados "Rabinos", não vinculados por educação *e nomeação* à linhagem original e incapazes de reivindicar descendência direta de Moisés. Enquanto as autoridades legítimas reafirmarem consensualmente os mesmos julgamentos, estes permanecerão vinculantes.

2. Uma Introdução à Lógica.

O leitor deste volume não precisa ter estudado lógica em profundidade para acompanhar plenamente a discussão, mas ainda assim precisará compreender certos conceitos e terminologias.

---

[17] Algumas pessoas que se aventuraram a analisar o judaísmo criticamente acabaram se convertendo a outras religiões.

[18] A ilustração aqui apresentada é meramente ilustrativa e não deve ser interpretada como uma análise completa das questões abordadas, sejam elas a favor ou contra.

Tentaremos cumprir essa tarefa específica aqui, lembrando ao leitor que o assunto é muito, muito mais amplo do que isso.

De maneira geral, consideramos como "lógico" qualquer processo de pensamento que tenda a convencer as pessoas. Se esse processo continuar convincente sob análise criteriosa, é considerado boa lógica; caso contrário, é considerado ruim. Mais especificamente, consideramos apenas a "boa" lógica como lógica; a "má" lógica é simplesmente *ilógica* . A definição ampla de lógica nos permite falar de formas estúpidas de pensamento como "lógicas" (por exemplo, "lógica racista"), banalizando o termo; a definição mais rigorosa é mais exigente.[19]

A lógica , propriamente dita, é tanto uma arte quanto uma ciência. Como arte, seu propósito é a aquisição de conhecimento; como ciência, é a validação do conhecimento. Muitas pessoas são bastante proficientes na arte da lógica, sem terem qualquer conhecimento da ciência da lógica. Algumas pessoas são bastante fracas na prática, embora bem informadas teoricamente. Em qualquer caso, o estudo do assunto certamente aprimorará as habilidades de cada um.

A lógica é tradicionalmente dividida em duas partes: indução e dedução. **A indução** refere-se à inferência de princípios gerais a partir de dados particulares (frequentemente por meio de generalidades prévias); enquanto **a dedução** refere-se à inferência de princípios gerais para aplicações específicas (ou para outras generalidades). Os processos "do particular para o geral" e "do geral para o particular" raramente, ou nunca, ocorrem de forma puramente unilateral. O conhecimento não se desenvolve linearmente, partindo de dados brutos e descendo de generalidades, mas sim em uma complexa interação entre os dois; o resultado, em qualquer dado momento, é uma densa rede de interdependências entre os diversos elementos do conhecimento.

A teoria da lógica conseguiu capturar e expressar formalmente muitos dos processos lógicos específicos que usamos na prática. Uma vez devidamente validados, esses processos, sejam eles indutivos ou dedutivos em sua descrição, tornam-se formalmente certos. Mas é preciso sempre ter em mente que, por mais impecavelmente que essas formalidades tenham sido observadas, ***o resultado obtido é tão confiável quanto os dados nos quais se baseia*** . Em certo sentido, o papel da lógica é ponderar informações e atribuir-lhes uma classificação de probabilidade entre zero e cem.

> A teoria da lógica avançada demonstrou que o que, em última análise, distingue a indução da dedução é simplesmente o número de resultados alternativos possíveis a partir de uma determinada informação: se há uma escolha, o resultado é indutivo; se não há escolha, o resultado é dedutivo. A lógica dedutiva pode parecer fornecer resultados mais certos, mas apenas porque oculta mais as suas premissas; na verdade, ela apenas transmite probabilidades, sendo as suas saídas não mais prováveis do que a menos provável das suas entradas. Quando a lógica indutiva sugere uma ideia como a mais provável de ser verdadeira, em comparação com qualquer outra ideia, ela não nos deixa realmente muita escolha; ela nos diz que, no contexto atual do conhecimento, temos *que* seguir decisivamente a sua sugestão. Estas são as razões pelas quais a palavra "prova" é frequentemente ambígua; referimo-nos a uma prova dedutiva ou a uma prova indutiva, e importa qual delas?

---

19 Também podemos falar de "uma lógica" de forma não pejorativa, ao nos referirmos a formas inteligentes de pensamento encontradas especialmente em certas áreas do conhecimento ou campos científicos; por exemplo, a logística é a lógica da alocação intencional de objetos (materiais ou mentais) no espaço e no tempo, a matemática é a lógica dos números e das relações espaço-temporais. Da mesma forma, os historiadores da lógica podem se referir objetivamente à lógica (usada por ou conhecida por) diferentes grupos geográficos ou culturais ou períodos da história. Todas as lógicas específicas, boas ou ruins, podem ser submetidas a estudo objetivo, é claro.

a. Algumas formas proposicionais e suas inter-relações.

A primeira tarefa dos lógicos é observar o pensamento e a fala reais e tomar nota das fórmulas linguísticas recorrentes. Inicialmente, a variedade pode parecer desconcertante; porém, partindo dos itens mais comuns e simples e considerando gradualmente questões mais detalhadas e casos mais complexos, a Lógica cresceu e amadureceu. Uma grande descoberta, que devemos a Aristóteles (século IV a.C., Grécia), foi a de um engenhoso artifício que esclareceu toda a discussão subsequente. No discurso cotidiano, fazemos afirmações *com conteúdos específicos* , como "cisnes são brancos"; Aristóteles desenvolveu a ciência lógica concentrando-se nas *formas* , substituindo *variáveis* como "X" e "Y" por *valores específicos* como "cisnes" e "brancos". Essa abordagem formal significa que certos aspectos do raciocínio podem ser justificados sem referência ao conteúdo; são verdades abstratas *para todas as proposições de um determinado tipo* .

Vamos considerar aqui, em primeiro lugar, algumas das formas mais simples chamadas **proposições categóricas. (** Vale a pena memorizar os símbolos, tradicionalmente usados desde a Idade Média para abreviar discussões teóricas. **A** e **I** vêm da palavra *affirmo* ; **E** e **O** , de *nego* — são palavras latinas, cujos significados são óbvios. Observe que **IO** se refere à soma de **I** e **O.**)

A :	Todos os X são Y.	**E** :	Nenhum X é Y.
I :	Alguns X são Y.	**O** :	Alguns X não são Y.

IO : Alguns X são Y *e* alguns X não são Y.

"X" e "Y" (ou quaisquer equivalentes específicos) são chamados de ***termos*** , sendo o primeiro denominado ***sujeito*** e o segundo ***predicado*** . As expressões relacionais "é (são)" e "não é (são)" são conhecidas como ***cópulas*** , sendo a primeira de ***polaridade positiva*** e a segunda ***de polaridade negativa*** (note que o "não" é usado aqui para negar o "é", mesmo estando posicionado depois dele). Expressões como "todos" e "alguns" são chamadas de ***quantificadores*** : elas servem para indicar a extensão (isto é, o número ou a proporção) do sujeito ao qual a predicação (isto é, a cópula e o predicado) se refere. Isso resume as várias *características* das proposições individuais.

A e **E** são caracterizadas como proposições ***gerais*** (ou ***universais***), pois cada uma delas diz respeito *à totalidade* do sujeito, a cada instância dele que já apareceu ou que possa vir a aparecer. **A** também pode ser expressa na forma "Todo X é Y". Deve ficar claro que "Nenhum X é Y" significa "Todo X não é Y", sendo a única diferença entre **A** e **E** a polaridade de suas cópulas. **I** e **O** são chamadas de proposições ***particulares*** ; cada uma delas diz respeito *a pelo menos parte* do sujeito e, novamente, diferem apenas em sua polaridade; observe bem que tais proposições são ambíguas quanto *à extensão* do sujeito a que se referem. Frequentemente, na prática, deixamos de especificar explicitamente a quantidade envolvida, presumindo que ela seja bem compreendida (como em "cisnes são brancos"); em caso de dúvida, tal afirmação pode ser tratada, no mínimo, como uma proposição particular.

IO representa a conjunção de **I** e **O** e pode ser classificado como (extensionalmente) ***contingente.*** Embora aqui apresentado como um composto, **IO** também é uma proposição por si só; poderia igualmente ser expresso de forma exclusiva, como "Apenas alguns X são Y" ou

"Apenas alguns X não são Y" (ênfase diferente, mesmo significado lógico). O que distingue **IO** de seus elementos **I** e **O** é que ele é mais *preciso* quanto à quantidade do que eles. Das várias definições, e é importante notar, decorre que **I** pode ser interpretado como "ou **A** ou **IO** " (isto é, "ou todos os X são Y ou apenas alguns X são Y"), e da mesma forma **O** pode ser lido como "ou **E** ou **IO** " (isto é, "ou nenhum X é Y ou apenas alguns X não são Y").

As definições e correlações anteriores, juntamente com certos princípios autoevidentes, permitem-nos inferir as seguintes **oposições** , como são chamadas. (Note-se que a expressão "oposição", no sentido especializado usado em lógica, não significa necessariamente conflito, mas sim "confronto".)

* **A *implica* I** ; isto é, *o primeiro não pode ser verdadeiro sem que o segundo também seja verdadeiro* . Lembre-se de que “todos” é um dos resultados possíveis de “pelo menos alguns” e, portanto, conceitualmente o pressupõe. A lógica exige ***que reconheçamos o significado e as implicações do que dizemos*** [20](este princípio é conhecido como **Lei da Identidade**). Da mesma forma, **E** implica **O** ; e, claro, tanto **I** quanto **O** estão implícitos em **IO** . Mas observe que essas relações não são invertidas: **I** não implica **A,** nem **IO** ; **O** não implica **E** , nem **IO** .

* **A** e **O** são ***contraditórias*** ; isto é, *não podem ser ambas verdadeiras e ambas falsas* , uma deve ser verdadeira e a outra falsa. A afirmação geral “Todos os X são Y” nos diz que *cada* X é Y e, portanto, é incompatível com qualquer afirmação de que “Alguns X não são Y”, o que significaria que *um ou mais* X não são Y; pois devemos admitir que ***nada pode, ao mesmo tempo e no mesmo aspecto, ter e não ter uma determinada característica*** (este princípio é conhecido como **a Lei da Não Contradição**). Além disso, como ***não há alternativa entre ser ou não ser*** (este princípio é conhecido como **a Lei do Terceiro Excluído** [21]), somos obrigados a afirmar uma ou outra das duas sentenças em qualquer caso dado. Da mesma forma, **E** e **I** são contraditórias.

* **A** , **E** e **IO** são todos ***contrários*** entre si, mutuamente exclusivos; isto é, *apenas um deles pode ser verdadeiro, e os outros dois devem então ser falsos* . Além disso, são considerados em conjunto ***exaustivos*** ; isto é, *um deles deve ser verdadeiro* , já que não existem outras formas disponíveis além deles. Segue-se que a contradição da conjunção de **I** e **O** é simplesmente uma declaração disjuntiva da forma “ou **A** ou **E** ”; pois **IO** significa uma negação de toda universalidade, seja a de **A ou** a de **E.**

Por fim, qual é a relação entre **I** e **O** em si? Obviamente, são compatíveis, visto que se combinam em **IO** ; ou seja, *podem ser ambas verdadeiras simultaneamente. Mas não podem ser ambas falsas simultaneamente* , pois, nesse caso, suas contraditórias **A** e **E** seriam ambas verdadeiras, o que é impossível. Sua oposição especial recebe, portanto, um nome distinto: diz-se que são ***subcontrárias*** . Observe que o conceito de subcontralidade se aplica a um par de proposições, enquanto o conceito mais amplo de exaustividade (definido acima) se aplica a qualquer número de proposições.

> Esses conceitos de oposição são aplicáveis a outras formas, além das mencionadas acima, observe. Além disso, existem outros conceitos relacionados que merecem ser mencionados. Duas proposições são ***implicantes mútuas*** se a verdade de uma implica a verdade da outra e a falsidade de uma implica a falsidade da outra. Se, no entanto, a implicação for apenas unidirecional, elas são ditas ***subalternativas*** , e aquela que

---

20 E, de fato, 'chamar as coisas pelos seus nomes'.

21 As três leis — Identidade, Não Contradição e Exclusão do Meio — são conhecidas como as Leis do Pensamento. Elas foram formuladas inicialmente por Aristóteles, que as identificou como os fundamentos de toda a lógica.

implica, mas não é implicada, é chamada de ***subalternante*** , enquanto aquela que é implicada, mas não implica, é chamada de ***subalterna*** . Duas formas são ditas ***incompatíveis*** se forem contrárias ou contraditórias; em todos os outros casos, são ditas ***compatíveis*** . Esta última classe inclui formas que são ***desconectadas*** ou neutramente relacionadas, o que significa que não estão relacionadas nem por implicação mútua ou subalternação, nem por contrariedade ou contradição, nem por subcontrariedade.

Deve-se notar também que os mesmos conceitos de oposição podem ser aplicados a termos, assim como a proposições. Dois termos, digamos X e Y, são implicantes mútuos se todos os X são Y e todos os Y são X (nesse caso, X e Y são classes equivalentes ou coextensivas). X subalterna Y se todos os X são Y, mas nem todos os Y são Y, caso em que Y é chamado de ***gênero*** ou superclasse de X, e X é chamado de ***espécie*** ou subclasse de Y; *mutatis mutandis* para o caso inverso, de X subalternado por Y. [22]X e Y são contraditórios se nenhum X é Y e nenhum não-X é não-Y. São contrários se nenhum X é Y, mas alguns não-X são não-Y. São subcontrários se alguns X são Y, embora nenhum não-X seja não-Y. E, finalmente, são desconectados se todas as proposições categóricas que os relacionam ou suas negações são contingentes (observe, no entanto, que eles ainda podem ter conexões condicionais nesse caso).

Existem, naturalmente, muitas outras formas, além das listadas acima. As proposições também podem ser ***singulares*** (estas envolvem uma instância indicada do sujeito "Este X" ou um nome próprio; os símbolos **R** e **G** são usados para as variantes afirmativa e negativa, respectivamente). Todas as proposições que não sejam singulares são chamadas ***plurais*** ; esta classe inclui não apenas **A** , **E** , **I** , **O,** mas também formas *majoritárias* ou *minoritárias* (estas são introduzidas pelos quantificadores "a maioria" e "poucos", respectivamente) e, de fato, com qualquer número ou proporção que desejarmos ("muitos", "alguns", "17", "dois terços de", etc.) [23]. As proposições podem envolver relações diferentes da cópula "é" ou sua negação – por exemplo, "torna-se" ou "é maior que". Além disso, as proposições não são todas categóricas em sua forma, como acima, mas podem ser construções mais complexas, como as formas de *condicionamento* . Ademais, todas as proposições são qualificadas implícita ou explicitamente por *modalidade.*

Por **modalidade** entendemos os atributos das relações que significamos usando palavras como: *necessariamente, possivelmente, de fato, de fato não, possivelmente não, impossivelmente* . Essas *categorias* de modalidade, como são chamadas, são coletivamente de muitos *tipos* (ou *modos*); e a linguagem comum reflete, em certa medida, essa variedade de significado. Elas podem ter um sentido ***lógico*** (referindo-se aos vários contextos do nosso conhecimento), um sentido ***natural*** (referindo-se às relações causais dentro/entre as próprias coisas), um sentido ***temporal*** (referindo-se aos tempos de existência de uma coisa), um sentido ***extensional*** (referindo-se aos casos de classes de coisas) ou mesmo um sentido ***ético*** (referindo-se aos padrões de valor disponíveis).

Assim, por exemplo, o logicamente necessário é aquilo que é verdadeiro em todos os contextos de conhecimento, e o logicamente possível (ou concebível) é algo verdadeiro em alguns contextos de

---

22 *Note-se bem* que a subclasse implica a superclasse, e não o contrário; de modo que a subclasse é a subalternante e a superclasse é a subalterna. O conceito de subalternação não deve ser confundido, como acontece facilmente, com o conceito de subordinação. Enquanto a espécie *implica* o gênero (porque tudo o que pertence à espécie está subsumido ao gênero), diz-se que o gênero *inclui* a espécie (porque espécie é mais restrito que gênero). Para indicar a inferioridade, neste último sentido, da espécie em relação ao gênero, pode-se dizer que ela é ***subordinada*** . Assim, repetindo, uma subclasse não é subalterna a uma superclasse, mas sim subordinada a ela.

23 Deve ficar claro que as proposições plurais são aqui entendidas como resumos estatísticos de proposições singulares independentes. Ou seja, "Todos/Alguns S são/não são P" é equivalente a "Este S é/não é P" e "Aquele S é/não é P" e..., etc. (que, no entanto, não precisam ser todos verdadeiros ao mesmo tempo). Tais quantificadores são caracterizados como *dispensivos* (ou distributivos) e se distinguem da referência *coletiva* (por exemplo, "Todos os S, considerados em conjunto, são P") e da referência *colectiva* (por exemplo, "Todos os S, separadamente, mas simultaneamente, são P").

conhecimento; em contraste, o naturalmente necessário é aquilo que ocorre em todas as circunstâncias, e o naturalmente possível (ou potencial) é algo que ocorre em algumas circunstâncias; e assim por diante. Considerações modais emergem inevitavelmente em todo o conhecimento humano, como expressões de suas limitações (modo lógico), e no próprio mundo externo, como expressões de sua diversidade (modo extensional) e mudança (modos natural e temporal). O estudo da modalidade é um domínio vasto e fundamental, que tem importantes repercussões em todas as questões pertinentes à lógica e à epistemologia.

Note-se que, embora todas as proposições possuam atributos modais subjacentes, essas modalidades nem sempre são explicitamente declaradas, nem são automaticamente conhecidas. Na prática, a formulação é bastante variada, mas para desenvolver a teoria da modalidade, algumas expressões podem ser reservadas para um ou outro modo — por exemplo: deve, pode, não pode, para relações naturais; sempre, às vezes, nunca, para relações temporais; todos, alguns, nenhum, para relações extensionais; deveria, pode, não deve , para relações éticas.

O elemento fundamental das **proposições condicionais** é a relação de **conjunção** (indicada pelo uso da palavra "e") e sua negação; desta última derivamos os vários tipos de **implicação** (geralmente indicada por "se-então-") e **disjunção** (indicada pela relação "-ou-"), e suas respectivas negações. O estudo formal deste campo remonta, pelo menos, ao século III a.C. na Grécia Antiga (notavelmente, com Filo, o Megarense). Não podemos aqui abordar este vasto campo; faremos apenas algumas observações a respeito.

Com relação à implicação, a expressão "P implica Q", onde P e Q se referem a quaisquer duas proposições, significa que *"P" e "não-Q" não podem ser verdadeiras simultaneamente* (no mesmo corpo de conhecimento, ou com referência às mesmas instâncias de algum conceito, ou nas mesmas circunstâncias ou tempos naturais). Isso significa que P é *incompatível* com a negação de Q; e pode ser enunciado na forma ***hipotética*** "se P é verdadeiro, então Q é verdadeiro", ou mais sucintamente como " **se** P, **então** Q". Aqui, P e Q são chamadas ***de teses*** , sendo P o ***antecedente*** e Q o ***consequente*** .

A contradição de tal proposição tem a forma "P não implica Q" ou " **se** P, **então não-** Q", que é definida pela afirmação de que *"P" e "não-Q" podem ser verdadeiros simultaneamente* , ou seja, são *compatíveis* . Observe que ambas as proposições podem ser livremente contrapostas; isto é, "se P, então Q" implica "se não-Q, então não-P", e similarmente "se P, então não-Q" implica "se não-Q, então não-P"; isso é fácil de provar, simplesmente comparando as definições das proposições originais e suas contraposições (que estabelecem a incompatibilidade ou compatibilidade, respectivamente, de "não-Q" e "não-não-P").

Com relação às proposições disjuntivas, elas têm a forma "P **ou** Q **ou** R ou...", em que P, Q, R, etc. são duas ou mais ***alternativas.*** (ou *disjunções*). Considerando o caso mais simples, com duas teses, devemos observar a distinção entre disjunção *inclusiva* ("P **e/ou** Q", equivalente a "se não-P, então Q") e disjunção *exclusiva* ("P **ou então** Q", equivalente a "se P, então não-Q"). No primeiro caso, as duas teses não podem ser ambas falsas, mas podem eventualmente ser ambas verdadeiras; no segundo caso, elas não podem ser ambas verdadeiras, mas podem eventualmente ser ambas falsas; se a disjunção for inclusiva e exclusiva, as teses estão em contradição (e tendemos a usar a forma " **ou** P **ou** Q"). De modo geral, as disjunções podem ser definidas precisamente declarando explicitamente *quantas* das alternativas disponíveis podem ou devem ser verdadeiras e *quantas* delas podem ou devem ser falsas.

O estudo das formas proposicionais é meramente um preparatório para o estudo da *lógica. processos* que os envolvem, os quais iremos agora considerar.

> Todos esses processos, em conjunto, são amplamente conhecidos como *método científico* , mas a palavra "ciência", nessa expressão, deve ser entendida como referente ao conhecimento, em contraposição ao pseudoconhecimento ou à ignorância; e não a qualquer corpo profissional com pretensões privilegiadas à verdade. Deve ficar claro que ***todos os processos indutivos e dedutivos são comumente utilizados por todos, não apenas por pessoas envolvidas em atividades científicas*** . O cientista, se é que se distingue dos demais, distingue-se por suas atitudes, como alguém que (idealmente) se esforça um pouco mais para ser cuidadoso com sua metodologia – para ser ***imparcial e objetivo, claro e preciso na linguagem, e rigoroso e perspicaz na lógica*** .

b. Lógica indutiva [24].

Como é que se chega ao conhecimento de proposições como as descritas acima? Esta é a questão que a lógica indutiva tenta responder. A forma como normalmente adquirimos conhecimento da natureza, como indivíduos comuns ou como cientistas, é por meio de uma progressão gradual, envolvendo tanto ***a experiência*** ou ***percepção*** , seja de fenômenos externos (através dos órgãos dos sentidos de alguma forma) ou de fenômenos mentais (com o que frequentemente chamamos de "olho da mente", seja lá o que isso signifique), quanto ***a razão*** ou ***a intuição conceitual*** (que determina nossa avaliação e ordenação da experiência).

Em seu nível mais simples, **observamos fenômenos** e notamos, por exemplo, que: "existem Xs que são Y" (o que significa "alguns X são Y" = **I**), *deixando em aberto, inicialmente,* a questão de se esses X são representativos de todos os X (de modo que **A** seja verdadeiro) ou apenas casos especiais (de modo que **IO** seja verdadeiro). A forma particular **I** é necessária como uma posição temporária, para nos permitir expressar nossa situação empírica até o momento, sem precisar ser mais definitivos do que podemos ser honestamente, sem sermos forçados a tirar conclusões precipitadas.

Se, após um exame minucioso dos fenômenos em questão, uma varredura contínua do nosso ambiente ou a realização de experimentos apropriados, *não encontrarmos* "Xs que não sejam Y", damos um salto e presumimos que "todos os X são Y" (**A**). Trata-se de uma **generalização** , um ato indutivo que eleva um particular indefinido **I** a um universal da mesma polaridade **A** , ***até que se encontre alguma evidência em contrário.*** A *justificativa* para tal salto reside no fato de que **A** é *mais uniforme* com **I** do que **O** e, portanto, envolve menos suposições: dado **I** , uma transição para **A** não requer mudança de polaridade, diferentemente de uma transição para **O** , enquanto que, em relação à quantidade, o grau de suposição é o mesmo em ambos os casos.

Se, no entanto, encontrarmos " Xs que não são Y" (isto é, que "alguns X não são Y" = **O**), concluímos simplesmente com um **IO contingente definido** . Se a descoberta de **O** precedeu qualquer suposição de **A** , ótimo, a indução de **IO** ocorreu de forma ordenada. Se, por outro lado, tivermos assumido **A** e, em seguida, descoberto **O** , uma *inconsistência* terá ocorrido efetivamente em nosso sistema de crenças, e somos forçados a reverter uma posição previamente adotada e efetuar uma **particularização** de **A** de volta para **I** , para concluir indutivamente **IO** . Escusado será dizer — e não precisamos continuar apontando tais paralelos entre polaridades

---

[24] A lógica indutiva também é conhecida (embora raramente) como *epagógica* ; nesse caso, o termo "lógica" se limita (como costuma acontecer no discurso comum) à lógica dedutiva.

positivas e negativas — que a sequência de tal harmonização poderia igualmente ter sido **O** seguido por **E** , e então **I** seguido por **IO** .

Note-se que os detalhes envolvidos, **I** ou **O** , podem ser obtidos diretamente, por observação, como sugerido acima, ou, em alguns casos, indiretamente, por dedução a partir de dados previamente induzidos. Os processos indutivos que descrevemos até agora, de observação seguida de generalização e particularização, são apenas o começo. Uma vez que várias proposições tenham sido desenvolvidas dessa maneira, elas servem como premissas em operações dedutivas, cujas conclusões podem, por sua vez, ser submetidas a escrutínio dedutivo e a avanços e recuos indutivos adicionais.

Mas não estamos limitados à busca dessas "leis" da natureza; temos um método indutivo mais amplo, conhecido como processo de **adução** [25].

Consiste em ***postular*** proposições que não são obtidas por mera generalização e particularização, mas que envolvem *termos novos* . Esses termos novos são *propostos pela faculdade criativa* como construções provisórias (construídas a partir de conceitos mais acessíveis [26]) que poderiam, concebivelmente, servir para explicar as generalidades e particularidades (as "leis") desenvolvidas mais diretamente a partir de evidências empíricas e, idealmente, fazer ***previsões lógicas*** e apontar o caminho para outros fenômenos empíricos. A imaginação, aqui, não tem, contudo, livre rédea solta; ela é disciplinada pelas conexões lógicas que seus postulados devem ter com os dados já disponíveis e com os dados que possam surgir futuramente.

As teorias científicas (complexos de postulados e previsões) diferem das *especulações infundadas* porque (ou na medida em que) são fundamentadas na experiência por meio de processos racionais. Elas devem abarcar dedutivamente leis aceitas e só se mantêm enquanto conservarem uma posição dominante em relação a fenômenos recém-descobertos. Se previsões lógicas forem feitas e empiricamente comprovadas, os postulados são considerados mais uma vez ***confirmados*** — ou seja, sua própria probabilidade de serem verdadeiros aumenta. Se, no entanto, alguma previsão lógica for claramente refutada pela observação, os postulados perdem toda a credibilidade e devem ser ***rejeitados ou, pelo menos, modificados de alguma forma. As teorias permanecem sempre sujeitas a testes*** empíricos , por mais frequentes que sejam as confirmações.

Assim, o conhecimento da natureza avança examinando os dados existentes, formulando hipóteses inteligentes sobre o que poderia estar por trás dos fenômenos observados, demonstrando que os fenômenos em questão são de fato dedutivamente implicados pelos postulados propostos e testando nossas suposições com base em novas investigações empíricas. No entanto, há mais um componente do método científico, frequentemente ignorado. Não basta

---

25 Este método também é chamado de método hipotético-dedutivo ou método científico.

26 Um bom exemplo disso é o conceito newtoniano de "força". Na raiz desse conceito científico estão as noções obtidas por meio de nossa experiência íntima de empurrar e puxar, acelerar e desacelerar. Essas intuições dão sentido à ideia de atrações e repulsões invisíveis entre corpos físicos, que os fazem acelerar ou desacelerar conforme o fazem visivelmente. O fator invisível da força é então quantificado com referência a mudanças mensuráveis de velocidade. (A filosofia positivista considera o fator invisível supérfluo; mas ele é conveniente e nós o utilizamos, e, além disso, o próprio positivismo faz uso de tais abstrações.) Os "termos novos" usados na adução são sempre baseados em noções recicladas da experiência, por meio da imaginação, por analogia, em um novo contexto. O que confere legitimidade científica ao processo é o mecanismo de controle e equilíbrio proporcionado pela adução.

apresentar evidências que sustentem nossa teoria favorita; e o fato de ainda não termos encontrado motivos para rejeitá-la não basta para mantê-la.

Devemos também considerar *todas as teorias alternativas concebíveis* e, se não encontrarmos fundamentos para rejeitá-las, devemos ao menos demonstrar que a nossa teoria preferida possui a maior credibilidade. *Este processo comparativo e crítico é tão importante quanto o aspecto construtivo da adução.* Na medida em que existam possíveis contestações à nossa teoria escolhida, esta é ***enfraquecida*** — isto é, a sua probabilidade de ser verdadeira diminui. As evidências apresentadas em favor de um conjunto de postulados podem, portanto, constituir contra-evidências apresentadas contra outras hipóteses. Podemos considerar uma tese como indutivamente " ***provada*** " apenas se conseguirmos eliminar todos os seus concorrentes concebíveis, um a um. Muito raramente — embora aconteça — uma teoria surge inicialmente sem contestações, como a explicação exclusiva da informação disponível, e, portanto, imediatamente "provada". Note-se também que, no extremo oposto, por vezes ficamos perplexos, incapazes de sugerir qualquer explicação.

c. Lógica dedutiva.

Agora, dois tipos de dedução são possíveis a partir das proposições *categóricas* que consideramos anteriormente: edução e silogismo. **A edução** (ou inferência imediata) consiste em extrair de uma única proposição dada alguma informação implícita sobre os mesmos termos. **O silogismo** (ou inferência mediata) consiste em extrair de duas proposições dadas que têm um termo em comum alguma informação implícita sobre os outros dois termos envolvidos. Chamamos uma proposição dada de ***premissa*** e uma inferida de ***conclusão*** ; e todas essas proposições consideradas em conjunto constituem um ***argumento*** . Não precisamos aqui entrar em uma listagem e análise sistemática e exaustiva desses processos.

Uma conclusão dedutiva simplesmente altera a polaridade de um ou ambos os termos na premissa e/ou suas posições; a polaridade da cópula pode mudar ou permanecer a mesma, conforme apropriado. Ao todo, existem sete processos; os dois principais são a obversão e a conversão, sendo todos os outros redutíveis a combinações deles. Embora os vários processos sejam sempre aplicáveis às formas gerais, muitas vezes são inaplicáveis a uma ou ambas as formas particulares. Observe bem que nem todos os processos são reversíveis; em alguns casos, embora a premissa implique a conclusão, a conclusão não implica a premissa. Um exemplo de dedução é: "Todos os Cohens são Levitas; *portanto,* todos os não-Levitas são não-Cohens" (esta é a contraposição de uma forma **A** , conforme definida abaixo). Nas definições a seguir, "S" e "P" simbolizam o sujeito e o predicado iniciais, e "-" uma cópula positiva ou negativa.

1. ***A obversão*** simplesmente altera a polaridade do predicado, passando de SP para S-não-P. **A** , **E** , **I** , **O** tornam-se **E** , **A** , **O** , **I** , respectivamente (todos reversivelmente). A *validade* da obversão decorre das leis do pensamento: "S é P" e "S não é não-P" são equivalentes, porque P e não-P são alternativas mutuamente exclusivas e, juntas, exaustivas; a quantidade permanece inalterada, porque proposições plurais são apenas conjuntos de singulares.
2. ***A conversão*** simplesmente transpõe o sujeito e o predicado, passando de SP para PS. **A** , **I** ambos se tornam **I** (apenas o último reversivelmente) **; E** torna-se **E** (reversivelmente); mas **O** não é conversível. A *validade* da conversão, no caso de **I** , decorre da equivalência das conjunções "Algumas coisas são S e P" e "Algumas coisas são P e S", que são respectivamente idênticas a "Alguns S são P" e "Alguns P são S". A **é** conversível em virtude de sua implicação de **I** ; não é, contudo, totalmente conversível, observe bem. **E** é conversível, porque contradiz **I.**
3. ***A conversão invertida*** é alcançada, quando possível, convertendo e depois invertendo, passando de SP para P-não-S. **A** e **I** tornam-se **O** (apenas o último reversivelmente) **; E** se transforma em A **(** reversivelmente); mas o processo não se aplica a **O.**
4. ***A conversão por negação*** é alcançada, quando possível, por obversão e posterior conversão de SP para não-P-S. **A** torna-se **E** (reversivelmente); **E e O** tornam-se **I (apenas o último reversivelmente);** mas o processo não se aplica a **I.**
5. ***A contraposição*** é alcançada, quando possível, por meio da inversão, seguida da conversão e, novamente, da inversão, passando de SP para não-P-não-S. **A** torna-se **A** (reversivelmente); **E** e **O** tornam-se **O** (apenas o último reversivelmente); enquanto **I** não é contraponível. (Observe bem que **E** *não* é contraponível a **E.**)

6. ***A inversão*** é o movimento de SP para não-S-não-P. Isso é alcançado (irreversivelmente, observe): para **A** , por contraposição e posterior conversão, obtendo-se **I** ; para **E** , por conversão e posterior contraposição, obtendo-se **O** ; enquanto que os particulares **I** e **O** não são invertíveis.
7. ***A inversão obvertida*** é alcançada (irreversivelmente, observe), quando possível, invertendo e, em seguida, obvertendo, passando de SP para não-S-P. A **torna** -se **O** ; **E** torna-se **I** ; enquanto o processo é inaplicável aos casos particulares **I** e **O.**

Os argumentos silogísticos distinguem-se pela interação entre suas figuras e modos. A ***figura*** de um silogismo é a maneira como seus três termos são organizados nas duas premissas e na conclusão. O ***modo*** de um silogismo é uma expressão da quantidade e da polaridade de suas três proposições. Uma figura/modo específico de um silogismo é considerado ***válido*** se suas premissas, sejam elas materialmente verdadeiras ou falsas, *implicarem formalmente* sua conclusão; caso contrário, é ***inválido*** , mesmo que as premissas e a conclusão sejam verdadeiras. A questão da validade é, primordialmente, uma questão de dependência, e não de verdade, observe bem.

As premissas são denominadas premissa ***menor*** e premissa ***maior*** . O termo encontrado em ambas as premissas é conhecido como termo ***médio*** (que simbolizaremos por um Y) – este termo está ausente na conclusão; os termos restantes são conhecidos como termo ***menor*** (símbolo X) e termo ***maior*** (símbolo Z), assim como suas premissas correspondentes – esses termos reaparecem na conclusão, como sujeito e predicado, respectivamente. Tradicionalmente, um modo é identificado pela listagem explícita de sua premissa maior, sua premissa menor e sua conclusão, nessa ordem específica; embora, no discurso prático, elas possam aparecer em qualquer ordem, e às vezes uma ou duas delas possam ser deixadas implícitas. Como mostrado abaixo, existem quatro figuras concebíveis de silogismo:

Figuras	**Primeiro**	**Segundo**	**Terceiro**	**Quarto**
Premissa principal	YZ	ZY	YZ	ZY
Premissa menor	XY	XY	YX	YX
Conclusão	XZ	XZ	XZ	XZ

Agora, se tomarmos como nosso arsenal proposicional as formas **A** , **E** , **I** , **O** , que definimos anteriormente, e examinarmos atentamente todas as suas combinações (um cálculo simples mostra que existem $4^3 = 64$ modos concebíveis em cada figura), descobriremos que apenas 23 silogismos são logicamente válidos (ou seja, meros 9% do total)! Destes, apenas 13 nos interessam (os outros 10 são de importância derivada); são eles:

Figura um: **AAA** , **AII** , **EAE** , **EIO** .
Figura dois: **AEE** , **AOO** , **EAE** , **EIO** .
Figura três: **AII** , **IAI** , **EIO** , **OAO** .
Figura quatro: **EIO** .

Mais especificamente, temos os seguintes estados de espírito válidos significativos nas diversas figuras. Observe as simetrias e assimetrias.

Figura Um:

1/AAA:	**1/AII:**	**1/EAE:**	**1/EIO:**
Todos os Y são Z	Todos os Y são Z	Não, Y é Z	Não, Y é Z
Todos os X são Y	Alguns X são Y	Todos os X são Y	Alguns X são Y
∴ Todos os X são Z	∴ Alguns X são Z	∴ Nenhum X é Z	∴ Alguns X não são Z

Figura Dois:

2/AEE:	**2/AOO:**	**2/EAE:**	**2/EIO:**
Todos os Z são Y	Todos os Z são Y	Não, Z é Y.	Não, Z é Y.
Nenhum X é Y	Alguns X não são Y	Todos os X são Y	Alguns X são Y
∴ Nenhum X é Z	∴ Alguns X não são Z	∴ Nenhum X é Z	∴ Alguns X não são Z

Figura Três:

3/AII:	**3/IAI:**	**3/EIO:**	**3/OAO**
Todos os Y são Z	Alguns Y são Z	Não, Y é Z	Alguns Y não são Z
Alguns Y são X	Todos os Y são X	Alguns Y são X	Todos os Y são X
∴ Alguns X são Z	∴ Alguns X são Z	∴ Alguns X não são Z	∴ Alguns X não são Z

Figura Quatro:

4/EIO:
Não, Z é Y.
Alguns Y são X
∴ Alguns X não são Z

O modo **1/AAA** (apelidado *de Barbara*), é na verdade o protótipo de todo silogismo e pode ser considerado intuitivamente óbvio; todos os outros podem ser *reduzidos* a ele, direta ou indiretamente. Podemos usar processos edutivos e transposições de premissas para fins de validação; e também podemos usar um método chamado **redução *ao absurdo*** . Por exemplo, para validar o argumento "se nenhum Z é Y e alguns X são Y, então alguns X não são Z" (**2/EIO**), diríamos "pois se todos os X fossem Z, então nenhum X seria Y".

Eis um exemplo de silogismo (modo **1/AAA** , em que o termo médio é, por acaso, um predicado composto): “Todos os peixes com barbatanas e escamas são kosher; as sardinhas são peixes com barbatanas e escamas; *portanto,* as sardinhas são kosher”.

Algumas palavras sobre a **lógica da mudança** são necessárias aqui, pois teremos ocasião de nos referir a este campo em um capítulo posterior. A mudança tem duas formas: "tornar-se" e "devir"; proposições que envolvem essas relações são conhecidas como categóricas ***transitivas , em contraste com as categóricas*** *atributivas* , que envolvem a cópula "ser". Enquanto "X é Y" se refere a uma relação estática entre os termos, "X se transforma em Y" se refere a uma relação dinâmica, de modo que algo X anteriormente não era Y e, posteriormente, torna-se Y. Em "X torna-se Y", o que inicialmente é "X e não Y", finalmente se torna "Y e *ainda ou novamente* X"; enquanto em "X se transforma em Y", o que inicialmente é "X e não Y", finalmente se torna "Y e *não mais* X". Assim, a primeira diz respeito à mudança superficial (a coisa permanece X quando aparece como Y), a segunda à mudança fundamental (ou metamorfose, a coisa deixa de ser X antes de reaparecer como Y). A distinção é mais evidente no caso limite: embora X *não possa* ser ou se tornar não-X, ele *pode* se tornar não-X; observe bem isso.

O conceito de mudança e a distinção entre mudança superficial e fundamental são de grande importância para a lógica silogística. Por exemplo, com referência à modalidade natural, as premissas "Todo Y deve ser Z, e X pode ser Y" levam à conclusão válida "X pode ser Z" (na primeira figura, com premissa maior necessária e premissa menor potencial, a conclusão é potencial). No entanto, as premissas "Todo Y pode ser Z, e X pode/deve ser Y" não *levam* à conclusão "X pode *ser* Z", como poderíamos imaginar à primeira vista, mas sim a "X pode se *tornar* Z"; no caso de uma premissa maior potencial (primeira figura), a conclusão válida ainda é potencial, mas não se trata de uma única categoria, e sim da escolha entre duas categorias! Pois aqui, as premissas dadas, embora afirmem os termos menor e maior separadamente, não garantem sua coexistência: é concebível, e de fato ocorre, que sejam incompatíveis.

Vemos, a partir deste caso crucial, que as relações de ser e devir estão formalmente entrelaçadas na teoria do silogismo (o papel desempenhado pela modalidade é secundário: ela apenas abstrai o elemento temporal). Muitos outros silogismos do mesmo tipo são válidos, notadamente "Todo Y pode se tornar Z, e X pode/deve ser Y; portanto, X pode chegar a ser ou tornar-se Z", ou "Todo Y deve se tornar Z, e X pode ser Y; portanto, X pode chegar a ser ou tornar-se Z", ou "Todo Y deve se tornar Z, e X deve ser Y; portanto, X deve chegar a ser ou tornar-se Z". (Note que "chegar a ser" pode substituir "ser" em tais argumentos, uma vez que o primeiro implica logicamente o segundo.) Não precisamos nos aprofundar nesse campo para os nossos propósitos aqui.

Com relação ao *condicional* Além das proposições, vários processos dedutivos também foram identificados. Aqui, focaremos brevemente apenas no condicionamento lógico e, principalmente, em proposições de forma especificamente hipotética, como "se P, então Q" ou "se P, não então Q".

Temos, para começar, as eduções, sendo as mais notáveis a conversão (mostrada abaixo) e a contraposição (mostrada anteriormente, quando as formas foram definidas pela primeira vez):

A afirmação “Se P, então Q” (=P e não-Q impossível) é normalmente conversível em “Se Q, então não-P” (=Q e não-não-P possível), pois se Q implicasse não-P, então P seria autocontraditório.

“Se P, então não-Q” (=P e não-não-Q possível) é conversível em “Se Q, então não-P” (=Q e não-não-P possível), pois se Q implicasse não-P, então P implicaria não-Q, contradizendo a premissa.

Também temos argumentos silogísticos, muito semelhantes aos encontrados anteriormente; alguns exemplos importantes:

1ª Figura:	*2ª Figura:*	*3ª Figura:*
Se Q, então R;	se Q, então R;	se R, não-então não-Q.
Se P, então Q;	se P, então não-R;	se R, então P.
Então, se P, então R.	Então, se P, então não-Q.	Então, se P, não-Q.

Se Q, então R,	Se Q, então R,	Se R, então Q,
Se P, então não-Q;	se P, então não-R;	se R, então não-P.
então, se P, não-então não-R.	logo, se P, não-então Q.	logo, se P, não-então não-Q.

Todos esses argumentos podem normalmente ser validados com referência ao primeiro deles aqui listado, por redução direta ou indireta. Observe que os dois primeiros exemplos aqui apresentados, envolvendo apenas hipóteses positivas, podem ser chamados de silogismos *maiúsculos* , enquanto os demais, envolvendo hipóteses negativas, podem ser chamados de *modos* ; isso porque, efetivamente, as hipóteses positivas são análogas às categóricas gerais, enquanto as hipóteses negativas têm propriedades semelhantes às particulares.

Outro tipo importante de dedução é **a apódose** , que possui dois modos essenciais, um positivo e um negativo [27]:

Modus Ponens:	*Modus Tollens:*
Se P, então Q,	Se P, então Q,
e P,	mas não-Q,
donde, Q.	donde, não-P.

Proposições hipotéticas podem frequentemente ser derivadas de proposições não hipotéticas por um processo chamado **produção** . Todos os resultados da lógica formal podem ser vistos como produtivos nesse sentido. Por exemplo, as premissas “Todo Y é Z e algum X é Y”, dentro da perspectiva primária aristotélica, levam à conclusão categórica “algum X é Z”. No entanto, também se pode chegar a uma conclusão secundária de forma condicional extensional, “se algum X é Y, então é Z”; ou ainda a conclusões terciárias de forma condicional lógica, como “se todo Y é Z e algum X é Y, então algum X é Z”.

Ao lidar com condicionamento lógico, é importante distinguir formas normais de formas paradoxais. Alguns argumentos envolvendo proposições hipotéticas são válidos independentemente dessa questão, enquanto outros são válidos apenas especificamente nos casos

[27] Note que os modos válidos da apódose consistem em 'afirmar o antecedente' ou 'negar o consequente'. 'Afirmar o consequente' ou 'negar o antecedente' é inválido do ponto de vista dedutivo; mas observe que tal raciocínio tem valor indutivo, 'confirmando o antecedente' ou 'enfraquecendo o consequente', respectivamente (veja os comentários sobre adução no próximo capítulo).

em que nenhuma das teses é internamente inconsistente. Não podemos nos aprofundar nesse assunto aqui, apenas o abordaremos brevemente.

Em seu sentido mais amplo, a forma "se P, então Q" admite **paradoxos** : se substituirmos "não-P" por "Q", obtemos a proposição "se P, então não-P". Essa proposição é formalmente possível, pois apenas nos diz, de acordo com nossa definição original, que "P e não-não-P não podem ser verdadeiros" — e a partir dela podemos inferir que P não pode ser verdadeiro. Observe que a hipotética "se P, então não-P" não é em si falha, mas revela claramente a *impossibilidade lógica* do antecedente P e, portanto, incidentalmente, a *necessidade lógica* do consequente não-P. Dizemos, portanto, que "se P, então não-P" é uma proposição ou argumento paradoxal, que implica que P é ***autocontraditório*** e não-P é ***autoevidente*** . Desnecessário dizer que a forma "se não-P, então P" teria o resultado oposto (ou seja, P).

Argumentos paradoxais raramente são encontrados na prática; mas quando são viáveis, geralmente justificam algum pilar fundamental do conhecimento humano. Um exemplo: se afirmarmos que "os humanos não podem saber nada com certeza", estamos, na prática, reivindicando um certo conhecimento para nós mesmos, pelo menos nesse caso; nossa afirmação explícita é, portanto, implicitamente autocontraditória e falsa; segue-se que "os humanos podem saber algumas coisas com certeza" é verdadeiro e autoevidente. Observe que "autoevidente" significa imediatamente evidente ou óbvio, independentemente de qualquer contexto de conhecimento, e, portanto, evidente em todos os contextos de conhecimento; isso pode ser contrastado com " *contextualmente* evidente", que se refere ao que parece evidente em alguns contextos, mas que pode não o ser em outros.

Essa inferência também pode ocorrer, mais comumente, indiretamente, no processo conhecido como **dilema simples** . Esse tipo de argumento foi historicamente um dos primeiros a ser observado pelos gregos [28]. Dois modos foram identificados:

Humor construtivo:	*Humor destrutivo:*
Se P então R e se Q então R,	Se R então P e se R então Q,
mas P ou Q (ou ambos);	mas não-P ou não-Q (ou ambos);
portanto, R.	portanto, não-R.

Aqui, novamente, uma conclusão relativamente categórica é extraída de premissas condicionais [29]. Um tipo semelhante de inferência, também com dois modos, que, no entanto, produz apenas conclusões disjuntivas, é **o dilema complexo** :

Humor construtivo:	*Humor destrutivo:*

[28] Sofistas, se bem me lembro; muito antes de Aristóteles, pelo menos. Um exemplo bíblico de tais argumentos encontra-se em 2 Reis 7:4, que diz mais ou menos o seguinte: se entrarmos na cidade, morreremos; se ficarmos no portão, também morreremos; mas se formos ao acampamento do inimigo, talvez sejamos poupados. Isso pode ser visto em parte como um argumento dilemático (quer entremos na cidade, quer fiquemos no portão, morremos), mas, de forma mais ampla, como um argumento disjuntivo (listando três alternativas, eliminando duas e restando uma).

[29] Com as substituições apropriadas, é fácil mostrar que o paradoxo é um caso especial de dilema simples. Coloque "não-P" no lugar de "Q" e "P" no lugar de "R"; o modo construtivo envolvendo "se não-P, então P" resulta em P, e o modo destrutivo envolvendo "se P, então não-P" resulta em não-P.

Se P então R e se Q então S,	Se R então P e se S então Q,
mas P ou Q (ou ambos);	mas não-P ou não-Q (ou ambos);
Portanto, R ou S (ou ambos).	Portanto, não-R ou não-S (ou ambos).

Muito mais poderia ser escrito sobre todas as formas e processos mencionados acima [30], e outros ainda. A ciência da lógica, como brevemente apresentada acima, disseca nossos processos de pensamento em pequenas unidades, estudando cada uma delas cuidadosamente. Na prática, essas unidades formais são combinadas e permutadas de todas as maneiras possíveis, geralmente com muitas etapas intermediárias omitidas (seja por desonestidade, ignorância, preguiça ou simplesmente para evitar o óbvio). Quem estuda lógica torna-se hábil em analisar qualquer raciocínio que encontre, levando em consideração suas formalidades, e assim é capaz de avaliá-lo com precisão.

Para os leitores interessados em aprofundar seus estudos em lógica formal, recomendo os livros didáticos disponíveis no mercado, especialmente minha obra ***Future Logic*** . No presente volume, porém, devemos abordar questões mais específicas.

[30] Podemos observar, por exemplo, a continuidade formal entre apódose e dilema. O dilema simples utiliza uma premissa mais vaga do que a apódose (disjuntiva, em vez de categórica) para produzir uma conclusão igualmente definida (categórica), enquanto no dilema complexo a conclusão é mais vaga (disjuntiva).

2. LÓGICA ADUTIVA NA *TORÁ* .

Este capítulo destina-se principalmente a historiadores da lógica ou historiadores da filosofia, embora inclua uma breve visão geral da epistemologia, valiosa para todos, e alguns comentários interessantes sobre profecia.

1. A Arte de Conhecer.

A indução , como conceito epistemológico, refere-se aos processos lógicos pelos quais todas as proposições, e seus diversos constituintes, são gradualmente desenvolvidos. Alguns filósofos tenderam a definir a indução como a busca de princípios gerais a partir de princípios particulares, mas tal fórmula é muito limitada e apenas reflete a maior dificuldade e o maior interesse nessa questão específica. Em sentido amplo, a indução abrange todos os seguintes fatores da cognição:

- **percepção** (consciência direta de fenômenos concretos, sejam eles materiais/sensoriais ou mentais/íntimos) e **concepção** (consciência direta de fenômenos abstratos [31]ou consciência indireta de qualquer coisa), bem como **reconhecimento** (memória de percepções e conceitos) e **imaginação** (projeção perceptual ou conceitual);

- **Identificação** (percepção das semelhanças entre fenômenos) e **diferenciação** (percepção das diferenças entre fenômenos), que possibilitam **a classificação** (agrupamento), frequentemente acompanhada de **verbalização** (nomeação);

- **formular proposições** , com graus variados de consciência, às vezes, mas nem sempre, verbalmente, que relacionam vários perceptos e conceitos de diversas maneiras (primeiro como possíveis particulares potenciais);

- **generalização** e **particularização** (incluindo as técnicas de *fatoração* , *seleção de fatores* e *revisão de fórmulas* - veja meu trabalho *Future Logic* para detalhes), que são os processos pelos quais se descobre até que ponto se pode estender ou se deve restringir a aplicabilidade das proposições;

---

[31] O processo de **abstração** consiste em ignorar (excluir da consciência) todos os aspectos de algo percebido, exceto certos aspectos específicos; esse processo precede as comparações, os contrastes e as manipulações mentais por meio das quais conceituamos.

- **dedução** , a inferência de uma ou mais novas proposições a partir de uma ou mais proposições dadas de qualquer tipo, através de uma série de processos como *oposição* , *edução* , *silogismo* , *a-fortiori* , *apódose* , *paradoxo* e outros;

- **Adução** , a formação e o ajuste de postulados, bem como seu *teste* , *confirmação* ou *eliminação* , com referência a considerações racional-empíricas (mais sobre este tópico abaixo).

Tudo o que foi mencionado acima depende da referência às principais Leis da Lógica, que garantem a plenitude e a harmonia do conhecimento, a saber:

1. **Identidade** – reconhecer todos os fenômenos conhecidos como sendo, no mínimo, aparências e, portanto, problemáticas, com diferentes graus de credibilidade, sejam elas comprovadas como realidades ou ilusões; *jamais ignorar dados ou questões* . (É isso que queremos dizer com "fatos são fatos".)
2. **Não-contradição** – não reconhecer como real, mas insistir em considerar parcial ou totalmente ilusória qualquer conjunto de proposições reconhecidas como incompatíveis, quaisquer que sejam seus níveis de abstração e raízes cognitivas; *buscar sempre a consistência no próprio conhecimento* . (Contradições são impossíveis na realidade.)
3. **Exclusão do meio-termo** – não rejeitar todas as alternativas possíveis, mas buscar a resolução de conflitos por meio de alguma nova alternativa ou de algum ponto em comum; *buscar soluções para todos os problemas* . (Não existe um meio-termo nebuloso entre o ser e o não-ser.)

Agora, esses vários fatores da cognição desempenham um papel conjunto na aquisição do conhecimento e, embora aqui listados de maneira "lógica", com algumas subdivisões e em uma aparente ordem cronológica, na prática eles funcionam de forma muito interdependente, influenciando-se mutuamente de todas as maneiras e sem uma ordem preestabelecida. Além disso, são descritos aqui de forma muito sucinta, a ponto de seus significados individuais, relativos e coletivos poderem passar despercebidos se não houver tempo para reflexão.

Esta breve visão geral da teoria do conhecimento deve ser entendida como *descritiva e prescritiva* . Ou seja, não há diferença essencial entre o conjunto de processos cognitivos utilizados por diferentes seres humanos, sejam eles pessoas comuns ou cientistas especialistas, treinados em lógica ou puramente instintivos, homens ou mulheres, jovens ou idosos, de qualquer classe social, saudáveis ou doentes. É preciso enfatizar: todos possuem, mais ou menos, as mesmas ferramentas cognitivas; algumas pessoas são, inegavelmente, mais bem dotadas, outras um tanto desajustadas, mas seu arsenal geral é aproximadamente o mesmo, conforme listado acima.

O que distingue os indivíduos é talvez o esforço e a habilidade que exercem com esses mesmos instrumentos, em cada contexto específico. Conhecer é uma arte, e os artistas podem variar em estilo e qualidade. Algumas pessoas enfatizam mais a experiência, outras o raciocínio, outras as emoções. Algumas são mais visuais, outras mais auditivas, outras mais sensíveis ao tato.

Algumas são excessivamente categóricas ou preocupadas com classes sociais, verbais demais em seu pensamento, em detrimento da intuição; algumas são escravas de suas paixões, exercendo controle insuficiente sobre a qualidade objetiva de seus processos de pensamento. E assim por diante – mas, em todo caso, a gama de faculdades disponíveis aos seres humanos é praticamente a mesma. A arte, assim como na música, assim como na pintura, consiste em encontrar um equilíbrio – a medida certa, o momento e o lugar certos – para cada instrumento.

É preciso acrescentar que duas pessoas igualmente hábeis na arte de conhecer (ou uma mesma pessoa em momentos diferentes) podem chegar a conclusões específicas distintas, devido a diferentes ***contextos*** de conhecimento. O conteúdo e o volume da experiência de alguém — no sentido mais amplo do termo, incluindo percepções materiais e mentais e insights conceituais — influenciam diretamente sua lógica, afetando todos os seus processos racionais.

2. Adução na filosofia ocidental.

a lógica tem sido associada mais especificamente à dedução, pois esse era o campo em que se desenvolveu o trabalho teórico mais impressionante, principalmente por Aristóteles. Somente nos últimos séculos, graças em grande parte a filósofos como Newton, foi dada maior ênfase aos aspectos experienciais do conhecimento (por filósofos como Locke e Hume) e aos seus aspectos adutivos (por filósofos como Bacon e Mill); e, mais recentemente, ao papel crucial da imaginação na formulação de teorias (por Einstein, por exemplo).

Isso não significa que a indução, ou mais especificamente a adução, sejam conceitos novos em si. Certamente, as pessoas sempre usaram todos os fatores da indução em seus esforços cotidianos para conhecer — usaram seus sentidos e sua mente para tentar dar sentido ao mundo ao seu redor, às vezes de forma mais livre do que nós, às vezes de forma mais rígida, às vezes talvez de forma mais sensata. Além disso, devemos admitir que Aristóteles, após cerca de quatro ou cinco séculos de desenvolvimento da filosofia grega, incluindo seus predecessores Sócrates e Platão, estava bem ciente da questão fundamental da indução, o chamado "problema dos universais" (ou seja, como os conceitos são conhecidos).

De fato, seu trabalho formal em lógica, incluindo sobre oposição, inferência imediata e silogismo, foi uma tentativa lúcida, ainda que incompleta, de resolver justamente esse problema. A dedução, na visão de Aristóteles, não era algo separado da indução, nem se opunha a ela, mas sim um aspecto fundamental da indução. Para ele, ao que parece, certas generalidades eram conhecidas direta e indubitavelmente (como os axiomas da lógica), outras precisavam ser desenvolvidas empiricamente (aparentemente, por enumeração completa); a partir daí, era possível chegar, por inferência, a todos os outros princípios gerais. As áreas cinzentas nessa visão eram, sem dúvida, a origem e a validade, bem como o número dos princípios fundamentais inicialmente estabelecidos, além do alcance do empirismo diante das dificuldades práticas da enumeração completa.

Hoje, certamente concordaríamos que a dedução é um dos instrumentos da indução – necessária para inferir previsões a partir de postulados para fins de teste e, de forma mais ampla, para buscar consistência. Os fundamentos do conhecimento, em nossa visão, são principalmente dados empíricos, sejam eles concretos ou abstratos, e, em menor grau, proposições autoevidentes cujos contraditórios são autocontraditórios. Estamos mais conscientes da natureza hipotética e

provisória de grande parte do conhecimento; e, em vez de enumeração completa, nos referimos a processos como generalização e particularização.

Mas se considerarmos os fenômenos perceptivos e conceituais, que são os pontos de partida do conhecimento, como sendo efetivamente 'axiomas' (num sentido amplo do termo), então nossa visão não difere muito da de Aristóteles em essência, embora varie em detalhes e ênfase. O ponto histórico que estou tentando destacar certamente não é que Aristóteles era onisciente e tão plenamente consciente das questões e respostas epistemológicas quanto nós hoje. Em vez disso, trata-se de que, em sua época e até mesmo antes, uma busca por tais questões e respostas já estava em curso, e um espírito de inteligência, honestidade e objetividade já atuava, de modo que, para fazer uma avaliação justa, devemos nos concentrar em suas contribuições em vez de suas lacunas.

Penso que é importante que os historiadores se lembrem de que os filósofos são humanos. Eles não têm tempo para expressar em palavras tudo o que sabem ou pensam, transcrevê-lo para o papel. Muitas vezes, também, eles intuem um horizonte mais amplo do que aquele que têm tempo para explorar em detalhes. Portanto, não se pode esperar que um único filósofo aponte e esclareça todos os aspectos da indução, ou que desenvolva um espectro verdadeiramente completo de técnicas lógicas. Não dizer algo não significa necessariamente não o saber, ou pelo menos não estar a caminho de conhecê-lo. Alguns discípulos sem imaginação, assim como historiadores, tendem a fossilizar as filosofias, fazendo-as parecer mais rígidas e limitadas do que eram em relação às suas fontes originais.

Assim, a sugestão de que as proposições gerais são obtidas por meio de uma "enumeração completa", atribuída por alguns historiadores a Aristóteles, contém em si as sementes do empirismo. Hoje, certamente, reconhecemos o papel fundamental desempenhado pela enumeração *parcial* — é assim que se conhecem as proposições *particulares* : observa-se um ou mais casos de um determinado tipo com um certo atributo ou comportamento, e expressa-se essa observação verbalmente, sem, com isso, presumir comentar os casos não observados ou afirmar que eles possuem o mesmo atributo ou comportamento.

Este é o ponto em comum entre nós e Aristóteles; a questão é apenas como avançar daí para as generalidades. A enumeração completa pode ter sido, para a filosofia ocidental, uma sugestão inicial e provisória; mas, após reflexão, logo se percebeu que era um ideal impraticável, porque a maioria das classes com que lidamos são abertas. Hoje, percebemos que a resposta se encontra nos processos de tentativa e erro da generalização e da particularização, ou, falando de forma mais ampla, na adução.

Contudo, apesar de suas raízes profundas e evidentes no passado, é claro que, até o Iluminismo, o conceito e as leis da adução foram relativamente pouco discutidos e compreendidos, pelo menos na filosofia ocidental. Os historiadores tendem a atribuir a Francis Bacon (1561-1626, Londres) a formulação clara dessas leis. Como aponta Anthony Quinton, a inovação crucial no "novo método" de Bacon foi o seu caráter *eliminativo* (" *major est vis instantiae negativae* "). Bacon também reconheceu os aspectos positivos da indução (isto é, observação e confirmação) e explicitou muitas das armadilhas possíveis no decorrer desses processos (que ele chamava de "ídolos").

Escusado será dizer que as palavras de Bacon não foram as últimas sobre o assunto; muitas outras contribuições foram feitas desde então. Seja qual for a sua história precisa, as **Leis da Adução** podem ser expressas como abaixo. Por "postulado" entende-se um conjunto de

proposições imaginadas de verdades ainda não estabelecidas. Por "experiência" entende-se qualquer aparência, de preferência concreta em vez de abstrata, tomada *tal como é* , como aparece, como uma mera configuração de fenômenos, sem o trabalho classificatório de comparação e contraste com outros fenômenos lembrados. Por "confirmação" ou "enfraquecimento" de uma tese entende-se adicionar ou subtrair alguma credibilidade a ela; enquanto que por "prova" ou "refutação" entende-se extrema credibilidade ou incredulidade.

1. **Se um postulado possui certas implicações lógicas necessárias, e essas implicações são consideradas de acordo com a experiência, o postulado é, até certo ponto, confirmado, embora não necessariamente comprovado** (Lei Positiva).

2. **Se um postulado possui certas implicações lógicas necessárias, e essas implicações se mostram em desacordo com a experiência, o postulado é refutado, e não meramente enfraquecido** (Lei Negativa).

Essas leis podem ser explicadas e unificadas com referência ao conceito de probabilidade, e com base nisso, muitos corolários podem ser derivados delas. Os corolários emergem da consideração de postulados concorrentes — alguns exemplos: sempre que um postulado é confirmado, enquanto um concorrente não o é, este último é enfraquecido; quando um postulado é refutado, todos os seus concorrentes restantes (sejam alternativas conhecidas ou desconhecidas) são fortalecidos (embora todos igualmente, a menos que alguns deles tenham previsto a experiência de refutação, em vez de simplesmente a aceitarem). No entanto, essas questões e detalhes são muito extensos para o presente estudo (veja meu trabalho ***Lógica do Futuro***).

3. Adição de profecias e profecia.

A adução é geralmente considerada um conceito filosófico relativamente recente na história, e aqueles que assim o fazem, seja por tendências tradicionalistas ou modernas, podem, portanto, considerar que sua aplicação a contextos bíblicos ou talmúdicos seja um anacronismo. A verdade, em meu ponto de vista, e demonstrarei isso a seguir, é exatamente o oposto. As leis da adução são encontradas formuladas quase explicitamente já na Torá de Moisés, evidência de uma maturidade lógica muito precoce, e não é surpreendente, portanto, que tenham sido usadas com tanta frequência e habilidade nos tempos talmúdicos [32].

Os fundamentos do método adutivo são apresentados em duas passagens de Deuteronômio. Citarei agora essas passagens e explicarei os aspectos da adução que cada uma esclarece (referindo-me às leis positivas e negativas descritas na seção anterior). Observe que o termo "previsão", usado abaixo, deve ser entendido como abrangendo todos os detalhes descritivos do(s) evento(s) em questão, incluindo eventuais limites de tempo e localização.

---

[32] Não obstante, o Talmud, em seu esforço para criar dogmas, pelo menos como o vemos hoje, preferiu manter esses processos adutivos relativamente ocultos e tácitos, de modo a dar a impressão, falsa mas conveniente, de ser uma disciplina puramente *dedutiva* – mas isso é outra questão.

PRIMEIRA LEI: **Deuteronômio 13: 2-4.**

> *Se surgir no meio de ti um profeta ou alguém que tenha sonhos, e ele te apresentar um sinal ou prodígio, e o sinal ou prodígio que ele te anunciou* ***se cumprir*** *, dizendo: 'Vamos seguir outros deuses, que tu não conheces, e sirvamos a eles', não dês ouvidos às palavras desse profeta ou desse sonhador; porque o Senhor teu Deus vos põe à prova, para saber se amas o Senhor teu Deus de todo o teu coração e de toda a tua alma.*

SEGUNDA LEI: **Deuteronômio 18:21-22.**

> *E se disseres no teu coração: 'Como conheceremos a palavra que o Senhor não falou?' Quando um profeta falar em nome do Senhor, e a palavra dele* ***não se cumprir, nem suceder*** *, essa é a palavra que o Senhor não falou; o profeta a falou presunçosamente; não o temerás.*

Evidentemente, a primeira lei trata do aspecto positivo da adução: reconhece a tendência natural da humanidade de ser levada à crença por meio de previsões corretas (o evento profetizado empiricamente "acontece", isto é, ocorre), mas nos ensina que tal confirmação *não constitui prova* e, portanto, que ainda se pode encontrar uma boa razão para rejeitar a tese em questão (como, por exemplo, a sua incitação à conversão a outros deuses). A segunda lei elucida o aspecto negativo da adução: sugere que as teses falsas acabam por ruir, ensinando que a previsão incorreta (o evento profetizado empiricamente "não ocorre nem acontece", isto é, não se verifica como e quando previsto) não é meramente uma fraqueza, mas *constitui uma refutação* , de modo que a tese em questão deve ser eliminada.

O valor lógico dessas afirmações bíblicas, a legitimidade de sua interpretação, como aqui feita em termos de *princípios epistemológicos gerais* , é (creio que todos concordarão) evidente. Observem bem os **critérios empiristas** explicitamente apresentados aqui: a previsão 'se cumpre' ou 'não se cumpre'; a tese em questão (a profecia) é *testada empiricamente com referência a eventos públicos* e não apenas pela comparação (racionalista) com o documento ou a tradição religiosa.

Os comentários a seguir são incidentais a essa questão primordial, mas, já que estamos falando sobre profecias, vale a pena fazê-los.

Devemos registrar que os comentaristas tradicionais, com base em passagens sobre profecia encontradas em todo o Tanakh, refinaram ainda mais as regras acima, demonstrando, assim, uma compreensão completa de suas implicações. Eles apontaram que as duas regras deuteronômicas foram formuladas em referência a falsos profetas. São técnicas lógicas para a identificação e avaliação de candidatos à dignidade de profeta, ensinando-nos a não acreditar automaticamente naqueles que afirmam ser porta-vozes de Deus e como discernir quando não o são.

Fui informado pelo Rabino Abraham Y. Schlesinger de Genebra (mas não verifiquei) que os refinamentos em discussão são elucidados notavelmente por Maimônides, em *Hilchot Yesodei haTorah* 10:4; quanto à fonte talmúdica, não é o Talmude Babilônico, mas o Talmude de Jerusalém, especificamente *Sanhedrin* 15:5, “ *Ani mitnabei...* ”. No entanto, encontrei a principal

fonte bíblica graças ao artigo da Enciclopédia Judaica sobre profetas e profecias: trata-se de Jeremias 28:8-9, que cito agora (Jeremias está falando com Chananyah ben Azur, um profeta rival, que prometeu coisas boas aos judeus):

> *Os profetas que me precederam e que me precederam na antiguidade profetizaram contra muitos países e contra grandes reinos, sobre guerras, males e pestes. Quanto ao profeta que profetiza a paz, quando a palavra desse profeta se cumprir, então se saberá que o Senhor verdadeiramente o enviou.*

Esta passagem implica que, se um profeta fizesse uma previsão que não se cumprisse, isso não significava que ele não fosse um verdadeiro profeta. Dependia da natureza da profecia em questão. Se constituísse *uma bênção* de Deus, então, uma vez anunciada, teria de se cumprir, porque as bênçãos de Deus são irrevogáveis. Se o que foi previsto fosse *uma maldição* , poderia muito bem não se cumprir e ainda assim ser verdadeira, porque tais profecias negativas são sempre (isto é, até se concretizarem) condicionais e dependentes da eventual falha do público em se arrepender e mudar de conduta (como na história de Jonas e Nínive, por exemplo).

A proposta é coerente. Podemos apenas acrescentar que a mesma brecha, por uma questão de justiça, aplica-se igualmente tanto a candidatos a profetas quanto a profetas já estabelecidos. Em outras palavras, previsões negativas que não se concretizam também não os desqualificam; apenas previsões positivas que não se concretizam o desqualificam. Para um exemplo bíblico (além do já mencionado por Chananyah) de falsa previsão positiva, veja 1 Reis 22 (e 2 Crônicas 18), onde cerca de 400 "profetas" na corte de Acabe prometeram-lhe vitória sobre os arameus, enquanto apenas Miquéias previu a morte do rei de Samaria.

É importante notar que o bem e o mal são frequentemente relativos — o que é bom para uma pessoa ou grupo pode ser ruim para outro, e vice-versa, ou mesmo em relação a uma mesma pessoa, algo pode ser bom em alguns aspectos ou em algum momento e ruim em outros. As bênçãos são muitas vezes "mistas". Presumivelmente, a avaliação de uma previsão como "positiva" ou "negativa" é feita com referência aos termos da própria profecia: a quem ela pretende favorecer ou desfavorecer, como e quando.

Com relação às profecias de eventos *neutros* , como alguns eventos astronômicos ou talvez alguma aparição sobrenatural em público, sem impacto bom ou ruim na vida humana, além de servir para revelar o poder preditivo do profeta, (presumo que) elas se enquadram nas regras deuteronômicas citadas anteriormente. O que significa que eventos neutros previstos por um profeta respeitável certamente ocorrerão; e um candidato a profeta que prevê eventos neutros que não se concretizam é desqualificado.

Note-se que o artigo *sobre a Enciclopédia Judaica* mencionado acima destaca que, mesmo com as regras refinadas propostas por Jeremias, surgem dificuldades quando profecias aceitas como verdadeiras pela tradição são testadas em relação a eventos posteriores descritos na própria Bíblia. Contudo, tais dificuldades são geralmente superáveis, pois sempre se pode interpretar *, a posteriori,* até mesmo profecias positivas "falhas" como tendo sido, assim como nos casos negativos, *tacitamente condicionais* [33]. Pode-se dizer que as coisas boas estavam

---

[33] Que este é um modo de raciocínio aceito e utilizado por comentaristas tradicionais pode ser demonstrado com referência a uma dificuldade em Gênesis 28, apontada por R. Adin Steinsalz em uma palestra recente em Genebra. Durante o sonho de Jacó com a escada, Deus lhe promete muitas coisas boas (v. 13-15), mas imediatamente depois Jacó parece duvidar dessas promessas, quando diz: " *Se*

prometidas, *desde que* permanecêssemos em nosso caminho positivo ou melhorássemos nossos hábitos de certas maneiras óbvias, assim como se pode dizer que as coisas ruins estavam prometidas, a *menos que* abandonássemos nosso caminho negativo e melhorássemos nossos hábitos.

Outro comentário que pode ser proveitoso neste contexto, com relação às profecias, sejam elas bíblicas ou em documentos análogos de outras religiões ou seitas, é que elas são frequentemente *vagas o suficiente* , em relação ao tempo e ao lugar, senão em relação aos detalhes descritivos, para que possam ser avaliadas de forma bastante generosa por aqueles que já acreditam nelas e, além disso, distorcidas por interpretações para se adequarem a qualquer cenário desejado. As profecias nem sempre são convenientemente vagas, é claro; por exemplo, em Jeremias 28, Canaã estabelece um prazo de dois anos para sua profecia e Jeremias, um prazo claro de um ano para a sua.

Alguns desses comentários certamente soam muito céticos, mas é preciso ser honesto e observar: o que exatamente está sendo profetizado, em relação a quem exatamente, e precisamente quando e onde. Sem essas especificações, é muito difícil aplicar as leis adutivas de maneira estrita e conclusiva. A verdadeira dificuldade reside em saber onde traçar a linha entre justificação e pretexto; para isso, devemos nos referir ao *contexto* : a reputação passada do profeta, o desenrolar dos eventos subsequentes e o tema geral da Bíblia. (Nem sequer considero aqui a questão da historicidade, se os eventos relatados realmente ocorreram; isso também exige contexto, mas um contexto ainda mais amplo do que aquele fornecido pelo próprio texto.)

É necessário distinguir entre a avaliação adutiva de profecias e a de profetas. Um profeta, pode-se dizer, é um conjunto de profecias. Primeiro, cada predição deve ser avaliada, utilizando os princípios estabelecidos; segundo, a pessoa que faz as predições é avaliada, levando-se em consideração seu histórico geral de predições. Essa distinção fica clara na história de Balaão, um falso profeta que, mesmo contra a sua vontade, foi usado por Deus como instrumento de verdadeiras profecias que predisseram as bênçãos de Israel (Números 22-24) [34].

Outra questão é distinguir entre alegações de profecia e previsões comuns. Mesmo que consideremos (como eu, com gratidão) cada item de conhecimento, por mais comum que seja sua metodologia, por mais natural que seja sua origem, como uma dádiva maravilhosa de Deus, uma

---

Deus estiver comigo..." (v. 20-22). A explicação que Rashi dá (segundo R. Steinsalz, mas não encontrei a passagem) é que Jacó entendeu as promessas de Deus como dependentes de sua boa conduta contínua, ou seja, de ele permanecer a mesma pessoa. Assim, aqui uma promessa positiva é tomada como *tacitamente condicional* .

Aliás, o próprio R. Steinsalz ofereceu uma explicação alternativa para a dúvida de Jacó: a saber, que Jacó talvez não tivesse certeza se seu sonho era de fato uma profecia ou apenas o devaneio de um viajante preocupado. Mas, embora essa explicação seja psicologicamente interessante, epistemologicamente ela implica que um profeta pode duvidar de sua própria profecia. Tal premissa, a meu ver, colocaria todas as profecias em dúvida; teríamos que assumir que a experiência profética é intrinsecamente indubitável, ou então ela perderia seu status especial.

34 Esta história está repleta de detalhes interessantes sobre profecia. De acordo com Nachmanides (Cohen, p. 921), o fato de Balaão não ser um profeta além dos eventos nela narrados é sugerido pelo uso das expressões "Deus veio a Balaão" (22:9) e Deus ou o Senhor "encontrou-se com Balaão" (23:4, 16), que sugerem um encontro não habitual *(yikar)* iniciado por Deus (*yavo*). Além disso, a expressão "o Senhor pôs uma palavra na boca de Balaão" (23:5, 16) parece implicar uma tomada de poder pelo Senhor sobre as faculdades de fala de Balaão, pelo menos nas duas primeiras profecias; na terceira profecia, "o espírito de Deus veio sobre ele" (24:2). Outros detalhes técnicos incluem: ter os olhos abertos (24:3, 15), ouvir as palavras de Deus, ter a visão do Todo-Poderoso, estar caído, mas com os olhos abertos (24:4, 16), e conhecer o conhecimento do Altíssimo (24:16).

distinção deve ser feita. O comentarista medieval Nachmanides interpreta os termos nas passagens citadas acima da seguinte forma: "um profeta" - aquele que afirma que Deus lhe comunicou uma mensagem enquanto estava acordado [35]; "sinal" denota a previsão de um incidente natural, enquanto "maravilha" implica a previsão de um evento sobrenatural [36]. Um meteorologista, por exemplo, não alega profecia, mas prevê o tempo; nós o consideraríamos um cientista eficaz se suas previsões fossem consistentemente (ou mesmo geralmente) corretas, mas nunca lhe atribuiríamos poderes proféticos.

O que importa no julgamento sobre profecias é a fonte do conhecimento, ou a metodologia que o originou. Se forem utilizados meios naturais, como satélites, mesmo previsões diárias e invariavelmente corretas não implicam em "profecia". Isso é igualmente verdadeiro no caso de previsões tão vagas que existe uma probabilidade natural de que tal ou qual tipo de evento ocorra em algum momento futuro, em algum lugar do mundo! É claro que os palpites de charlatães, por mais convencidos que estejam da origem sobrenatural de suas previsões, inevitavelmente se mostrarão errados mais cedo ou mais tarde, revelando a falsidade de seus autores. A profecia, portanto, deve prever ***eventos naturais imprevisíveis por meios ordinários*** ou prever ***eventos sobrenaturais*** (que, em qualquer caso, são imprevisíveis por meios ordinários).

Aliás, o conceito de um evento "não natural" apresenta dificuldades lógicas. A mente perfeitamente científica não tem preconceitos, nem conhecimento prévio, a respeito da Natureza ou do que é natural; tudo o que acontece, tudo o que acontece, *é* natural, e a Natureza *é* a soma total de todas as coisas que já aconteceram. Só porque um evento é único, diferente dos eventos rotineiros, não significa que seja não natural, apenas menos frequente. A definição de magia ou milagre teria que se referir a alguma gênese especial do evento, como telecinese ou intervenção sobrenatural. Contudo, uma vez estabelecido que tal evento é capaz de ocorrer neste mundo, então teríamos que incluí-lo em nosso conceito de Mundo, e assim ele se qualificaria como normal e natural em nossa visão de mundo ampliada. Portanto, o termo "natural" é logicamente muito relativo; mas ainda podemos atribuir-lhe sua conotação convencional.

Note-se também: a predição não é, como se costuma pensar, o atributo essencial ou mesmo principal da profecia. A profecia parece ser primordialmente uma relação de alto nível com Deus – o que, aliás, implica poderes cognitivos e de outras naturezas especiais. Os principais profetas, como Moisés, Samuel, Elias, Eliseu e outros, são líderes espirituais da comunidade israelita e humana; seus poderes cognitivos e de outras naturezas são meros meios para esse fim, a vestimenta exterior de sua profunda dignidade.

Em conclusão, retornando ao tema central deste capítulo, creio que as evidências documentais apresentadas demonstram, sem sombra de dúvida, que a tradição religiosa judaica possuía uma compreensão muito clara das duas leis da adução lógica bem antes da filosofia grega, quanto mais da filosofia ocidental pós-Renascimento. Para aqueles que creem na origem divina e na datação tradicional do Deuteronômio, essas leis da lógica foram dadas por Deus no Sinai há cerca de 3.300 anos, quase 1.000 anos antes da época de Aristóteles. Para aqueles que duvidam disso e consideram o Livro como de origem humana e mais recente, digamos, por volta

---

[35] Mas veja Números 12:6-8, onde um 'profeta' é definido como alguém a quem o Senhor se revela em uma 'visão' ou com quem fala em um 'sonho', com exceção de Moisés, a quem se fala 'boca a boca, de forma manifesta, e não por palavras obscuras', e que contempla 'a semelhança do Senhor' (Cohen, p. 855).

[36] Cohen, p. 1062.

do período do Primeiro Exílio, essas leis da lógica ainda são algumas centenas de anos mais antigas do que as descobertas de Aristóteles![37]

Contudo, é importante ressaltar que (pelo que sei) as leis da Torá sobre adução nunca foram destacadas e discutidas pelos rabinos do Talmud e posteriores *como princípios lógicos aplicáveis a todo o pensamento* . Evidentemente, eles praticavam a adução inconscientemente em seus debates sobre a lei, mas nunca consagraram tal raciocínio em um princípio hermenêutico nem analisaram por que ele é eficaz. Poderíamos acusá-los de ter razões doutrinárias para esse silêncio, a saber, impedir o desenvolvimento, nas pessoas, de modos de pensamento científicos que poderiam enfraquecer a religião; mas a verdade é que, provavelmente, eles simplesmente não perceberam a alusão na Torá. Muito provavelmente, eu também não a teria percebido se não tivesse estudado filosofia, muito depois do advento da ciência moderna; o mérito deve ser reconhecido onde é devido.

4. Lógica e Misticismo.

Uma das dificuldades no pensamento religioso reside em suas expressões categóricas de conhecimento.

Existe uma tendência, na mente humana, de confundir insight conceitual com percepção, e de considerá-las como tendo o mesmo grau de probabilidade. No entanto, enquanto a percepção (e seus derivados, que denominamos "fato empírico") possui um nível de credibilidade bastante elevado (raramente o que percebemos, em sua forma mais próxima possível da realidade não processada, se mostra incorreto), a consciência conceitual possui possibilidades mais amplas, pois inclui o imaginário, o que nos permite propor cenários alternativos e, portanto, possui, *a princípio, uma credibilidade relativamente menor.*

Para a mente simples, que não refletiu sobre questões epistemológicas, o mero ato de pensar em um cenário conceitual em resposta a alguma pergunta é suficiente, por si só, para justificar esse cenário. Nenhuma evidência adicional é necessária, nenhum procedimento de verificação. Claro, este é um caso extremo. Uma pessoa que praticasse essa abordagem ao conhecimento em tempo integral provavelmente estaria em um hospício, presumo. Na verdade, todos nós praticamos esses atalhos para o conhecimento, embora em graus variados e, em alguns casos, em domínios diferentes.

O perigo aqui é confundir *especulação* com conhecimento em seu estado final.

Toda percepção ou crença é, estritamente falando, uma especulação, que pode estar certa ou errada. Após uma avaliação adequada, que em si mesma é, em certa medida, especulativa, podemos estar mais próximos da verdade e, com maior confiança, declará-la certa ou errada. Tal avaliação consiste em examinar o contexto perceptivo e conceitual, todos os fatos e percepções conhecidos, e julgar sua consistência com a nova informação proposta, a tese em análise, considerando o impacto mútuo desses conjuntos de informações. Além disso, o contexto está em

---

[37] No caso de Deuteronômio, que nos interessa aqui, alguns dizem que ele data do reinado do rei Josias, um dos últimos reis antes do exílio. Seja qual for a idade dos Livros de Moisés, eles aparentemente já estavam bem estabelecidos na época de Esdras. A julgar pelo Livro de Esdras, esse período pode ter sido, na verdade, o ponto de partida do judaísmo rabínico, que atingiu seu pleno ímpeto com a Mishná e o Talmud.

constante fluxo, de modo que a avaliação deve ser contínua e repetida para se manter precisa. Somente assim podemos ter uma certeza razoável.

Nos estágios iniciais do desenvolvimento humano, sejam eles históricos ou individuais, tendemos a ser menos criteriosos em nossas avaliações do conhecimento. Mais maduramente, devemos considerar nosso suposto conhecimento de forma mais crítica e imparcial, sem preconceitos, com mais objetividade e liberdade. Se falharmos nisso, a longo prazo, inevitavelmente sucumbiremos à dúvida, e a estrutura acabará parecendo instável. Se for forte, resistirá a todos os testes; se for frágil, poderá ser fortalecida, ou então não merecerá respeito. Este é um desafio que a religião também deve enfrentar para sobreviver.

A lógica não tem, *em princípio,* objeção ao misticismo. Não tem preconceito quanto ao *conteúdo final* do mundo. O que interessa à lógica é *a morfologia e a etiologia do nosso conhecimento* , as formas e os processos que lhe deram origem. No que diz respeito ao misticismo (a "Cabala"), este parece constituir uma tentativa de conceber cenários – que são, à primeira vista, especulações, no que concerne à lógica – para explicar certos fenómenos ou textos. Dado que as questões colocadas dizem respeito a domínios inacessíveis à investigação científica, as respostas são, em última análise, inerentemente *inverificáveis* , embora algum grau de confirmação, dúvida, aprimoramento ou rejeição seja possível.

Em outras palavras, existem proposições que provavelmente nunca serão comprovadas como certas ou erradas, e que podem até ser impossíveis de avaliar de forma convincente. Elas dizem respeito a Deus, ao princípio das coisas, ao fim dos tempos e assim por diante. Estão além da compreensão humana, porque estão fora do seu alcance mental ou fora do seu universo. Tudo o que se diz sobre elas, positivo ou negativo, é puramente especulativo, de um ponto de vista humano comum. Mesmo o que se alega ser divinamente inspirado, embora possa de fato o ser na realidade, é visto pela lógica como especulativo; visto que *nós* , pessoas comuns, ao ouvirmos tais afirmações, somos forçados a considerar a possibilidade de que o orador não tenha sido inspirado, por exemplo. É um impasse.

Não devemos rejeitar de imediato, nem ser ingênuos, mas sim avaliar o máximo possível, mantendo-nos, no fim, abertos à possibilidade. Isso está, em certa medida, implícito nas leis bíblicas de adução. O fato de essas leis serem encontradas na Torá atesta a necessidade de um certo grau de empirismo e exercício da faculdade crítica. É uma admissão de que os homens (ou mulheres), por sua natureza, podem confundir sua imaginação e especulações com a realidade, e muitas vezes apresentar alegações infundadas de inspiração divina. Somos chamados a julgar com cautela.

Mesmo dentro da religião, senão especialmente nesse âmbito, as pessoas podem errar com muita facilidade e tendem a aceitar as contribuições de sua faculdade conceitual sem questioná-las. O que não significa, convém esclarecer, que tal erro seja inevitável ou mesmo comum dentro da religião.

> A especulação sobre as esferas celestes nos fornece um exemplo revelador. Essa doutrina, popularizada pelos místicos de Safed (século XVI d.C.), é considerada como tendo raízes na literatura talmúdica e tida como tradição judaica de origem mosaica, sendo por essa razão tida como certa. Contudo, se analisarmos os registros históricos, um quadro diferente emerge.
>
> Desde a antiguidade, eram conhecidos sete corpos celestes próximos da Terra: o Sol, a Lua e os cinco planetas Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno. Esses corpos eram visivelmente móveis,

diferentemente das estrelas, que pareciam relativamente fixas [38]. Para explicar a suspensão desses objetos celestes e a rotação diária daqueles mais próximos de nós no céu, Platão e Aristóteles (séculos V-IV a.C.) propuseram a teoria de que existem esferas concêntricas ao redor da Terra, sete delas sobre as quais os corpos celestes se movem, e uma oitava esfera na qual as estrelas, ou luzes celestes, estão incrustadas [39]. Essa teoria apresentou algumas dificuldades e, consequentemente, foi bastante refinada por Ptolomeu de Alexandria (século II d.C.). O modelo ptolomaico do universo, como ficou conhecido, permaneceu como verdade aceita por séculos, até o desenvolvimento do modelo copernicano.

Na época talmúdica, a ideia de esferas celestes já estava culturalmente bem estabelecida e considerada óbvia. É claro que não é totalmente inconcebível que ela seja anterior aos gregos, mas não há evidências escritas nesse sentido e parece muito mais provável que tenha chegado ao Oriente Médio após a passagem de Alexandre, o Grande (que foi discípulo de Aristóteles). Os Sete Céus tornaram-se um elemento central da especulação mística judaica, servindo tanto para transmitir ensinamentos espirituais e éticos quanto para explicar vários aspectos do nosso mundo físico. Contudo, como se viu, foi um mau investimento: novas descobertas em tempos relativamente modernos no campo da Astronomia derrubaram completamente esse modelo.

Desde Copérnico, aprendemos que a Terra, a Lua e os cinco planetas giram em torno do Sol (a Terra completa essa rotação em 365,25 dias) e que a aparente rotação do Sol em torno da Terra se deve, na verdade, à rotação diária desta em torno do seu próprio eixo. Além disso, descobriu-se que o Sol é uma bola incandescente, uma entidade fundamentalmente diferente dos outros seis vizinhos da Terra; compreendeu-se que as estrelas são corpos celestes incandescentes como o Sol e que se movem de diversas maneiras; a Lua distingue-se da Terra pela sua rotação em torno da Terra, diferente da dos outros cinco planetas, cujas trajetórias são bastante paralelas à da Terra [40]. Ademais, foram descobertos planetas até então desconhecidos, sem mencionar os asteroides: em 1781, o planeta Urano; em 1846, Netuno; em 1930, Plutão; e descobriu-se que muitos dos oito planetas possuem luas. Descobriu-se que nosso Sistema Solar era apenas um membro comum de uma galáxia com cerca de 100.000 estrelas, e que o universo consistia em uma infinidade de galáxias dispersas, cada uma com uma miríade de estrelas, planetas, luas e cometas, todas se movendo de maneiras diversas. E assim por diante.[41]

Ora, o fato é que os luminares talmúdicos não tinham qualquer noção prévia desses importantes desenvolvimentos na ciência astronômica e, ao que tudo indica, místicos judeus posteriores, como os de Safed, desconheciam-nos mesmo enquanto esses acontecimentos se desenrolavam ao seu redor. O fato de todas essas pessoas terem construído doutrinas em torno de teorias que se revelaram falhas, ou mesmo obsoletas em sua própria época, demonstra que não podem, de forma alguma, ser consideradas oniscientes e infalíveis. As leis da *Torá* sobre adução devem ser aplicadas, e especulações que contrariam as evidências empíricas devem ser rejeitadas, por mais apegados que estejamos à sua mensagem espiritual e ética. A única coisa que nos resta para não sermos punidos é alegorizar e dizer que as Esferas são domínios espirituais, em

---

38 Aparentemente, suas posições foram mapeadas pela primeira vez pelos caldeus. Os mapas retratam as constelações caras aos astrólogos.

39 Mais precisamente, as estrelas seriam buracos no tecido do Oitavo Céu, através dos quais a luz era visível.

40 podemos conceber os corpos celestes como "girando" em torno da Terra. *Ou* seja, podemos construir um modelo no qual a Terra é a origem cartesiana (ponto zero geométrico) e todos os outros corpos descrevem trajetórias diversas em relação a essa origem. Tal modelo, o ptolomaico, refletiria simplesmente a maneira como observamos o céu, estando aqui na Terra. No entanto, as trajetórias descritas pelos corpos celestes em tal modelo são muito complexas e difíceis de explicar e prever. O valor do modelo copernicano, que deslocou o centro do mundo (na verdade, do nosso sistema solar), residia em sua capacidade de simplificar o problema matemático apresentado pelas trajetórias observadas. Galileu e Newton foram então capazes de fornecer uma explicação, com o conceito de gravidade e as leis da mecânica, que se encaixaram perfeitamente nesse modelo.

41 Não é meu objetivo aqui abordar a história da Astronomia; mas preciso listar alguns fatos para atualizar certos estudantes de yeshivá, imersos *apenas* no aprendizado tradicional! De qualquer forma, observem bem: o número místico Sete não pode ser transformado no número místico Dez.

> uma dimensão não física da existência; ou que se referem a diferentes níveis de consciência ou estados de espírito.[42]

Podemos ir ainda mais longe, dada a formulação clara das leis da adução na Torá. O fato de a Torá ensinar esse processo lógico (indutivo) o torna *kosher* e, de fato, uma *mitsvá* ; não pode ser alegado pelos tradicionalistas como uma técnica moderna e estrangeira, uma invenção de cientistas ateus ou não judeus. Além disso, se observarmos o contexto em que essas leis são formuladas, torna-se claro que elas devem ser aplicadas de forma muito ampla (na medida do possível) – não apenas às especulações extravagantes dos místicos, mas também às discussões jurídicas práticas dos halacistas.

Pois, se é permitido, aliás, imperativo, avaliar a veracidade de supostas *profecias* , então , *com muito* mais razão, é eticamente possível e necessário, segundo a Torá, avaliar os pronunciamentos de rabinos, que ocupam posição inferior na hierarquia espiritual. E, novamente, se podemos e devemos avaliar esses e aqueles líderes religiosos usando técnicas *adutivas , então, com muito mais razão* , podemos e devemos fazê-lo com *todas as outras* técnicas indutivas e dedutivas, que são logicamente mais seguras. Parece-me que essas inferências são incontestáveis.

A Torá, nas leis descritas acima, faz uma declaração clara em favor do empirismo e do uso da faculdade crítica. Ela não recomenda uma credulidade incondicional em relação a supostas "autoridades": exige integridade, uma referência saudável aos fatos objetivos e um julgamento intelectual. A Torá não tolera o "crente" obsessivo, que nega seus sentidos e sua mente na busca de suas fantasias; ou, como um rebanho, das fantasias de outras pessoas, sejam elas "sinceras" ou manipuladoras. Ela recomenda o respeito pela verdade e o devido processo legal para garantir que essa verdade seja comprovada. Esse ponto de vista é sustentado em outras passagens da Torá, notadamente Êxodo 23:1-3 e Levítico 19:15.

> *Não dirás falso testemunho; não te aliarás aos ímpios para seres testemunha injusta. Não seguirás a multidão para praticar o mal, nem testemunharás em causa para te desviares para a multidão e perverter a justiça; nem favorecerás o pobre em sua causa.*
>
> *...nem favoreça a pessoa do poderoso; mas com justiça julgarás o teu próximo.*

---

[42] Ou ainda, que elas simbolizam os estágios da Criação ou os véus que nos separam da realidade última do Uno. O postulado das Esferas é, naturalmente, apenas um componente da teoria mística das *Sefirot* . Outro componente importante é a ideia metafísica da Emanação, segundo a qual a existência do mundo é continuamente produzida pela emanação de Deus, através das sucessivas camadas das esferas. Essa ideia visa reforçar o conceito da separação de Deus, sua distância e isolamento do mundo material inferior, ao mesmo tempo que enfatiza sua sustentação deste. Nossa rejeição da ideia das Esferas, ou pelo menos de sua versão física, não implica uma rejeição do Emanacionismo. Contudo, aqui novamente, devemos observar que esta última teoria tem, segundo historiadores, raízes gregas, chegando à sua plena expressão no Neoplatonismo, com Plotino (século III d.C.). Tudo isso demonstra que a filosofia (aqui, seus ramos naturais ou metafísicos) historicamente influenciou o pensamento judaico com bastante frequência, mais do que certos oponentes tradicionalistas da filosofia tinham consciência ou gostariam de admitir.

Essas declarações (e outras semelhantes, como Êxodo 23:6-9 [43]; veja também os comentários pertinentes) são tradicionalmente entendidas como relacionadas especialmente à jurisprudência, às testemunhas e aos juízes em um tribunal. Uma testemunha é obrigada a dizer a verdade precisamente, sem acrescentar nem omitir informações, sem confundir ficção ou avaliação com fato; uma testemunha também não deve ser influenciada por amor, ódio ou indiferença, nem permitir que outros influenciem seu testemunho, para o bem ou para o mal, por meio de suborno, ameaças ou mesmo considerações "ideológicas". Um juiz é obrigado a obter e considerar todos os fatos do caso; ele não deve se deixar desviar por paixões pessoais, nem permitir que alguém interfira em seu julgamento, influenciando-o indevidamente; e no momento do julgamento, ele deve *exercer* seu julgamento da melhor maneira possível e não *ceder* à sua opinião ponderada, seja à autoridade superior (no caso de juízes menos prestigiosos, que são obrigados a votar primeiro) ou à opinião da maioria (no caso dos juízes mais antigos, que votam por último).

A intenção de tais passagens da Torá é obviamente primordialmente jurídica, fundar uma sociedade justa. Mas para alcançar tal resultado social e político, é necessária uma forte cultura de honestidade e respeito pela verdade acima de tudo. Isso implica trabalho ético, em um nível mais profundo e pessoal; um hábito de usar as faculdades cognitivas em seu potencial máximo, independentemente de pressões internas ou externas logicamente irrelevantes para as questões em pauta. Se as pessoas habitualmente deixam de atribuir um valor supremo à verdade, então, quando chega o momento de testemunhar ou julgar, podem facilmente tropeçar. Assim, o ensinamento da Torá, em passagens como as sobre profecia e justiça, é, ainda que indiretamente, essencialmente *cognitivo* . Com relação às *autoridades religiosas e leigas* , embora a Torá as defenda firmemente em outros trechos (como pilares de uma boa sociedade), aqui (sugiro) ela nos lembra que são humanas, capazes de erros ou mentiras e, portanto, devem ser avaliadas honestamente (o que também é bom para a sociedade).

---

[43] Podemos também mencionar o Nono Mandamento, referente ao falso testemunho contra o próximo (Êxodo 20:13, Deuteronômio 5:17). Alguns comentaristas se referiram aos mandamentos relativos a pesos e medidas justos (Levítico 19:35-36, "não cometereis injustiça no juízo..." e Deuteronômio 25:13-16), que podem ser vistos de forma mais ampla como apelos à honestidade intelectual.

3. AS FORMALIDADES DA LÓGICA *A-FORTIORI* .

Neste capítulo, apresentaremos, a título de propedêutica, as principais formalidades da lógica a-fortiori e, nos três capítulos seguintes, analisaremos suas raízes e aplicações na lógica judaica [44]*. Todas as descobertas aqui apresentadas são originais.*

1. Os estados de espírito válidos.

Comecemos por listar e nomear todos os modos *válidos* do argumento a fortiori [45]em forma abstrata; teremos oportunidade, em capítulos posteriores, de considerar exemplos. Adotaremos uma terminologia o mais próxima possível da tradicional, mas é preciso ter em mente que os nomes antigos aqui utilizados podem ter novos significados (em comparação, por exemplo, com seus significados na teoria silogística) e que alguns neologismos são inevitáveis em virtude da novidade de nossas descobertas.

Um argumento a fortiori explícito sempre envolve três proposições e *quatro* termos. Chamaremos as proposições de: premissa maior, premissa menor e conclusão, e sempre as listaremos nessa ordem. Os termos serão denominados: termo maior (símbolo, digamos, **P**), termo menor (digamos, **Q**), termo médio (digamos, **R**) e termo subsidiário (digamos, **S**). Na prática, a premissa maior muitas vezes não é explicitada; e, da mesma forma, o termo médio (retornaremos a essa questão com mais detalhes posteriormente).

Tabela 3.1 Classificação dos 1

FORMA	**ESTRUTURA**	
Copulativo	(1) **Subjetivo**	(2) **Predicatal**
Implicativo	(3) **Antecedente**	(4) **Consequencial**
POLARIDADE	**ORIENTAÇÃO**	
(a) **Positivo**	**Do menor ao maior**	**Maior para menor**
(b) **Negativo**	**Maior para menor**	**Do menor ao maior**

---

44 Veja também, após a leitura deste capítulo, **o Apêndice 1** , para mais notas sobre a-fortiori.

45 Argumentos desse tipo são bastante comuns no dia a dia. Vejamos alguns exemplos: "Se ele consegue correr uma milha em 5 minutos, com certeza conseguirá chegar aqui (a 800 metros de onde está agora) em 15 minutos." Ou ainda: "Se meu passe de ônibus é válido para outros adultos, tenho certeza de que crianças também podem usá-lo."

Começaremos por analisar as formas “copulativas” do argumento. Existem essencialmente quatro modos válidos. Dois deles são de estrutura subjetiva e dois de estrutura predicativa; e para cada estrutura, um dos argumentos tem polaridade positiva e o outro, negativa.

a. **Estados de espírito subjetivos.**

(i) Versão **positiva . (De menor para maior** .)

P é mais R do que Q (é R),
e, **Q é R o suficiente para ser S** ;
portanto, com muito mais razão, **P é R o suficiente para ser** S.

Como veremos adiante, um argumento semelhante com P na premissa menor e Q na conclusão ("de maior para menor") seria inválido.

(ii) Versão **negativa** . (**Maior para menor** .)

P é mais R do que Q (é R),
No entanto, **P *não é* R o suficiente para ser S** ;
Portanto, com muito mais razão, **Q *não é* R o suficiente para ser** S.

Como veremos adiante, um argumento semelhante com Q na premissa menor e P na conclusão ("menor para maior") seria inválido.

b. **Modos predicativos.**

(i) Versão **positiva . (Maior para menor** .)

É necessário mais R para ser P do que para ser Q.
e, **S é R o suficiente para ser P** ;
Portanto, com muito mais razão, **S é R o suficiente para ser** Q.

Como veremos adiante, um argumento semelhante com Q na premissa menor e P na conclusão ("menor para maior") seria inválido.

(ii) Versão **negativa** . (**Menor para maior** .)

É necessário mais R para ser P do que para ser Q.
No entanto, **S *não é* R o suficiente para ser Q** ;

portanto, com muito mais razão, **S *não é* R o suficiente para ser** P.

Como veremos adiante, um argumento semelhante com P na premissa menor e Q na conclusão ("de maior para menor") seria inválido.

A expressão " **ainda mais** ", usada na conclusão, tem a intenção de denotar que a proposição inferida é mais "forte" do que a premissa menor, além de sugerir a base quantitativa da inferência (ou seja, que ela é a fortiori). Observe que, em vez das palavras "e" ou "contudo", usadas para introduzir a premissa menor, poderíamos ter usado igualmente a expressão "no entanto", que parece equilibrar bem com a frase "ainda mais".

A função da premissa maior é sempre relacionar os termos maior e menor (P e Q) ao termo médio (R); o termo médio serve para posicionar os termos maior e menor ao longo de um contínuo quantitativo. A premissa maior é, portanto, uma espécie de proposição *comparativa* de certa amplitude, que possibilitará a inferência em questão; observe bem que ela contém três dos termos e que sua polaridade é sempre positiva (isso será demonstrado mais adiante). O termo que significa uma medida ou grau maior (mais) dentro desse intervalo é imediatamente denominado maior; o termo que significa uma medida ou grau menor (menos) dentro desse intervalo é imediatamente denominado menor (essas são convenções, é claro). P e Q também podem ser convenientemente chamados de "extremos" (sem, contudo, a intenção de que signifiquem quantidades extremas de R).

> Note-se que aqui, diferentemente do silogismo, a premissa maior envolve ambos os termos extremos e a premissa menor pode se referir a qualquer um deles; assim, as expressões "termos maiores" e "termos menores", aqui, têm um valor diferente do silogismo, sendo o conteúdo relativo dos termos que determina a denominação, e não a posição dentro do argumento como um todo. Além disso, o termo médio aparece em todas as três proposições, não apenas nas duas premissas.

A função da premissa menor é relacionar positiva ou negativamente um dos termos extremos aos termos médio e subsidiário; a conclusão, por sua vez, infere *uma relação semelhante* para o termo extremo restante. Se a premissa menor for positiva, a conclusão também o será; tais modos são denominados positivos, ou *modus ponens* em latim; se a premissa menor for negativa, a conclusão também o será; tais modos são denominados negativos, ou *modus tollens* . Observe que a premissa menor pode se referir tanto ao termo maior quanto ao termo menor, conforme o caso. Assim, a inferência pode ser "do termo maior (na premissa menor) para o termo menor (na conclusão)" – isso é conhecido como inferência *a majori ad minus* ; ou, no caso inverso, "do termo menor (na premissa menor) para o termo maior (na conclusão)" – isso é chamado *de a minori ad majus* .

Existem *diferenças notáveis entre os argumentos a-fortiori subjetivos e predicatais* . No argumento subjetivo, os termos extremos têm o papel lógico de sujeitos, em todas as três proposições; enquanto que, no argumento predicatal, eles têm o papel de predicados. Consequentemente, o termo subsidiário é o predicado da premissa menor e da conclusão no argumento a-fortiori subjetivo, e o sujeito destas no argumento a-fortiori predicatal.

Devido à diferença funcional dos extremos, os argumentos têm orientações opostas. No argumento subjetivo, o modo positivo vai do menor para o maior, e o modo negativo vai do maior

para o menor. No argumento predicativo, o modo positivo vai do maior para o menor, e o modo negativo vai do menor para o maior. A simetria de toda a teoria sugere que ela é exaustiva.

Com relação aos modos *inválidos mencionados acima* , ou seja, sujeitos positivos maiores para menores ou predicados negativos, e sujeitos negativos menores para maiores ou predicados positivos, deve-se observar que as premissas e a conclusão não estão em conflito. A invalidade envolvida é a de uma falácia de não sequitur, e não a de uma antinomia. Conclui-se que tais argumentos, embora dedutivamente sem valor, podem, eventualmente, desempenhar um pequeno papel indutivo (assim como apódoses inválidos são usados na adução).

As formas "implicativas" do argumento são *essencialmente semelhantes em estrutura* às formas copulativas, exceto pelo fato de serem concebidas de forma mais ampla para se referirem a teses (proposições), em vez de termos. A relação envolvida é, consequentemente, de implicação, e não de predicação; isto é, encontramos nelas a expressão "implica", em vez da cópula "é".[46]

c. **Estados de espírito antecedentes.**

(i) Versão **positiva . (Do menor para o maior** .)

P implica mais R do que Q (implica R)
e, **Q implica R suficiente para implicar S** ; **portanto,**
Além disso, **P implica R suficiente para implicar** S.

(ii) Versão **negativa** . (**Maior para menor** .)

P implica mais R do que Q (implica R)
Contudo, **P *não* implica R suficiente para implicar S** ; **portanto,**
Além disso, **Q *não* implica R suficiente para implicar** S.

d. **Estados de espírito consequentes.**

(i) Versão **positiva . (Maior para menor** .)

É necessário mais R para implicar P do que para implicar Q.
e, **S implica R suficiente para implicar P** ; **portanto,**
Além disso, **S implica R suficiente para implicar** Q.

---

46 O termo "implicação" deve ser entendido aqui em um sentido genérico, aplicável a todos os tipos de modalidade – evitaremos sentidos mais específicos para manter as coisas claras e simples.

(ii) Versão **negativa** . (**Menor para maior** .)

É necessário mais R para implicar P do que para implicar Q.
Contudo, **S *não* implica R suficiente para implicar Q** ; **portanto,**
Além disso, **S *não* implica R suficiente para implicar** P.

Não precisamos repetir tudo o que dissemos sobre argumentos copulativos para os implicacionais. Basta ressaltar que os modos não listados acima, que transitam do modo maior para o menor ou do menor para o maior em circunstâncias inadequadas, são inválidos. Os elementos essenciais da estrutura e da terminologia são idênticos, *mutatis mutandis* ; são dois conjuntos de paradigmas muito próximos. As formas copulativas são apenas mais restritivas quanto a qual termo pode ser sujeito ou predicado de qual outro termo; as formas implicacionais são mais abertas nesse aspecto. De fato, poderíamos considerar os argumentos copulativos como casos especiais dos correspondentes argumentos implicacionais [47].

Algumas observações, que dizem respeito a todas as vertentes do argumento, ainda precisam ser feitas.

A forma padrão da premissa maior é uma proposição comparativa com a expressão " **mais...que** " (forma superior). Mas poderíamos igualmente *comutar* tais premissas maiores e colocá-las na forma " **menos...que** " (forma inferior), desde que invertêssemos a ordem dos termos P e Q. Assim, 'P é mais R do que Q' poderia ser escrito como 'Q é menos R do que P', 'É necessário mais R para ser P do que para ser Q' como 'É necessário menos R para ser Q do que para ser P', e similarmente para as formas implicacionais, sem afetar os argumentos. Estas são meras eduções (as proposições em questão são equivalentes, implicam-se mutuamente e, da mesma forma, suas contraditórias implicam-se mutuamente), sem significado fundamental; mas é bom reconhecê-las, pois frequentemente ocorrem na prática e podem levar a erros. O importante é sempre saber qual dos termos é o maior (mais R) e qual é o menor (menos R).

Além disso, também deve ser óbvio que a premissa maior poderia igualmente ter sido igualitária, da forma " **tanto quanto** " (por exemplo, "P é tanto R quanto Q (é R)"). Os argumentos funcionariam igualmente bem (P e Q sendo equivalentes neles). No entanto, nesses casos, não seria apropriado dizer "ainda mais" com a conclusão; mas sim usar a expressão " **tanto quanto** ". Mesmo assim, devemos considerar tais argumentos como ainda, no limite, a fortiori em sua estrutura. A expressão "ainda mais" é, estritamente falando, uma redundância e serve apenas para sinalizar que um tipo específico de inferência a fortiori está envolvido; poderíamos igualmente usar a palavra "portanto" em todos os casos, o que significa para nós que uma inferência está ocorrendo, embora não especifique de que tipo.

---

47 A relação lógica entre "é" e "implica" é bem conhecida. X "é" Y, na terminologia da lógica de classes, se estiver subsumido/incluído por Y, o que não impede que outras coisas também sejam Y. X "implica" Y se não puder existir/ocorrer sem que Y também exista/ocorra, mesmo que, como pode acontecer, não seja Y. Assim, se X "é" Y, também "implica" Y; mas se X "implica" Y, não se segue que "é" Y. Em outras palavras, "é" implica (mas não é implicado por) "implica"; "implica" é um conceito mais amplo e genérico, que abrange, mas não se limita a, "é", um conceito mais restrito e específico.

Conclui-se, portanto, que cada um dos estados de espírito listados acima representa três estados de espírito válidos: o superior (listado) e os correspondentes estados de espírito inferior e igualitário (não listados).

Por fim, é importante ter em mente, embora óbvio, que a forma 'P é mais R do que Q' significa 'P é mais R do que Q *é R* ' (em que Q é tanto sujeito quanto P, e R é um predicado comum), e não deve ser interpretada como 'P é mais R do que *P é* Q' (em que P é o único sujeito, comum a dois predicados Q e R, que são comensuráveis de alguma forma implícita, como em frequência espacial ou temporal, permitindo a comparação entre os graus em que se aplicam a P). Neste último caso, R não pode servir como termo médio, e o argumento não constituiria um argumento a fortiori. O mesmo pode ser dito em relação a 'P implica mais R do que Q'. Ambigüidades formais desse tipo podem levar a raciocínios a fortiori falaciosos [48].

A lógica a fortiori pode ser expandida por meio de uma análise detalhada das regras de **quantidade** . Estas, inevitavelmente, seguem as linhas estabelecidas pela teoria silogística. Um sujeito pode ser plural (referindo-se a todos, alguns, a maioria, poucos, muitos, etc., dos membros de uma classe X) ou singular (referindo-se a um indivíduo ou a um grupo coletivamente, por meio de um nome ou um indicativo " *este"* ou *"estes* " X). Um predicado é inevitavelmente um conceito de classe (digamos, Y), referido integralmente (como em "não é Y") ou parcialmente (como em "é Y"); mesmo um predicado no qual um termo singular está inserido (como "pagar a Joe") é um conceito de classe, visto que muitos sujeitos podem se relacionar a ele independentemente ("Cada um de nós pagou a Joe"). As extensões (o escopo de aplicabilidade) de qualquer conceito de classe que apareça em duas das proposições (as duas premissas, ou uma premissa e a conclusão) devem se sobrepor, pelo menos parcialmente, se não totalmente. Se não houver garantia de sobreposição, o argumento é inválido porque, na prática, possui mais de quatro termos. Em qualquer caso, a conclusão não pode abranger mais do que as premissas permitem.

Em argumentos *subjetivos* , sejam eles positivos ou negativos, como os sujeitos da premissa menor e da conclusão não são o mesmo (são os termos maior e menor, P e Q), só podemos quantificar essas proposições se a premissa maior for: “para cada instância de P, existe uma instância correspondente de Q, tal que: o P dado é mais R do que o Q dado”. Nesse caso, se a premissa menor for geral, a conclusão também o será; e se a premissa menor for particular, a conclusão também o será (indefinidamente, observe). Essa questão não se aplica aos termos intermediário e subsidiário (R, S), pois são predicados. Em argumentos *predicativos* , sejam eles positivos ou negativos, a questão é muito mais simples. Como a premissa menor e a conclusão compartilham o mesmo sujeito (o termo subsidiário, S), podemos quantificá-las à vontade; e dizer que qualquer que seja a quantidade da primeira, a quantidade da segunda também será. Com relação aos termos restantes (P, Q, R), todos são predicados e, portanto, não podem ser quantificados à vontade. A premissa principal deve, naturalmente, ser geral em qualquer caso.

Tudo o que foi dito acima se refere ao argumento copulativo; diretrizes semelhantes são possíveis para o argumento implicacional. Essas são questões puramente dedutivas; porém, deve-se notar que, em alguns casos, o argumento a fortiori como um todo é ainda mais complicado por um argumento implícito por analogia de um termo ou tese para outro, de modo que, na verdade, existem mais de quatro termos/teses. Nessas situações, uma avaliação indutiva separada precisa ser feita antes que possamos conceder a inferência a fortiori.

Outra direção de desenvolvimento para a lógica a-fortiori é a consideração da **modalidade** . No caso do argumento copulativo, premissas de diferentes tipos e categorias de modalidade precisariam ser examinadas; no caso do argumento implicacional, adicionalmente, os diferentes modos de implicação teriam que ser analisados. Aqui também, as questões envolvidas não são exclusivas do argumento a-fortiori, e podemos, com relativa facilidade, adaptar a ele descobertas dos campos relacionados às proposições categóricas e condicionais e seus argumentos. Para evitar que o leitor se perca em minúcias, não nos aprofundaremos nesses detalhes neste volume.

---

[48] Por exemplo: Jane é mais bonita do que uma garota boazinha; ela é bonita o suficiente para ganhar um concurso de beleza; portanto, uma garota boazinha é bonita o suficiente para ganhar um concurso de beleza.

2. Procedimentos de Validação.

Uma vez examinados em sua pureza simbólica, os argumentos listados acima parecem todos *intuitivamente óbvios* : eles 'fazem sentido'. Podemos, além disso, facilmente nos convencer de sua correção lógica, por meio de uma imagem visual, como na geometria cartesiana. Represente R por uma linha e coloque os pontos P e Q ao longo dela, estando P mais distante na linha do que Q — todos os argumentos decorrem de uma simples demonstração matemática. No entanto, a validação formal dos modos válidos e a invalidação dos inválidos são essenciais e serão abordadas a seguir.

As proposições coloquialmente usadas como premissas e conclusões de argumentos a-fortiori são inteiramente redutíveis a formas conhecidas, a saber (onde X e Y são quaisquer termos ou teses, conforme o caso) a proposições categóricas ('X é Y', 'X não é Y'), condicionais ('se X então Y', 'se X não então Y') e comparativas (X > ou = ou < Y, ou suas negações; e X ≠ ⊃Y, ou sua negação [49]). Consequentemente, os argumentos a-fortiori podem ser sistematicamente explicitados e validados por tais reduções. Chamaremos as formas coloquiais de formas *básicas* e as formas mais simples às quais elas podem ser reduzidas de suas *partes* .

Consideremos primeiro as premissas maiores dos argumentos a-fortiori, cujas formas denominaremos ***comensuráveis*** , uma vez que medem as magnitudes dos termos/teses maiores e menores (respectivamente P, Q) na escala do termo/tese médio (R).

a. Subjetivos :[50]

A forma bruta: **O que é P é mais R do que o que é Q (é R)** ;

suas partes:

O que é P, é, em certa medida, R (digamos, Rp),
O que é Q, é, em certa medida, R (digamos, Rq),
e Rp é maior que Rq.

Isso diz respeito à forma superior (resumidamente, 'P é mais R do que Q'). De forma semelhante, para as formas igualitária ('P é tão R quanto Q') e inferior ('P é menos R do que Q') [51],

---

[49] Observe o seguinte. Para duas *grandezas* de algo, como X e Y: se 'X é maior que Y', então 'X implica Y, mas não é implicado por Y'; se 'X é igual a Y', então 'X implica Y e é implicado por Y'; se 'X é menor que Y', então 'X é implicado por Y, mas não implica Y'. Isso simplesmente nos diz, por exemplo, que se eu tenho oito maçãs e você tem cinco, então eu tenho tantas maçãs quanto você (mais algumas): oito implica cinco. Para duas *classes* de algo, como X e Y: se 'X inclui Y', então 'Y implica X' (note a inversão da ordem). Aqui, novamente, um exemplo: já que 'frutas' inclui 'maçãs', então sempre que temos maçãs, segue-se que temos frutas. Assim, podemos inferir proposições condicionais a partir de relações comparativas, sejam elas estritamente numéricas ou relacionadas à inclusão (símbolo, ⊃).

[50] Aqui, os sujeitos poderiam facilmente ser singulares, mas para exibir simetrias com formas predicativas, vou me concentrar nas classes.

[51] Ignorando, no caso deles, nossa convenção anterior de que P deveria representar a maior quantidade de R, e Q a menor.

exceto que, para elas, Rp=Rq e Rp<Rq, respectivamente. Assim, para as copulativas; com relação às implicacionais (forma completa, 'P implica mais/tanto/menos R do que/quanto Q implica'), as duas primeiras partes assumem a forma: 'P implica Rp' e 'Q implica Rq', e a terceira parte permanece a mesma.

b. Predicativos :

Na forma bruta: **É necessário mais R para ser P do que para ser Q** ;

suas partes:

O que é, em certa medida, R (digamos, Rp), é P,

O que é, em certa medida, R (digamos, Rq), é Q.

e Rp é maior que Rq.

Novamente, isso diz respeito à forma superior. As formas igualitária e inferior correspondentes [52]diferem apenas no fato de que, para elas, a terceira parte se lê Rp=Rq e Rp<Rq, respectivamente. Assim, para as copulativas; com relação às implicacionais (forma completa, 'Mais/tanto/menos R é necessário para implicar P do que/para implicar Q'), há pouca diferença, exceto que as duas primeiras partes assumem a forma: 'Rp implica P' e 'Rq implica Q'.

Note que, dadas as duas primeiras partes, as formas gerais superior, igualitária e inferior são alternativas exaustivas, visto que as terceiras partes disponíveis também o são; ou seja, se duas delas forem falsas, a terceira deve ser verdadeira. Observe também as simetrias entre as formas subjetivas e predicativas, após a redução a proposições categóricas/condicionais e comparativas, apesar da aparente diversidade inicial; suas diferenças residem nas posições relativas dos termos.

Deve ficar claro que as proposições comparativas Rp>Rq, Rp=Rq, Rp<Rq parecem bastante simples quando lidamos com magnitudes exatas. Mas, em uma perspectiva mais ampla, Rp e Rq podem ser cada um uma magnitude exata, ou um único intervalo, variando de um limite superior a um limite inferior (incluindo os limites), ou uma disjunção de vários intervalos; isso pode complicar as coisas consideravelmente. Para manter as coisas simples e compreensíveis em linguagem comum, assumiremos que Rp e Rq são, ou se comportam como, pontos únicos no contínuo R; quando P ou Q são classes em vez de indivíduos, simplesmente presumiremos que as proposições em questão pretendem que a relação declarada por meio de R seja geralmente verdadeira para todos os membros individuais referidos, um por um.

Precisamos também enfatizar, embora evitemos tratar de comensuráveis negativos neste trabalho para não complicar indevidamente as coisas, que o *contraditório estrito* de cada forma volumosa é uma disjunção inclusiva de suas três partes. Por exemplo, no caso da forma sujeitoal superior copulativa, seria, resumidamente: 'Alguns P não são R, *e/ou* alguns Q não são R, *e/ou* Rp = ou < Rq'; similarmente, mutatis mutandis, para as outras formas (lembrando, para as implicacionais, que a negação de 'se... então...' é 'se... não-então...', e não 'se... então-não...', que é meramente contrária). Podemos continuar a usar os mesmos rótulos (superior, igualitário e inferior) para proposições negativas, mesmo que, na verdade, o significado seja invertido pela negação, para que a intenção das formas originais (positivas) seja mantida em mente.

Assim, vistas em partes, as negações das premissas maiores são bastante claras; mas devemos alertar que as versões negativas das formas principais são facilmente mal interpretadas. Por exemplo: "O que é P *não é* mais R do que o que é Q" poderia ser entendido como "O que é P é R tanto quanto ou menos

[52] Ignorando, mais uma vez, nossa convenção anterior de que P deveria representar a maior quantidade de R, e Q a menor.

do que o que é Q", o que não é equivalente à contradição estrita, já que ainda mantém as partes condicionais, negando apenas a parte comparativa. Outras interpretações poderiam ser apresentadas. Por essas razões, as negativas são melhor expressas prefixando-se " **Não-** " a toda a proposição positiva em questão.

Para os lógicos (ao contrário dos gramáticos), a interpretação precisa das formas variantes não é tão importante; o que importa são as *convenções* que precisamos estabelecer, o mais próximas possível da linguagem comum, para garantir um tratamento formal completo. Podemos fazer isso sem afetar a versatilidade da linguagem, porque *ainda é possível expressar interpretações alternativas por meio da linguagem já aceita como formal* .

Consideremos agora as formas assumidas pelas premissas e conclusões menores dos argumentos a fortiori, que chamaremos ***de suficientes*** , visto que, em linhas gerais, expressam a suficiência (ou a sua ausência) de um termo/tese para satisfazer alguma condição quantitativa (o termo/tese médio, R) para obter algum resultado [53]. No argumento subjetivo, a premissa e a conclusão menores têm P ou Q (os termos extremos) como sujeito e S (o termo subsidiário) como predicado, enquanto no argumento predicativo têm S como sujeito e P ou Q como predicado, mas, de resto, a forma permanece idêntica; por esta razão, podemos tratar de todas as questões utilizando um único paradigma, tendo X e Y como sujeito e predicado, respectivamente, e R como termo médio.

a. <u>Aspectos positivos:</u>

A forma bruta: **X é R o suficiente para ser Y** ;

suas partes:

Tudo o que é X é, em certa medida, R (digamos, Rx).

Tudo o que é R até certo ponto (digamos, Ry) é Y.

e Ry *inclui* Rx.[54]

Isto diz respeito à forma copulativa; no caso da forma implicacional 'X implica R o suficiente para implicar Y', as duas primeiras partes são 'X implica Rx' e 'Ry implica Y', e a terceira parte é a mesma.

Em uma perspectiva mais ampla, Ry pode ser uma magnitude exata, um intervalo único que varia de um limite superior a um limite inferior (incluindo os limites) ou uma disjunção de vários intervalos. O mesmo se aplica a Rx. Portanto, Rx está "incluído em" Ry se, e somente se, todo valor de Rx for um valor de Ry; se apenas alguns pontos se sobrepõem, ou se todo valor de Ry for um valor de Rx, mas não o contrário, então Rx não pode ser considerado (totalmente) "incluído em" Ry, segundo nossos critérios. No entanto, é muito comum que Ry expresse o *limiar* de um intervalo contínuo e aberto, a partir do qual, e

---

53 Introduzi a palavra "suficiente" por falta de uma melhor; se eu tivesse chamado tais proposições de "suficientes", haveria ambiguidade e confusão quando se discutisse a suficiência da proposição em si, em contraste com a suficiência de um de seus termos ou teses.

54 Ou seja, Rx se refere a um ou mais dos pontos significados por Ry. Observe bem as implicações destas proposições: O que é X, é Y (primeiras duas partes, por silogismo), e O que está incluído em Rx, está incluído em Ry (terceira parte, por dedução; não podemos dizer corretamente 'O que *é* Rx *é* Ry', porque não estamos lidando com espécies/gêneros, mas com áreas de distribuição).

acima do qual, ou abaixo do qual, o Y consequente ocorre; enquanto Rx geralmente é um ponto (para um X individual) ou um intervalo limitado (para a classe de X).

Visto que os sufetivos negativos (ao contrário dos comensuráveis negativos) são usados nas formas primárias do argumento a fortiori que identificamos anteriormente, eles também devem receber atenção. A *contradição estrita* das conjunções acima, compostas por duas categóricas e uma comparativa, é uma disjunção inclusiva de suas negações:

b. Aspectos negativos:

A forma geral: **X *não é* R o suficiente para ser Y** ;

suas partes:

Algumas coisas que são X não são um certo grau de R (digamos, não Rx), *e/ou*
Algumas coisas que são, em certa medida, R (digamos, Ry) não são Y, *e/ou*
Ry não inclui Rx.[55]

Isto diz respeito à forma copulativa; no caso da forma implicacional 'X não implica R o suficiente para implicar Y', as partes são 'X não implica Rx' *e/ou* 'Ry não implica Y', *e/ou* Ry não inclui Rx.

Aqui (diferentemente do que ocorre com os comensuráveis), optamos, *por convenção* — pois precisamos de uma ferramenta verbal prática para expressar falta de suficiência ou insuficiência —, por adotar uma forma com a negação embutida para significar a forma genérica de negação, ou seja, ' **Não-** {X é R o suficiente para ser Y}'. Contudo, é preciso ter em mente que essa linguagem, que congelamos em um de seus sentidos coloquiais para fins de análise formal, pode, na prática, ser interpretada de diversas maneiras, como 'X não é R o suficiente para ser Y', ou como 'X é R, *mas* não o suficiente para ser Y', ou ainda como 'X não é R o suficiente para ser Y', por exemplo. Não me deterei aqui nessas variantes, mas apenas desejo dar ao leitor uma ideia das complexidades envolvidas. *Em geral, a precisão absoluta só pode ser alcançada por meio da listagem explícita das partes pretendidas, sejam elas positivas, negativas ou indefinidas* .

Tendo analisado suficientemente as formas proposicionais envolvidas para os nossos propósitos aqui, podemos agora prosseguir com o trabalho redutivo sobre o *argumento a fortiori* propriamente dito. Os modos positivos aqui considerados são os paradigmas da forma; os modos negativos são, na verdade, derivados. Os modos negativos podem sempre ser derivados dos modos positivos por meio de uma *redução ao absurdo* , tal como na validação de silogismos ou apódoses. Isto é, podemos dizer: " *pois se a conclusão proposta for negada, então (em conjunto com a mesma premissa maior) a premissa menor dada seria contradita* ".

- Subjetivo Positivo (de menor para maior) :

P é mais R do que Q (é R),

---

[55] Note bem que essas três partes *não* implicam (nem negam) que: O que é X é Y; nem que: Se algo está incluído em Rx, então está incluído em Ry.

Q é R o suficiente para ser S;
Portanto, P é R o suficiente para ser S.

Validação : traduzir as formas gerais em suas partes (aqui, expressas como hipotéticas, por uma questão de simplicidade; estas são, tacitamente, do tipo extensional, para ser preciso), e verificar se a conclusão está implícita nas premissas por meio de argumentos (hipotéticos) bem estabelecidos.

Premissa principal: (i) se P então Rp, e
(ii) se Q então Rq, e
(iii) Rp > Rq (implicando: se Rp então Rq).
Premissa menor: (iv) se Rs então S, e
(v) se Q então Rq, e
(vi) Rs inclui Rq (implicando: se Rq então Rs).

Caminhos de Inferência :

- sabemos diretamente, a partir de (iv) que "se Rs então S", e a partir de (i) que "se P então Rp"; ainda precisamos mostrar, indiretamente, que "se Rp então Rs";
- a partir de (iii), sabemos que Rp implica Rq, se entendermos que Rp>Rq significa que onde quer que Rp ocorra, presume-se que Rq já tenha ocorrido;
- e de (vi) sabemos que Rq implica Rs;
- donde, por silogismo, Rp implica Rs, ou em outras palavras, Rs inclui Rp. Isso é verdade, observe bem, *admitindo que Rs se refere a um intervalo aberto continuamente crescente* , pois se tal intervalo (=>Rs) inclui um número (Rq), ele (=>Rs) necessariamente inclui todos os números maiores (como Rp).[56]

Conclusão: portanto,
se Rs então S, e
se P então Rp, e
Rs inclui Rp.
que é o resultado desejado.

Aqui podemos ver por que, se a premissa menor fosse com P em vez de Q, nenhuma conclusão seria possível (ou seja, a relação entre premissa maior e menor é *inválida*). Pois, nesse caso, se Rp implica Rq e Rp implica Rs, não haveria garantia de que Rq implica Rs.

- Predicativo positivo (maior para menor) :

[56] Note-se, aliás, que as partes (ii) e (v), que são a mesma proposição, se Q então Rq, não são usadas para tirar a conclusão; elas são tecnicamente redundantes.

É necessário mais R para ser P do que para ser Q.
S é R o suficiente para ser P;
Portanto, S é R o suficiente para ser Q.

Validação : traduzir os formulários em partes (aqui, novamente, expressas como hipotéticas, por uma questão de simplicidade) e verificar se a conclusão está implícita nas premissas por meio de argumentos (hipotéticos) padrão.

Premissa principal: (i) se Rp então P, e
(ii) se Rq então Q, e
(iii) Rp > Rq (implicando: se Rp então Rq).
Premissa menor: (iv) se Rp então P, e
(v) se S então Rs, e
(vi) Rp inclui Rs (implicando: se Rs então Rp).

Caminhos de Inferência :

- sabemos diretamente, a partir de (ii) que "se Rq então Q", e a partir de (v) que "se S então Rs"; ainda precisamos mostrar, indiretamente, que "se Rs então Rq";
- a partir de (vi) sabemos que Rs implica Rp;
- e de (iii), sabemos que Rp implica Rq;
- Assim, por silogismo, Rs implica Rq, ou em outras palavras, Rq inclui Rs. Isso é verdade, observe bem, *considerando que Rp se refere a um intervalo aberto continuamente crescente* , pois se tal intervalo (=>Rp) inclui um número (Rs), então um intervalo mais longo, isto é, um com um mínimo menor (como =>Rq), necessariamente inclui esse número (Rs).[57]

Conclusão: portanto,
se Rq então Q, e
se S então Rs, e
Rq inclui Rs.
que é o resultado desejado.

Aqui podemos ver por que, se a premissa menor fosse com Q em vez de P, nenhuma conclusão seria possível (ou seja, a relação entre premissa menor e maior seria *inválida*). Pois, nesse caso, se Rp implica Rq e Rs implica Rq, não haveria garantia de que Rs implica Rp.

Tudo o que foi dito acima se aplica igualmente ao argumento a fortiori copulativo e implicacional e (como já mencionado) os modos negativos são facilmente derivados. Essas

[57] Note-se, aliás, que as partes (i) e (iv), que são a mesma proposição, se Rp então P, não são usadas para tirar a conclusão.

dissecações tornam evidente ***a similaridade formal e a complementaridade entre os argumentos subjetivos e predicativos*** . Embora à primeira vista sua uniformidade não seja muito óbvia, em um nível mais profundo, sua simetria essencial se torna clara. E isso serve para confirmar a exaustividade de nossa abordagem. Observe também: nossa capacidade de reduzir o argumento a fortiori a cadeias (conhecidas como *sorites*) de argumentos já estabelecidos e mais fundamentais significa que esse ramo da lógica, embora valioso em si mesmo, é derivativo – um corolário que não exige novas premissas básicas.

Tendo em vista o exposto acima (e certos detalhes adicionais mencionados abaixo), a definição formal de argumento a fortiori que propomos é, resumidamente: ***uma forma de inferência que envolve uma proposição comensurável e duas proposições suficientes, compartilhando quatro termos ou teses.*** Quais duas das proposições são combinadas como premissas, quais são suas formas específicas (copulativas ou implicacionais), as respectivas polaridades, quantidades e modalidades que produzem modos válidos, e a posição dos termos ou teses, são questões automaticamente implícitas na abrangência dessa definição e na natureza das proposições nela referidas.

3. Detalhes adicionais.

a. Os argumentos desenvolvidos acima só podem ser validados sob as limitações formais inicialmente mencionadas, ou seja, que os intervalos envolvidos sejam especificamente *continuamente crescentes e abertos* . O raciocínio a fortiori permanece simples e direto apenas enquanto concedemos tais condições específicas; mas se nos aventurarmos em situações mais difíceis, com intervalos irregulares — como um intervalo com *um limite inferior* ou *superior ,* ou um intervalo *interrompido* — os argumentos podem não ser mais automaticamente confiáveis e teríamos que desenvolver modos com especificações mais complexas para garantir inferências. Por tais razões, os argumentos que descrevemos devem ser vistos como operantes " **sob condições normais** ", ou seja, as condições que já especificamos no decorrer de nosso estudo. Efetivamente, essas condições são premissas adicionais tácitas.

Uma teoria mais abrangente sobre o argumento a-fortiori exigiria ferramentas formais muito mais sofisticadas — um tratamento muito mais simbólico e matemático, o que está fora do escopo do presente estudo. Não quero entrar em detalhes excessivamente minuciosos; essas são questões muito acadêmicas. No entanto, podemos aqui considerar sucintamente *a linguagem* por meio da qual expressamos coloquialmente tais inibições aos argumentos a-fortiori, sinalizando, assim, que a situação em questão é *anormal* . Conjunções como "embora... ainda assim..." e similares ajudam a cumprir essa função. Seguem alguns exemplos de tais afirmações; observe bem, elas não são argumentos, mas afirmações compostas por três frases que sinalizam uma situação anormal, inibindo a inferência a-fortiori das duas primeiras frases para uma negação da terceira.

Considere as seguintes afirmações na forma subjetiva:

Embora P seja mais R do que Q e Q seja R o suficiente para ser S,
Ainda assim , P é R demais para ser S.

Esta afirmação nos diz que não podemos tirar a conclusão a fortiori normal das duas primeiras frases, ou seja, 'P é R o suficiente para ser S'. Aqui, a condição R para S tem um limite superior, no qual Q se encaixa, mas P o ultrapassa. Afirmações semelhantes podem aparecer na forma predicativa; por exemplo:

Embora seja necessário mais R para ser P do que para ser Q, e S seja R suficiente para ser P;

Ainda assim, S é R demais para ser Q.

Devemos, no entanto, observar que existem afirmações semelhantes que não inibem um modo normalmente válido, mas unem positivamente frases que normalmente não seriam incompatíveis, mas simplesmente incapazes de constituir um modo válido; por exemplo:

Embora P seja mais R do que Q e Q seja muito pouco R para ser S;
No entanto, P é R suficiente para ser S.

Finalmente, deve ficar claro que podemos imaginar casos mais complexos, onde a relação entre o intervalo R e S não é contínua, apresentando lacunas e/ou sendo total ou parcialmente invertida. Nesses casos, as relações entre P, Q, R e S podem ser tais que inferências não sejam possíveis, ou pelo menos não sem o acesso a fórmulas complexas. Não temos, na linguagem comum, expressões prontas para tais situações — na prática, se necessário, recorremos a instrumentos matemáticos.

b. Chamaremos a forma de argumento considerada até agora [58]de a-fortiori ***primário*** . Tais argumentos consistem em uma proposição comensurável como premissa maior e duas proposições sufetivas como premissa menor e conclusão. Essas formas implicam, como veremos a seguir, uma nova classe de argumentos, uma série de a-fortiori ***secundários*** , que consistem em duas sufetivas como premissas e uma comensurável como conclusão. Eis como são derivados (devemos, neste contexto, considerar P e Q de forma neutra, sem dizer antecipadamente qual representa uma quantidade maior ou menor de R):

Comecemos por analisar o seguinte sujeito (que combina dois modos válidos num argumento composto):

P é R mais do que *ou* tanto quanto Q (é R),
e Q é R o suficiente para ser S;
Portanto, P é R o suficiente para ser S.

Se negarmos a conclusão e mantivermos a premissa menor, obtemos a negação da premissa maior. Portanto, o seguinte modo secundário é válido:

---

58 Até agora, tratamos apenas de estados de espírito que envolvem uma premissa principal positiva; aqueles com uma premissa principal negativa serão discutidos mais adiante.

Q é R suficiente para ser S ,
e **P *é R, mas* não R o suficiente para ser S;**
Portanto, **P é menor que R e Q.**
(ou seja, P não é R mais do que nem tanto quanto Q).

Note bem que a conclusão aqui proposta só é válida se for dado que 'P é R'. Pois, enquanto a premissa maior garante que 'Q é R', se expressarmos a premissa menor simplesmente como 'P não é R o suficiente para ser S', então 'P não é R' permanece uma possibilidade, e a conclusão tem que ser uma negação mais indefinida da premissa maior do argumento primário raiz (ou seja, " **Não-** {P é R mais do que ou tanto quanto Q}"), visto que concebemos a forma 'P é menos R do que Q' como implicando que P é R, em vez de (como poderíamos ter feito) incluir 'P não é R' nela como um limite zero (ou seja, considerando 'NãoR' como equivalente a 'R=0').

Agora, vamos transpor as premissas, chamar P de 'Q' e Q de 'P', e comutar a conclusão - e obtemos o seguinte modo secundário válido:

Q *é R, mas* não R o suficiente para ser S.
e **P é R o suficiente para ser S** ;
Portanto, **P é mais R do que Q.**
(ou seja, P não é tão grande nem menor que Q).

Observe que estes são análogos aos silogismos de segunda figura (exceto que a conclusão seria 'P não é Q'). Observe também a necessidade de se afirmar que 'Q é R', como no caso anterior.

De forma semelhante, podemos derivar os modos predicativos por meio de *ad absurdum* a partir dos modos primários correspondentes; observe que aqui a estrutura se assemelha ao silogismo de terceira figura:

***Embora algum grau de R seja necessário para ser Q,* S não é R o suficiente para ser** Q.
e **S é R o suficiente para ser P** ;
Portanto, **é necessário que R seja menos P do que** Q.

S é R suficiente para ser Q ,
E ***embora algum grau de R seja necessário para ser P,* S não é R o suficiente para ser P** ;
Portanto, **é necessário mais R para ser P do que para ser** Q.

Note-se atentamente a necessidade de especificar nas premissas que certos graus de R devem ser Q ou P (conforme o caso); caso contrário, a conclusão, cuja forma concebemos como implicando que R tanto (como de Rp) implica P quanto (como de Rq) implica Q ', teria que ser expressa como uma negação mais ampla, ou seja, como " **Não-** {menos é necessário que R seja P

do que Q}". Aqui, como em todos os casos, a conclusão deve ser plenamente garantida pelas premissas.

Além disso, falando estritamente, essas duas conclusões predicativas são mais gerais do que deveriam ser. Elas são verdadeiras *pelo menos para casos de S* ; assumir que sejam verdadeiras para mais casos seria uma generalização injustificada; pode-se conceber que, em casos diferentes de S, os requisitos de R, para ser P ou Q, sejam diferentes. Em casos primários a-fortiori, essa questão não surge, visto que a proposição comensurativa é premissa maior e implicitamente dada como geral; mas em casos secundários a-fortiori, ou seja, aqui, a comensurativa é uma conclusão e deve ser cuidadosamente avaliada.

Note-se que, em todas as premissas secundárias válidas, as premissas suficientes têm polaridade desigual – é isso que torna possível a obtenção de uma conclusão comensurável, que nunca é igualitária.

> Podemos, além disso, mencionar de passagem a possibilidade de modos secundários compostos e variantes, como o subjetivo: 'P é R mais do que suficiente para ser S; e Q é R menos do que suficiente para ser S; portanto, P é mais R do que Q' (similarmente, com P apenas o suficiente e Q menos do que o suficiente, ou com P mais do que o suficiente e Q apenas o suficiente). Predicativo análogo: 'S é R menos do que suficiente para ser P; e S é R mais do que suficiente para ser Q; portanto, pelo menos para os casos de S, é necessário mais R para ser P do que para ser Q' (similarmente, com menos do que o suficiente para P e apenas o suficiente para Q, ou com apenas o suficiente para P e mais do que o suficiente para Q).

c. Consideraremos agora a possibilidade de argumentos *primários* a fortiori com **premissa maior negativa** . Tais argumentos podem ser demonstrados, mais facilmente, como *inválidos* , com referência aos argumentos secundários que seriam deriváveis deles (por redução ao absurdo), caso fossem válidos. Considere, por exemplo, o seguinte argumento secundário (subjetivo) com ambas as premissas positivas:

> Q é R o suficiente para ser S,
> e P é R o suficiente para ser S;
> "De onde vem?", P é mais R do que Q.

A conclusão proposta obviamente não pode decorrer das premissas, pois estas são idênticas em forma para os termos P e Q, e, portanto, não há nada que justifique sua distinção na conclusão. Isso é igualmente válido se considerarmos 'P é menor que R que Q' como conclusão, ou a negação de qualquer uma dessas conclusões propostas. É evidente que essas alternativas, embora não sejam sequiturs, ainda são resultados possíveis; e, portanto, a proposição 'P é tão R quanto Q', ou sua negação, não podem ser conclusões necessárias, mas sim meras alternativas possíveis. Em suma, não há conclusão do tipo proposto com as premissas dadas.

Conclui-se, portanto, que os argumentos principais abaixo, com uma premissa maior negativa (comensurativa) e uma conclusão negativa (suficiente), também não podem ser válidos. Pois, se fossem, o argumento secundário considerado também teria que ser válido. Ou seja, quer tentemos a forma maior para menor ou menor para maior, quer com uma premissa maior superior ou inferior (indicada entre parênteses) ou igualitária (de forma semelhante, embora não indicada abaixo), todos esses modos são inválidos.

P não é maior (ou: não é menor) R que Q,
e P é R o suficiente para ser S;
"De onde?", Q não é R o suficiente para ser S.

P não é maior (ou: não é menor) R que Q,
e Q é R o suficiente para ser S;
"De onde?", P não é R o suficiente para ser S.

De forma semelhante, para os argumentos predicativos correspondentes: o modo secundário apresentado abaixo é inválido:

S é R suficiente para ser Q,
e S é R o suficiente para ser P;
"Donde," Mais R é necessário para ser P do que para ser Q.

Também são inválidos quaisquer outros modos secundários com as mesmas premissas positivas e qualquer outra conclusão positiva (ou negativa) do mesmo tipo, como "É necessário menos R para ser P do que para ser Q". Consequentemente, os modos primários do tipo abaixo também são inválidos:

Mais (ou menos) R não precisa ser P para ser Q.
e S é R o suficiente para ser P;
"De onde?" S não é R o suficiente para ser Q.

Mais (ou menos) R não precisa ser P para ser Q.
e S é R o suficiente para ser Q;
"De onde?" S não é R o suficiente para ser P.

E essa invalidade, naturalmente, estende-se aos argumentos igualitários negativos.

Tudo isso é muito compreensível, pois as proposições comensurativas negativas, que são as premissas maiores desses argumentos primários inválidos, são todas ligações relativamente fracas entre seus termos. A situação é semelhante à do silogismo categórico de primeira figura com uma premissa maior particular ou possível, ou similarmente ao silogismo hipotético com uma premissa maior em minúsculas. Pode-se explorar ainda mais essa questão traduzindo todas as proposições envolvidas de suas formas completas para suas partes individuais; lembre-se, as negativas emergem como disjunções de hipotéticos e comparativos.

d. Poderíamos também explorar, numa investigação aprofundada da lógica a fortiori, outras formas irregulares do argumento. Já realizei esse trabalho, mas não incluirei os resultados aqui para não sobrecarregar os leitores com questões relativamente irrelevantes, muitas vezes triviais. Mencionarei apenas alguns pontos brevemente, para que conste em ata:

(i) Termos/teses negativas , ou seja, o aparecimento de NotP, NotQ, NotR e/ou NotS, em vez de P, Q, R, S, respectivamente, em proposições usadas em a-fortiori, não afetam por si mesmas as propriedades formais do argumento – desde que sejam repetidas ao longo dele. Dificuldades surgem quando combinações de um termo/tese e sua negação aparecem no mesmo argumento; nesse caso, as relações de oposição e dedução entre a versão positiva e a versão 'negativa' de cada proposição devem ser cuidadosamente estudadas (traduzindo as formas completas em suas partes), e em particular a compatibilidade das premissas deve ser assegurada. Este não é um problema específico de a-fortiori, mas pode ser encontrado na lógica silogística. Poderíamos, em princípio, esperar encontrar certas combinações de premissas capazes de gerar novos modos válidos. No entanto, posso afirmar que não encontrei nenhuma, porque *as premissas concebíveis são sempre incompatíveis entre si* . Por exemplo, dadas as premissas:

P implica mais *R* do que Q implica (maior),
e P implica *NotR* o suficiente para implicar S (menor),

À primeira vista, poderíamos pensar que, ao deduzirmos da premissa menor original a seguinte proposição (nossa premissa menor efetiva):

P *não* implica *R (ou seja, NotNotR)* o suficiente para implicar S.

Poderíamos fazer uma inferência a fortiori antecedente negativa e concluir, no mínimo, que:

Q *não* implica *R* o suficiente para implicar S

(Observe que a inferência é de maior para menor, e não de menor para maior, devido à mudança inerente de polaridade); contudo, embora a premissa menor deduzida seja compatível com a maior dada, a própria premissa menor original não o é, de modo que todo o exercício é inútil (incluo-o aqui apenas para fins de ilustração). Da mesma forma, para outras combinações atípicas de premissas.

É possível que alguém descubra modos derivados válidos desse tipo que eu não tenha considerado, mas duvido. De qualquer forma, qualquer encontro com casos desse tipo deve ser tratado com muita cautela: eles são complexos. Além disso, lembre-se de que, ontologicamente, R e NotR, vistos como intervalos, são muito distintos, seus valores não tendo uma correspondência geral um-para-um. A negação de qualquer valor dado de R (digamos, R1) é uma afirmação indefinida (em disjunção) de todos os demais valores de R (R2, R3, etc.) *e* de todos os valores de NotR.

(ii) Relações Negativas. As formas afirmativas também podem ser 'negativizadas' pela *negação da relação* que envolvem, ou seja, substituindo 'é' por 'não é' (para argumentos copulativos) ou 'não implica' por 'implica' (para argumentos implicacionais). Alguns dos modos válidos primários e secundários, já abordados anteriormente, envolviam relações negativas; de modo que, incidentalmente, cobrimos parte do assunto. No entanto, o que nos interessa aqui são

as possíveis *divergências* entre argumentos copulativos e implicacionais, principalmente devido ao fato de que, enquanto 'X não é Y' é equivalente a 'X não é Y' (por obversão), 'X não implica Y' não é intercambiável com 'X implica não Y' (mas meramente subalterno a este).

Argumentos copulativos do tipo em questão são fáceis de validar, uma vez que simplesmente alteramos o predicado, postulando uma negativa em vez de negar uma positiva; por exemplo:

P é mais R do que Q,
e Q é R o suficiente *para não ser* S (= o suficiente para não ser S);
Portanto, P é R o suficiente *para não ser* S (= o suficiente para não ser S).

É necessário mais R *para não ser* P (= para não ser P) do que *para não ser* Q (= para não ser Q).
e S implica R suficiente *para não ser* P (= para não ser P);
Assim, S implica R o suficiente *para não ser* Q (= para não ser Q).

Em contraste, nos argumentos implicacionais correspondentes (mostrados abaixo), por mais que tentemos aplicar o mesmo procedimento de validação analítica que usamos para outros argumentos implicacionais (traduzindo as formas globais em suas partes), as inferências propostas são consideradas ilegítimas, porque não podemos derivar silogisticamente a quarta parte necessária para construir a forma global conclusiva a partir dos dados fornecidos [59]:

P implica mais R do que Q implica;
e Q implica R o suficiente *para não implicar* S;
"Portanto", P implica R o suficiente *para não implicar* S.

> A premissa maior implica: P implica Rp; Q implica Rq; Rp implica Rq. A premissa menor implica: Q implica Rq; Rq implica Rs; Rs não implica S; e Q não implica S. Com relação à conclusão proposta: podemos inferir das premissas dadas que P implica Rp, Rp implica Rs, Rs não implica S; mas se P implica ou não implica S permanece problemático, de modo que não podemos inferir que P implica R o suficiente para não implicar S (embora observe que, se nos fosse dada como premissa adicional que P não implica S, poderíamos inferir a conclusão geral desejada).

É necessário mais R *para não implicar* P do que *para não implicar* Q;
e S implica R o suficiente *para não implicar* P;
"Portanto", S implica R o suficiente *para não implicar* Q.

> A premissa maior implica: Rp não implica P e Não(Rp) implica P; Rq não implica Q e Não(Rq) implica Q; Rp implica Rq, mas Rq não implica Rp. A premissa menor implica: S implica Rs; Rs implica Rp; Rp não implica P; e S não implica P. Com relação à conclusão proposta: podemos inferir das premissas dadas que S implica Rs, Rs implica Rq, Rq não implica Q; mas se S

[59] Note que transpor a premissa menor e a conclusão não melhoraria a situação; o resultado permaneceria inconclusivo.

> implica ou não implica Q permanece problemático, de modo que não podemos inferir que S implica R o suficiente para não implicar Q (embora observe que, se nos fosse dada como premissa adicional que S não implica Q, poderíamos inferir a conclusão geral desejada).

O que o exposto acima nos ensina, na prática, é que não podemos tratar a cláusula 'não implica Y' como uma unidade conceitual, digamos, 'Y1', e reformular a forma 'X implica R o suficiente para não implicar Y' na forma 'X implica R o suficiente para implicar Y1'. Tal artifício, conhecido pelos lógicos como *permutação* , é aceitável em alguns domínios da lógica, como no caso da obversão mencionada acima; mas em outros domínios, foi considerado inaceitável, como nos casos da lógica modal (para a modalidade 'pode') e da lógica de classes (onde leva ao Paradoxo de Russell). Portanto, não há garantia automática de que a permutação seja aceitável em qualquer campo específico, e não devemos nos surpreender quando, como no presente contexto, descobrirmos sua invalidade.

Em resumo, a pesquisa demonstrou que os argumentos a fortiori implicacionais, sejam eles antecedentes ou consequentes, envolvendo relações negativas, foram considerados **inválidos** , utilizando os métodos mencionados acima e outros. Os exemplos apresentados são positivos; porém, segue-se que as versões negativas são igualmente inválidas, uma vez que, caso contrário, poderiam ser derivadas delas modos positivos por *redução ao absurdo* . Os mesmos resultados podem ser obtidos com premissas maiores inferiores e igualitárias (embora, neste último caso, mais dados estejam implícitos). Para ser preciso, não provei *a* invalidade dos diversos argumentos a fortiori irregulares, mas sim *não encontrei provas* de sua validade. Não é inconcebível que alguém encontre caminhos conclusivos de inferência, mas, na ausência de tal prova de validade, devemos considerar os modos propostos inválidos.

Essas descobertas nos permitem concluir que, *embora a analogia entre argumentos copulativos e implicacionais regulares seja muito próxima, existem casos irregulares em que suas propriedades divergem* , e os argumentos copulativos são considerados válidos enquanto os implicacionais análogos são considerados inválidos. São descobertas significativas, pois:

- Eles justificam tecnicamente nossa separação inicial dos argumentos a-fortiori copulativos e implicacionais em duas classes distintas;
- Eles confirmam, surpreendentemente, que nossa lista inicial de estados de espírito válidos é bastante exaustiva (desconsiderando derivados óbvios e subconjuntos de variantes);
- E confirmam a lição geral da ciência da lógica de que processos que à primeira vista podem parecer viáveis, muitas vezes revelam-se ilegítimos após uma análise mais detalhada.

4. *QAL VACHOMER .*

No capítulo anterior, consideramos os aspectos formais e dedutivos do argumento a fortiori. Neste capítulo, relacionaremos nossas descobertas com estudos judaicos anteriores nessa área e também abordaremos algumas questões mais indutivas e epistemológicas.

1. Contexto .

judaica há muito utiliza e reconhece explicitamente uma forma de argumento chamada ***qal vachomer*** (que significa leniente e rigoroso). De acordo com *Gênesis Rabbah* (92:7, *Parashat) Em Miqets* , uma obra midráshica de grande autoridade, encontramos dez exemplos desse tipo de argumento no Tanakh: quatro deles ocorrem na Torá (que data do século XIII a.C., lembre-se, segundo a tradição judaica) e outros seis no Nakh (que se estende pelos oito séculos seguintes). Inúmeros outros exercícios de raciocínio *qal vachomer* aparecem no Talmud, geralmente sinalizados pelo uso da expressão *kol sheken* . Hillel e o Rabino Ishmael ben Elisha incluem esse tópico em suas respectivas listas de princípios hermenêuticos, e muito já foi escrito sobre ele desde então.

No discurso em inglês, como vimos no capítulo anterior, tais argumentos são chamados de ***a-fortiori*** (***ratione*** , latim; que significa, com razão mais forte) e geralmente são sinalizados pelo uso da expressão *all the more.* A existência de uma terminologia latina, e posteriormente inglesa, sugere que os estudiosos cristãos também, eventualmente, consideraram esse argumento digno de estudo (influenciados, sem dúvida, pelo precedente rabínico) [60]. Mas o que é bastante interessante é que os tratados seculares modernos sobre lógica formal praticamente o ignoram por completo – o que sugere que nenhum progresso decisivo jamais foi alcançado na análise de sua morfologia precisa. Sua compreensão do argumento a-fortiori ainda hoje é muito superficial; está longe da clareza formal da teoria silogística.

Veja, por exemplo, o exemplo dado em um *dicionário de filosofia, que de resto é bastante decente* : "Se todos os homens são mortais, então, *a fortiori,* todos os ingleses – que constituem uma pequena classe de todos os homens – também devem ser mortais". Este, na verdade, não é um exemplo de argumento a fortiori, mas meramente de silogismo [61], mostrando que ainda hoje

---

[60] Já existem, na Bíblia cristã, exemplos de a-fortiori, alguns dos quais são analisados por H. Maccoby em *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity.* O autor menciona a predileção de Paulo pelo argumento, mas demonstra que ele desconhecia o *'princípio dayo* ' (ver adiante), concluindo que seu uso da forma era mais semelhante à retórica dos pregadores estoicos helenísticos (pp. 64-67).

[61] Poder-se-ia dizer que existe um movimento de pensamento a-fortiori inerente ao silogismo, na medida em que passamos de uma quantidade maior (todos) para uma menor (alguns). Mas, no silogismo, a transição é possibilitada pela extensão relativamente incidental do termo médio, enquanto que, como vimos, no a-fortiori propriamente dito, é a gama de valores inerente ao termo médio que a torna possível.

persiste um equívoco. Ou ainda, considere a seguinte breve entrada na *Enciclopédia Filosófica Universal* [62]: " *Um* argumento a fortiori baseia-se no seguinte esquema: x é y, enquanto que, relativamente à questão em análise, z é maior que x, portanto, a fortiori, z é y. Não é um argumento logicamente válido, uma vez que depende não da forma, mas do conteúdo *(Nota do editor)* ". A avaliação cética feita neste caso deve-se claramente apenas à sua incapacidade de apreender as formalidades exatas; contudo, a chave não está longe, oculta na cláusula "relativamente à questão em análise". Muitos dicionários e enciclopédias sequer mencionam o argumento a fortiori.[63]

> *do qal vachomer* foi um desafio e tanto; levei duas ou três semanas para decifrá-la. A maneira como a decifrei foi analisando minuciosamente uma dúzia de exemplos bíblicos e talmúdicos concretos, experimentando diversas representações simbólicas, até discernir todos os fatores envolvidos. Inicialmente, não estava claro se todos os argumentos eram estruturalmente idênticos ou se existiam variantes. Quando algumas formas se tornaram transparentes, as demais seguiram o mesmo princípio, devido às exigências de simetria. Procedimentos de validação, limitações formais e argumentos derivados puderam então ser analisados com relativa facilidade. Embora este trabalho tenha sido em grande parte independente e original, reconheço que foi precedido por contribuições consideráveis de lógicos judeus do passado e, em homenagem a esse fato, as ilustrações aqui apresentadas serão extraídas principalmente de fontes judaicas.

As formalidades da lógica a fortiori são importantes não apenas para aqueles interessados na lógica talmúdica, mas para os lógicos em geral; pois a função da disciplina da lógica é identificar, estudar e validar todas as formas de pensamento humano. E não deve haver dúvidas de que usamos comumente esse tipo de raciocínio em nosso pensamento e conversação; e, de fato, sua mensagem essencial é bem conhecida e muito importante para a ciência moderna.

O que parece óbvio à primeira vista é que a lógica a fortiori se preocupa, de alguma forma, com a descrição *quantitativa* e não meramente qualitativa dos fenômenos. O silogismo aristotélico lida com atributos de vários tipos, sem referência efetiva às suas *medidas ou graus* ; ele serve para classificar os atributos em uma hierarquia de espécies e gêneros, mas não os coloca em nenhuma relação intrinsecamente numérica. A única "quantidade" que lhe interessa é a contagem extrínseca das instâncias às quais uma determinada relação se aplica (o que torna uma proposição geral, singular ou particular).

Isso é muito interessante, porque — como é bem sabido pelos estudiosos da história da ciência — a ciência moderna surgiu precisamente através da crescente consciência das questões quantitativas. Antes do Renascimento, a medição desempenhava um papel relativamente mínimo nas ciências físicas; as coisas eram observadas (quando observadas) principalmente em relação às suas semelhanças e diferenças qualitativas. As coisas eram, por exemplo, classificadas como quentes ou frias, leves ou pesadas, sem muita precisão adicional. A ciência moderna introduziu

---

62 Vol. 1, p. 51, minha tradução.

63 Devo relatar que, perto do final da escrita deste livro, descobri uma definição muito melhor de argumento a fortiori, de Lalande, no *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* . Ele escreve (minha tradução): "Inferência de uma quantidade para outra quantidade de natureza semelhante, maior ou menor, e tal que a primeira não pode ser alcançada ou ultrapassada sem que a segunda também seja [alcançada]". Observe, no entanto, que essa definição não especifica que o movimento positivo do maior para o menor é predicativo, enquanto o do menor para o maior é subjetivo; e ignora completamente os modos negativos, bem como as diferenças entre as formas copulativas e implicacionais. Lalande acrescenta que o argumento tem origem jurídica, citando a regra latina " *Non debet, cui plus licet, quod minus est non licere* " (p. 32).

instrumentos físicos e ferramentas matemáticas, que possibilitaram uma busca mais refinada pelo conhecimento no domínio físico.

O argumento a fortiori pode muito bem constituir a ponte formal entre essas duas abordagens metodológicas. Sua existência na antiguidade, certamente nos tempos bíblicos e talmúdicos, demonstra que a análise quantitativa não estava totalmente ausente dos processos de pensamento dos precursores da ciência moderna. Eles podem ter sido relativamente imprecisos em suas medições, seu aparato linguístico e lógico pode ter sido inferior ao fornecido pelas equações matemáticas, mas certamente possuíam algum conhecimento de questões quantitativas.

> A título de observação à parte, gostaria de fazer alguns comentários sobre a história da lógica. Os historiadores da lógica geralmente precisam distinguir entre vários aspectos da questão.
>
> (a) A ***arte ou prática*** da lógica: como um ato da mente humana, uma percepção das relações entre coisas ou ideias, a lógica faz parte da herança natural de todos os seres humanos; seria impossível para nós realizarmos a maioria de nossas tarefas diárias ou tomarmos decisões sem algum exercício desse poder conceitual. Tendo a acreditar que todas as formas de raciocínio são naturais; mas não é inconcebível que antropólogos demonstrem que tal ou qual forma era mais comumente praticada em uma cultura do que em outra [64], ou surgiu pela primeira vez em um determinado tempo e lugar, ou estava totalmente ausente em uma determinada civilização.
>
> (b) A ***consciência teórica e o ensino*** da lógica: em que momento da história os seres humanos se tornaram autoconscientes no uso do raciocínio e começaram a transmitir, pelo menos oralmente, seus pensamentos sobre o assunto, é uma questão controversa. A lógica pode ser compreendida e discutida de muitas maneiras; e não apenas pelo método formal-simbólico, e não apenas por escrito. Além disso, a questão pode ser colocada não apenas de forma geral, mas também em relação a formas específicas de argumentação. A questão é, por definição, difícil para os historiadores responderem, na medida em que eles só podem se basear em evidências documentais para formar julgamentos. Mas tradições transmitidas oralmente ou lendas antigas podem fornecer pistas aceitáveis.
>
> (c) A ***ciência escrita*** da Lógica, como a conhecemos: as evidências documentais (suas obras escritas, que ainda se conservam quase totalmente) apontam para Aristóteles (século IV a.C.) como o primeiro a pensar em usar símbolos em vez de termos, com o propósito de analisar diversos argumentos dedutivos e silogísticos, envolvendo as principais formas de proposição categórica. Desde então, o escopo da lógica formal, naturalmente, ampliou-se consideravelmente, em grande parte graças ao admirável exemplo de Aristóteles, e as descobertas foram sistematizadas de diversas maneiras.
>
> Alguns historiadores da lógica parecem equiparar o assunto exclusivamente ao seu terceiro aspecto, o mais formal e literário (veja, por exemplo, Windelband ou o artigo da *Enciclopédia Britânica* sobre o assunto). Mas, mesmo considerando apenas a lógica grega, essa é uma abordagem muito limitada. O uso e a discussão da lógica precederam amplamente o avanço aristotélico, de acordo com relatos de autores posteriores (incluindo Aristóteles). Assim, os paradoxos de Zenão representavam um uso lúcido da lógica paradoxal (embora não uma teoria sobre ela). Ou ainda, as discussões de Sócrates (relatadas por seu aluno Platão) sobre o processo de definição podem ser classificadas como teorização lógica, embora não de natureza formal.
>
> Note-se que, admitindo que o argumento a fortiori seja um movimento natural do pensamento humano, e não um fenômeno peculiarmente judaico, não me surpreenderia se fossem encontradas evidências documentais de seu uso na literatura grega (que data do século V a.C.) ou em seus antecedentes orais relatados (desde o século VIII a.C.); mas, até onde sei, os lógicos gregos – incluindo Aristóteles – nunca desenvolveram um estudo formal e sistemático sobre ele.

O dogma da fé judaica de que os princípios hermenêuticos faziam parte das tradições orais transmitidas a Moisés no Sinai, juntamente com a Torá escrita, é, nessa perspectiva, bastante

---

64 Tenho a impressão, por exemplo, de que o discurso francês moderno envolve um uso maior de "a fortiori" do que o discurso inglês moderno. Até que ponto isso é verdade, e por que deveria ser assim, não me atrevo a dizer.

concebível. Devemos ter em mente, em primeiro lugar, que a Torá é um documento complexo que jamais poderia ser compreendido sem o exercício mental de algumas intuições lógicas. Em segundo lugar, um povo que, mais de mil anos antes dos gregos, possuía uma língua escrita, poderia muito bem ter concebido ou recebido um conjunto de diretrizes lógicas, como os princípios hermenêuticos. Estes não eram, reconhecidamente, teorias lógicas tão formais quanto as de Aristóteles; mas ainda assim eram eficazes. É verdade que não parecem ter sido registrados por escrito até a época talmúdica; mas isso não prova definitivamente que não eram usados e discutidos oralmente muito antes.

Com relação à sugestão de alguns historiadores de que o interesse rabínico pela lógica foi resultado de uma influência cultural grega, poderíamos igualmente argumentar o contrário, que os gregos foram despertados para as questões da lógica pelos judeus. As interações entre pessoas sempre envolvem alguma troca de informações e métodos; a questão é apenas quem deu o quê a quem e quem recebeu o quê de quem. A mera existência de um contato não responde por si só a essa questão específica; ela só pode ser respondida levando-se em consideração um contexto mais amplo.[65]

Um exemplo pertinente, que serve para ilustrar e comprovar nossa afirmação da independência da lógica judaica, é precisamente o argumento *qal vachomer . A Torá fornece evidências documentais de que essa forma de argumento era utilizada , pelo menos* , na época em que foi escrita, e até mesmo dois séculos antes (quando ocorreu a história de José e seus irmãos, que ela relata). Se nos basearmos apenas em evidências documentais, ou seja, nos relatos escritos na literatura talmúdica, a *discussão consciente e explícita* dessa forma de argumento deve ser datada, pelo menos, da época de Hillel, e ser considerada uma descoberta inovadora. Até onde sei, o presente estudo é a primeira análise completa do argumento *qal vachomer* , utilizando o método aristotélico de simbolização de termos (ou teses). A identificação das variedades do argumento e das diferenças significativas entre suas formas subjetivas (ou antecedentes) e predicativas (ou consequentes) também parece ser inédita.

2. Exemplos na Torá.

Nossa primeira tarefa foi *formalizar* os argumentos a fortiori, tentando expressá-los em termos simbólicos, de modo a abstrair de seus conteúdos específicos o que os torna "lógicos" para nós. Precisávamos demonstrar que existem formas legítimas de tais argumentos, que não são meros floreios retóricos concebidos para enganar astutamente, mas cuja função é guiar a(s) pessoa(s) a quem se dirigem por meio de processos de pensamento genuinamente inferenciais. Isso foi feito no capítulo anterior.[66]

---

65 É interessante notar, em todo caso, que Flávio Josefo afirma que um discípulo de Aristóteles, chamado Clearchus, escreveu um livro, que hoje se perdeu, no qual relata um encontro entre Aristóteles e um judeu, durante o qual presumivelmente houve uma troca de ideias. Que ideias foram trocadas, e se essa história é fato ou lenda, eu não sei (ver Bentwich).

66 Gostaria de fazer um agradecimento nesta fase. Meu interesse especial pelo argumento a fortiori foi despertado em 1990 por um advogado de Vancouver, Colúmbia Britânica, o Sr. Daniel Goldsmith. Eu havia escrito um artigo sobre "Lógica Judaica" que foi sendo publicado gradualmente em um jornal judaico local chamado " *World of Chabad* ". Um leitor, o Sr. Goldsmith, escreveu-me sugerindo que eu dedicasse atenção especial ao argumento a fortiori, como uma forma de raciocínio particularmente

Com relação à terminologia hebraica, os termos maior, menor e intermediário são chamados de: *chomer* (rigoroso), *qal* (leniente) e, supostamente, *emtsa'i* (intermediário). A palavra geral para premissa é *nadon* (aquilo que legaliza; ou *melamed* , aquilo que ensina), e a palavra para conclusão é *din* (o legalizado; ou *lamed* , o ensinado). Não sei quais são os nomes diferenciadores aceitos para as premissas maior e menor nesta língua; sugiro que a premissa maior seja chamada de *nadon. gadol* (grande), e a premissa menor *nadon katan* (pequeno). Observe também as expressões *michomer leqal* (de maior para menor) e *miqal lechomer* (de menor para maior).

Notei que a expressão " *qal vachomer* " às vezes é usada em um sentido equivalente a " *kol sheken* " (com muito mais força), e pretende se referir à premissa menor e à conclusão, respectivamente, independentemente do valor dos termos que essas proposições envolvem (ou seja, mesmo que a primeira diga respeito ao termo maior e a segunda ao termo menor), porque a conclusão sempre parece mais "forte" do que a premissa menor. Esse uso pode ser enganoso e é melhor evitá-lo.

Vamos agora, com base em exemplos convincentes, verificar e avaliar a ampla aplicabilidade da nossa teoria do argumento *qal vachomer* até o momento, ou se talvez haja novas lições a serem aprendidas. Tentarei tornar o raciocínio envolvido o mais transparente possível, passo a passo. O leitor verá aqui a beleza e a utilidade do método simbólico inaugurado por Aristóteles.

bíblicos a fortiori geralmente parecem consistir em uma premissa menor e uma conclusão; são apresentados sem uma premissa maior. São formulados de maneira tipicamente judaica, como uma pergunta: "isto e aquilo, quanto mais isso e aquilo?" O ponto de interrogação (que, obviamente, está ausente no hebraico bíblico escrito, embora presumivelmente expresso no tom da fala) serve aqui para sinalizar que nenhuma outra conclusão além da sugerida poderia ser tirada; a pergunta retórica é, na verdade, "você acha que outra conclusão poderia ser tirada? Não!"

No que diz respeito à ausência de uma premissa maior, é bem conhecido e aceito na teoria da lógica que os argumentos, na prática, nem sempre são totalmente explícitos (*meforash* , em hebraico); uma das premissas e/ou a conclusão podem ser deixadas tácitas (*satum* , em hebraico). Isso era conhecido por Aristóteles e não o impediu de desenvolver sua teoria do silogismo. Tendemos naturalmente a suprimir partes do nosso discurso para evitar afirmar o óbvio ou fazer repetições cansativas; consideramos que o contexto deixa claro o que pretendemos. Esses argumentos incompletos, aliás, são conhecidos como *entimemas* (a palavra é de origem grega).

A premissa maior ausente está, na verdade, *latente* na premissa menor e na conclusão apresentadas; pois, admitindo que elas sejam concebidas como um argumento, e não meramente como uma constatação de fato combinada com uma questão independente, é fácil para qualquer pessoa razoavelmente inteligente construir *a* premissa maior ausente, ainda que subconscientemente. Se o termo médio já estiver explícito no texto original, esse processo é relativamente simples. Em alguns casos, porém, nenhum termo médio é imediatamente aparente, e devemos fornecer um (por mais intangível que seja) que verifique o argumento.

Nesse caso, examinamos os termos maiores e menores dados e abstraímos deles um conceito que parece ser seu fator comum. Para constituir um termo médio apropriado, esse conceito subjacente deve ser tal que forneça um continuum quantitativo ao longo do qual os termos maiores e menores possam ser posicionados. Efetivamente, substituímos silogisticamente dois graus do termo médio postulado pelos termos extremos recebidos. Observe que uma

---

judaica e que até então não havia recebido muita atenção formal. Resolvi, então, seguir essa sugestão, e os presentes ensaios sobre o assunto são o resultado.

operação semelhante às vezes é necessária para padronizar um termo subsidiário que seja um tanto discrepante na premissa menor e na conclusão originais.

Somos logicamente livres para sugerir qualquer termo médio plausível; na prática, muitas vezes nem nos damos ao trabalho de o fazer explicitamente, simplesmente assumindo que existe um. Claro que isso não significa que a questão seja inteiramente arbitrária. Em alguns casos, pode de facto não existir um termo médio apropriado; nesse caso, o argumento é simplesmente falacioso (uma vez que lhe falta uma premissa maior). Mas, normalmente, nenhum termo médio válido é explicitamente apresentado, partindo-se do princípio de que é fácil encontrar um – pode haver, de facto, muitas alternativas óbvias à escolha (e é isso que confere ao processo de seleção uma certa liberdade).

(1) Comecemos nossa análise com um exemplo bíblico da forma mais simples de *qal vachomer* , de estrutura subjetiva e polaridade positiva. Trata-se da terceira ocorrência do argumento no *Chumash* , ou Pentateuco (**Números 12:14**). Deus acaba de afligir Miriam com uma espécie de lepra por ter falado contra seu irmão, Moisés; este suplica a Deus que a cure; e Deus responde:

> *Se o pai dela tivesse cuspido no rosto dela, não deveria ela se esconder de vergonha por sete dias? Que ela fique trancada fora do acampamento por sete dias, e depois disso ela será trazida de volta.*

Se reformularmos o argumento na forma padrão e explicitarmos o que parece estar implícito, obtemos o seguinte.

Premissa principal:

> "A desaprovação divina (aqui expressa pela punição da lepra)" (=P) é uma "desaprovação mais séria" (=R) do que a "desaprovação paterna (significada por um cuspe no rosto)" (=Q);

Premissa secundária:

> se a desaprovação paterna (Q) for grave (R) o suficiente para "fazer com que alguém se isole (se esconda) de vergonha por sete dias" (=S),

Conclusão:

> então a desaprovação Divina (P) é séria (R) o suficiente para "fazer com que alguém fique em isolamento (seja trancado) em vergonha por sete dias" (=S).

Note que o termo médio (gravidade da desaprovação) não era explícito, mas foi concebido como a característica comum do termo menor dado (o pai cuspindo no rosto) e do termo maior (Deus afligindo com lepra). Quanto ao termo subsidiário que essas proposições têm em comum, observe que ele não é exatamente idêntico nas duas frases originais; nós o uniformizamos substituindo a diferença (esconder-se e ser trancado) pela característica comum (estar em isolamento). Mais detalhes sobre a especificação "por sete dias" no termo subsidiário (S) serão apresentados posteriormente.

(2) Um bom exemplo bíblico de *qal vachomer subjectal negativo* encontra-se em **Êxodo 6:12** (o segundo no Pentateuco). Deus diz a Moisés para voltar ao Faraó e exigir a libertação dos filhos de Israel; Moisés responde:

> *Eis que os filhos de Israel não me deram ouvidos; como, pois, me ouvirá Faraó, eu que tenho lábios incircuncisos?*

Este argumento pode ser interpretado da seguinte forma:

Premissa principal:

Os filhos de Israel (=P) "temem a Deus" (=R) mais do que Faraó (=Q);

Premissa secundária:

no entanto, eles (P) não temeram a Deus (R) o suficiente para ouvirem Moisés (=S);

Conclusão:

muito mais, Faraó (Q) não temerá a Deus (R) o suficiente para ouvir Moisés (S).

Aqui, novamente, inicialmente nos foram fornecidas apenas uma premissa e uma conclusão secundárias; porém, seu significado estrutural (dois sujeitos, um predicado comum) e polaridade ficaram imediatamente claros. A premissa principal, contudo, precisava ser construída; usamos um termo intermediário que nos pareceu apropriado: "temor a Deus".

Quanto à nossa escolha do termo intermediário, a interjeição de Moisés, "Sou de lábios incircuncisos", que se refere ao seu problema de fala (ele gaguejava), não parece ser o intermediário necessário, pela simples razão de que essa característica não difere em grau nos dois casos em questão (a menos que consideremos que Moisés esperava gaguejar mais com o Faraó do que com os filhos de Israel). A referência de Moisés a um problema de fala parece ser incidental — uma desculpa bastante frágil, motivada por sua humildade característica —, visto que sabemos que seu irmão Arão atuava como seu porta-voz nesses encontros.

Em todo caso, observe-se de passagem que a intenção implícita do argumento de Moisés era dissuadir Deus de enviá-lo em missão. Assim, há um argumento adicional envolvido aqui, a saber: "já que Faraó não me ouvirá, não há utilidade em eu ir até ele" - mas este não é um *qal vachomer* .

(3) A primeira ocorrência de *qal vachomer* na Torá — e talvez historicamente, em qualquer documento escrito existente — encontra-se em **Gênesis 44:8** (datando, portanto, do período patriarcal, observe). Trata-se de um predicativo positivo a fortiori. Os irmãos de José são acusados por seu mordomo de roubar um cálice de prata, e eles retrucam:

> *Eis que o dinheiro que encontramos nas bocas dos nossos sacos, nós o trouxemos de volta da terra de Canaã; como, então, poderíamos furtar da casa do teu senhor prata ou ouro?*

De acordo com nossa teoria, a discussão se deu da seguinte forma:

Premissa principal:

> Você concordará com o princípio geral de que é necessária mais "honestidade" (=R) para devolver o dinheiro encontrado (=P) do que para se abster de roubar um cálice de prata (=Q);

Premissa secundária:

> e ainda assim, nós (=S) fomos honestos (R) o suficiente para devolver o dinheiro encontrado (P);

Conclusão:

> portanto, você pode ter certeza de que nós (S) fomos honestos (R) o suficiente para não roubar o cálice de prata (Q).

Aqui, novamente, o termo intermediário (honestidade) estava apenas implícito no texto original. A premissa maior pode ser verdadeira porque a quantia de dinheiro envolvida era maior do que o valor do cálice de prata, ou porque o dinheiro foi encontrado (e, portanto, poderia ser mantido pelo princípio de "achado não é roubado"), enquanto o cálice foi roubado; ou porque o ato positivo de devolver algo é superior a uma mera abstenção de roubar algo.

(4) Não há exemplo de a-fortiori predicatal negativo na Torá; mas reformularei o argumento em **Deuteronômio 31:27** , para ilustrar esta forma. O argumento original é, na verdade, predicatal positivo em sua forma, e é o quarto e último exemplo de *qal vachomer* no Pentateuco:

> *Pois eu conheço a tua rebeldia e a tua obstinação; eis que, enquanto ainda estou vivo convosco neste dia, já fostes rebeldes contra o Senhor; quanto mais depois da minha morte?*

Podemos reformulá-lo da seguinte maneira, para os nossos propósitos:

Premissa principal:

> É necessária mais "autodisciplina" (=R) para obedecer a Deus na ausência de Seu emissário, Moisés (=P), do que em sua presença (=Q);

Premissa secundária:

> os filhos de Israel (=S) não foram suficientemente autodisciplinados (R) para obedecer a Deus durante a vida de Moisés (Q);

Conclusão:

> portanto, eles (S) certamente não teriam a autodisciplina (R) necessária após a morte dele (P).

Neste caso, observe que o termo médio foi efetivamente apresentado no texto; "autodisciplina" é simplesmente o contrário da desobediência, que está implícita em "teimosia e rebeldia". A premissa maior construída é o senso comum.

Ilustramos, portanto, os quatro modos do argumento copulativo *qal vachomer* , com os quatro casos encontrados na Torá. Para registro, classificarei agora brevemente os seis casos que, segundo o Midrash, ocorrem nos outros livros da Bíblia. O leitor deve pesquisá-los e tentar construir uma versão detalhada de cada argumento, a título de exercício. Em todos os casos, a premissa maior é tácita e precisa ser inventada.

Samuel I, 23:3. Este é um antecedente positivo.

Jeremias 12:5. Este é um antecedente positivo (na verdade, há dois argumentos com a mesma ideia central aqui).

Ezequiel 15:5. Este é um sujeito negativo.

Provérbios 11:31. Este é um sujeito positivo.

Ester 9:12. Este é um antecedente positivo (se é que se trata de um a fortiori, veja a discussão em um capítulo posterior).

Segue abaixo uma **maneira rápida e fácil de classificar** qualquer exemplo bíblico de *qal vachomer* :

(a) Qual é a polaridade das frases dadas? Se forem positivas, o argumento é um *modus ponens* ; se forem negativas, o argumento é um *modus tollens* .

(b) Qual das frases contém o termo principal e qual contém o termo secundário? Se a premissa secundária tiver o extremo maior e a conclusão tiver o extremo menor, o argumento é *um majori ad minus* ; no caso inverso, é *um minori ad majus* .

(c) Agora, combine as respostas às duas perguntas anteriores: se o argumento for positivo e de menor para maior, ou negativo e de maior para menor, ele é subjetivo ou antecedente; se o argumento for positivo e de maior para menor, ou negativo e de menor para maior, ele é predicativo ou consequencial.

(d) Por fim, decida, por meio de uma análise mais detalhada ou por tentativa e erro, se o argumento é especificamente copulativo ou implicacional. Nesta etapa, já se está construindo uma premissa principal.

Apresentarei aqui apenas um exemplo da forma mais complexa e implicacional de *qal vachomer* . Ela é descrita na Enciclopédia Judaica (8:367), da seguinte forma: “Está declarado em Deuteronômio 21:23 que o cadáver de um criminoso executado pelo tribunal não deve ser deixado na forca durante a noite, o que R. Meir interpreta como significando que Deus se aflige com a morte do criminoso. Portanto, R. Meir argumenta:... (Sanh. 6:5).”

> *Se Deus se entristece com o derramamento do sangue dos ímpios, quanto mais com o sangue dos justos!*

Este é evidentemente um argumento antecedente positivo; verbalizado de forma mais completa, seria enunciado da seguinte maneira:

Premissa principal:

> "O derramamento do sangue dos justos" (=P) é geralmente mais "perturbador" (=R) do que "o derramamento do sangue dos ímpios" (=Q);

Premissa secundária:

> se "o sangue dos ímpios for derramado" (P), então Deus fica em certa medida "incomodado" (R), especificamente a ponto de promulgar a lei em Deuteronômio 21:23 (=S);

Conclusão:

> portanto, se "o sangue do justo é derramado" (Q), então Deus fica, em certa medida, "perturbado" (R), em uma medida não especificada aqui, mas pelo menos semelhante à anterior (S).

O termo médio (problema) é apresentado no texto original. Ele não é expresso de forma idêntica na premissa maior (problemático) e nas outras proposições (problemático), mas essa é uma peculiaridade da linguagem que pode ser facilmente corrigida. A premissa maior poderia ter sido expressa de forma mais elíptica como "P implica, para qualquer sujeito, que ele será problemático, mais do que Q implica". Observe a ausência de uma consequência explícita (tese subsidiária) na conclusão e o uso da expressão "em certa medida"; falaremos mais sobre isso adiante.

Teremos a oportunidade de discutir outros exemplos de *qal vachomer implicacional* , extraídos do Guemará, em uma seção posterior.

3. O Princípio *de Dayo* .

rabínicos levantaram uma questão importante em relação a certos argumentos *qal vachomer* . Por exemplo, no argumento sobre Miriam (que analisamos na seção anterior), a premissa menor postula uma punição de sete dias para um crime relativamente menor, e a conclusão, da mesma forma, postula uma punição de sete dias para um crime relativamente maior. Por que apenas sete dias?, questionavam eles; não deveria a punição ser maior, *proporcionalmente* à gravidade do crime? Uma pergunta razoável.

Como o argumento exemplificado é de origem divina, alguns rabinos postularam que ele sugere uma regra lógica universal, a saber, que a conclusão de um *qal vachomer* nunca pode ir além da premissa menor, na especificação da medida ou grau dos termos envolvidos [67]. Eles chamaram isso de *Princípio* **da suficiência** (***dayo***) (ver *Baba Qama* , 2:5). Outros rabinos, como R. Tarphon (em *Baba Qama* , 25a), não concordaram, mas consideraram uma inferência proporcional como permissível, pelo menos em alguns casos. Por minha parte, gostaria de dizer o seguinte.

---

[67] O princípio é enunciado como *din leba min hadin lihiot benadon.* Observe que *JE* traduz isso como "a conclusão de um argumento é satisfeita quando é semelhante à premissa maior"; mas o que eles querem dizer com 'premissa maior' é o que nós aqui, mais precisamente, chamamos de 'premissa menor'.

No argumento referente a Miriam, pode-se facilmente contrapor que Deus a sentenciou, na conclusão, a apenas sete dias de prisão por pura misericórdia, embora, a rigor, ela pudesse ter sido sujeita a um período infinitamente maior; e que, em qualquer caso, os sete dias mencionados na premissa menor não são conhecidos por meio da percepção humana natural, mas também por decreto divino. Assim, este exemplo, por si só, não resolve a questão de forma incontestável.

Se compararmos, por exemplo, o argumento apresentado por R. Meir (também mencionado anteriormente), veremos que ir além da quantidade dada é intuitivamente bastante razoável. Aqui, a premissa menor é que Deus se perturba (em algum grau não especificado) com o sangue de um criminoso, mas a conclusão pretendida é que Ele se perturba ainda mais (em um grau maior, embora também não especificado) com o sangue de um inocente. Tem que ser assim, porque a expressão concreta da angústia de Deus, no primeiro caso, é que o tribunal deve remover o cadáver do criminoso antes do anoitecer; a obrigação implícita, no segundo caso, não pode ser a mesma, já que o tribunal não executaria um inocente – trata-se, antes, de uma prescrição geral de que as pessoas boas sejam tratadas ainda melhor do que as pessoas más.

Note-se, contudo, que em ambos os exemplos, o fator quantitativo em questão pode ser considerado um tanto fora dos termos regulares do argumento a fortiori. Em ambos os casos, não é a diferença quantitativa entre os termos maior e menor que está em questão; essa já está implícita (ou subentendida) na premissa maior. O que está em questão é uma avaliação quantitativa dos termos restantes, o termo médio e o termo subsidiário, conforme aparecem na premissa menor e na conclusão.

De acordo com nossa teoria, a uniformidade externa desses termos nessas proposições é uma característica formal do argumento a fortiori. Mas essa característica, por si só, não exclui a variedade em um nível mais profundo. Tais diferenças específicas são questões secundárias que o próprio argumento a fortiori não pode prejulgar. São necessárias proposições suplementares, em um argumento separado, que não é a fortiori, mas puramente matemático em sua forma, para inferir sobre as ramificações quantitativas precisas da conclusão a fortiori.

Assim, podemos reconhecer o princípio *dayo* como correto, desde que seja entendido como uma posição mínima. Ele não insiste na igualdade quantitativa do termo subsidiário ou médio (conforme o caso) na conclusão e na premissa menor, nem proíbe uma desigualdade; apenas deixa a questão em aberto para pesquisas futuras. O argumento a fortiori, *por si só,* não responde à questão; do ponto de vista formal, é tão compatível com a igualdade quanto com a desigualdade. Para responder à questão, é necessário buscar informações adicionais e outros argumentos. Esta é uma solução razoável.

De modo geral, o ideal seria uma fórmula matemática que capturasse a *variação concomitante* entre um termo externo ao argumento a fortiori em si (por exemplo, a quantidade de punição) e um termo de valor variável implícito no a fortiori (por exemplo, a gravidade do pecado). Essa fórmula constituiria então a premissa maior em um argumento distinto, cuja premissa menor e conclusão contêm o termo indefinido em questão no argumento a fortiori (o termo médio ou subsidiário, conforme o caso, repetindo) como sujeito comum, e os valores do referido termo externo como seus respectivos predicados.

Note-se bem que não há garantia de que a variação na premissa maior seja uma proporcionalidade aritmética; poderia muito bem ser uma proporcionalidade inversa ou uma relação matemática muito mais complexa, até mesmo envolvendo outras variáveis. É por isso que o argumento a fortiori, por si só, não pode prever o resultado; suas premissas carecem da

informação necessária para uma conclusão mais refinada. Em alguns casos, a concomitância é simples e bem conhecida, e por essa razão parece ser parte integrante do argumento a fortiori; mas isso é uma ilusão, cuja prova reside no fato de que nem sempre funciona, e em casos mais complexos é necessário um julgamento separado.

Vamos agora analisar a questão subjacente ao princípio *dayo* em termos mais formais. Considere um a-fortiori subjetivo positivo, cujo termo subsidiário (S) é uma conjunção de dois fatores, uma constante (digamos, K) e uma variável (digamos, V); e suponha que V seja uma função (f) do termo médio (R), ou seja, que V = f (R) em linguagem matemática. Em um nível superficial, o argumento é simplesmente o seguinte:

P é mais R do que Q,
e, Q é R o suficiente para ser S;
Portanto, P é R o suficiente para ser S.

Mas "R suficiente" é um limiar, não uma quantidade fixa. No caso da premissa menor, envolvendo Q, o valor de R é Rq, digamos; enquanto que, no caso da conclusão, envolvendo P, o valor de R é Rp, digamos; e sabemos pela premissa maior que Rp é maior que Rq. Olhando agora para S, é evidente que, se consistir apenas de uma constante (K), será idêntica na premissa menor e na conclusão. Mas, se S envolver uma variável V, onde V é uma função de R, então S não é necessariamente exatamente a mesma em ambas as proposições. Se V = *f* (R) representar uma relação linear direta, então Vp = *f* (Rp) será previsivelmente proporcionalmente maior que Vq = *f* (Rq); mas se V = *f* (R) representar uma relação mais complexa, então Vp = *f* (Rp) pode ser maior ou menor que Vq = *f* (Rq), ou igual a ele, dependendo das especificidades da fórmula.

Comentários semelhantes podem ser feitos em relação aos outros modos válidos de *qal vachomer* . Observe, em todo caso, que tudo isso é bom em princípio; mas, *na prática* , podemos não ser capazes de fornecer uma equação matemática apropriada e precisa. Alguns fenômenos são difíceis e até impossíveis de medir; podemos saber que eles variam de alguma forma, mas podemos não ter instrumentos para determinar as variações, com precisão ou mesmo de forma alguma.

> As ciências físicas adquiriram enorme prestígio porque concentraram seus esforços em fenômenos acessíveis (pelo menos até o advento da física subatômica, onde, segundo o Princípio de Heisenberg, determinações precisas tornam-se, em princípio, impossíveis, em virtude da influência dos meios experimentais disponíveis sobre a matéria observada). A mensuração é atualmente mais difícil em contextos biológicos ou psicológicos. No âmbito ainda mais abstrato das discussões éticas e jurídicas, para não mencionar as questões puramente espirituais, os meios objetivos são praticamente inexistentes, e temos que recorrer a indícios bíblicos ou convenções intuitivas para estabelecer escalas.
>
> Contudo, se isso serve de consolo, o que nos interessa aqui é a semelhança essencial *em princípio* — no que diz respeito à lógica formal envolvida — entre todos os esforços humanos na busca do conhecimento. A proverbial superioridade das ciências físicas modernas, em vista de suas capacidades de mensuração, é relativa e incidental. Suas ferramentas epistemológicas não diferem das de qualquer outra disciplina. Outras disciplinas podem ser igualmente "científicas", no sentido fundamental da palavra, que se refere ao conhecimento adquirido por meio da metodologia mais rigorosa; elas não são totalmente incapacitadas pelas restrições que seu objeto de estudo peculiar lhes impõe.
>
> O objeto de estudo da física é relativamente fácil de acessar, permitindo medir mais e alcançar maior precisão; outros domínios são progressivamente mais difíceis de lidar e, portanto, os esforços científicos (no sentido mais amplo) que os abordam estão fadados a ser limitados. Mas os requisitos de objetividade, abertura a novos dados, rigor no raciocínio e honestidade são os mesmos em todos os campos; e é isso que importa na avaliação de qualquer corpo de conhecimento.

4. Objeções!

A formalização do argumento a fortiori tem sido considerada difícil por lógicos do passado por várias razões: (a) a complexidade e variedade das formas proposicionais envolvidas; (b) a existência de muitas variantes do argumento; (c) a formulação geralmente incompleta de

exemplos conhecidos; (d) a combinação frequente de inferência puramente a fortiori com outras formas de inferência dedutiva; (e) a separação inadequada entre as questões dedutiva e indutiva. Esclareceremos esses pontos na presente seção.

Até agora, nosso objetivo foi descobrir a(s) forma(s) essencial(is) do argumento a fortiori. Encontramos os vários tipos de premissas e conclusões que idealmente constituem tais movimentos de pensamento. Como em toda lógica formal, a conclusão *decorre das* premissas; se as premissas são verdadeiras, então a conclusão é verdadeira. A apresentação de uma forma de argumento como válida não garante, por si só, a verdade das premissas. Se alguma ou todas as premissas não forem verdadeiras, então a conclusão não se segue; a conclusão pode também ser falsa, ou pode ser verdadeira por outras razões, mas em qualquer caso é um *non sequitur* .

Essa compreensão da relação entre premissas e conclusão não é uma concessão especial à nossa teoria do a-fortiori, mas se aplica igualmente a toda inferência, seja ela dedutiva, silogística ou de qualquer outra forma dedutiva, ou mesmo indutiva. Em todos os casos, surge a questão: ***como as próprias premissas são conhecidas?*** E a resposta é sempre: por qualquer um dos meios legitimados pela ciência da lógica. Uma premissa pode ser derivada da experiência por argumentos indutivos de vários tipos, ou ser um axioma lógico no sentido de que seus contraditórios são auto-negativos, ou mesmo ser revelada divinamente; ou pode ser inferida dedutivamente de uma forma ou de outra a partir de tais proposições relativamente primárias (sejam elas *a posteriori* ou *a priori* , para usar a linguagem dos filósofos).

Essa questão foi reconhecida na literatura sobre lógica talmúdica, por meio da doutrina da ***objeção*** (em hebraico, ***teshuvá*** ; em aramaico, ***pirká***). Um dado argumento a fortiori, aliás, qualquer argumento, pode ser criticado formalmente, se for demonstrado que não constitui um modo de raciocínio válido. Mas também pode ser contestado materialmente, demonstrando-se que uma ou ambas as suas premissas são total ou parcialmente falsas, ou pelo menos passíveis de séria dúvida. A dedução em si pode ser válida, mas seu embasamento indutivo (no sentido mais amplo) pode ser questionável.

Considere, por exemplo, as amostras bíblicas de *qal vachomer* que usamos como ilustrações.

No argumento referente a Miriam, nos foram apresentadas duas frases, nenhuma das quais é óbvia em si mesma. Supondo que o versículo bíblico como um todo seja de fato concebido como um argumento, e não como duas afirmações independentes, podemos considerar a primeira como uma verdade garantida por Deus e usá-la como nossa premissa menor, mas a segunda deve de alguma forma emergir como uma conclusão. Contudo, a premissa maior, que nós mesmos construímos para completar o argumento, não é, em princípio, indubitável. Aquela que postulamos parece razoável (isto é, parece ser consistente com o restante do nosso conhecimento); mas é concebível que alguma objeção possa ser levantada a respeito dela (por exemplo, que Deus atribui mais importância aos pecados contra os pais do que aos pecados contra Si mesmo).

No argumento seguinte, apresentado por Moisés, as premissas maior e menor são ambas conhecidas por meios empíricos. A primeira é uma generalização, baseada nos padrões de comportamento passados dos filhos de Israel e do Faraó; e a segunda é uma afirmação referente a eventos mais recentes. Essas proposições são verdadeiras, de modo que a conclusão é justificada, mas poderiam, em tese, ser factualmente imprecisas, caso em que uma objeção poderia ter sido levantada.

O argumento apresentado pelos irmãos de José é muito mais aberto a debate. O administrador poderia ter argumentado que eles devolveram o dinheiro que encontraram por algum(ns) motivo(s) além da mera compulsão de suas naturezas honestas: (a) para libertar seu irmão Simeão, que estava sendo mantido como refém (ver Gênesis 42:24 e 43:23); ou (b) porque a fome em Canaã os obrigou a voltar para o Egito (ver 43:1); ou mesmo (c) porque temiam uma possível perseguição e retaliação; ou simplesmente (d) porque a taça de prata, sendo um instrumento de adivinhação, tinha mais valor do que os sacos cheios de dinheiro e, portanto, os tentou a correr mais riscos.

Aceitamos o argumento dos irmãos, pois acreditamos que sua honestidade decorria de um temor excepcional a Deus (independentemente de quaisquer preocupações mais terrenas), mas ele não é irrefutável. Claramente, os fundamentos empíricos da premissa maior são bastante complexos, e uma complicação adicional reside no conceito psicoético bastante abstrato (a saber, honestidade) que ela envolve. Quanto à premissa menor, sobre a restituição do dinheiro, tratava-se de uma simples observação de um evento físico singular. Em todo caso, este exemplo ilustra bem as questões indutivas que podem estar subjacentes a um argumento a fortiori.

No caso do argumento de Moisés sobre a obstinação e a rebeldia dos filhos de Israel, a premissa maior poderia ser interpretada como uma generalização da experiência comum. Sabemos que as crianças se comportam pior na presença dos pais ou professores do que na ausência deles, e da mesma forma que as pessoas seguem seus líderes com mais rigor quando estes não lhes viram as costas — e, com base nisso, a premissa maior postulada parece razoável. Mas pode-se argumentar que, embora isso seja verdade na maioria das vezes, nem sempre o é (Moisés, inclusive, pede aos filhos de Israel que o façam parecer falso!) — o que colocaria todo o argumento em dúvida, ou pelo menos o tornaria provável em vez de necessário. Quanto à premissa menor, ela poderia ser vista como uma avaliação excessivamente severa do comportamento dos filhos de Israel — há um aspecto subjetivo nela.

Comentários semelhantes podem ser feitos em relação ao argumento do Rabino Meir, demonstrando suas possíveis fragilidades. Não precisamos nos alongar mais sobre o assunto. Tudo isso demonstra, *não* como alguns lógicos afirmaram, que o argumento a-fortiori carece de validade formal em princípio, mas sim que muitas vezes é difícil encontrar fundamentos materiais sólidos para seu exercício efetivo. É compreensível, portanto, por que os legisladores rabínicos geralmente consideravam os argumentos *qal vachomer* insuficientes por si só para justificar uma lei, *a menos que apoiados pela autoridade da tradição* .

Gostaria agora, a título de ilustração final e teste da nossa teoria, de analisar um argumento a fortiori apresentado na Enciclopédia Judaica [68]. Ele é extraído do Talmud (*Chulin* 24a), que baseia o argumento em certas passagens da Torá (Levítico 21:16-21; e Números 8:24-25). O argumento parece complicado, mas é simplesmente, como veremos, antecedente positivo em sua forma; cito:

> *Se os sacerdotes que não são desqualificados para o serviço no Templo por causa da idade são desqualificados por causa de imperfeições físicas, então os levitas, que são desqualificados por causa da idade, certamente também deveriam ser desqualificados por causa de imperfeições físicas.*

68 8:367.

A chave para a solução está no *verbo* envolvido; notamos que a questão central em discussão é o limite de desqualificação para o serviço no Templo. Nosso termo médio (R), então, deve ser um conceito com muitos graus diferentes (digamos, "inaptidão"), de modo que haja um ponto de corte ao longo dele, que signifique a ocorrência da desqualificação; este é efetivamente o termo subsidiário (S), que será a consequência de nossa premissa e conclusão menores.

Premissa principal:

> "Ter imperfeições corporais" (=P) implica mais "inaptidão para o serviço no Templo" (=R) do que "ter passado de uma certa idade" (=Q);

Premissa secundária:

> se um levita atingir essa idade (Q), ele é suficientemente inapto (R) que "ele é desqualificado" (=S);

Conclusão:

> portanto, com muito mais razão, se um levita tiver defeitos corporais (P), ele é suficientemente inapto (R) para ser desqualificado (S).

Note que os antecedentes da premissa menor e da conclusão contêm, respectivamente, os termos menor e maior, que causam o grau necessário de inadequação para a desqualificação. Vemos que este argumento é idêntico em forma ao de R. Meir, que analisamos anteriormente. O que o distingue, no entanto, é a maneira como construímos a premissa maior. No argumento de R. Meir, nenhuma fonte explícita é fornecida para a premissa maior; mas, no presente exemplo, temos alguns dados adicionais com os quais justificar nossa premissa maior.

O argumento a fortiori, *em si,* não menciona os sacerdotes; ele se refere apenas aos levitas. A utilidade lógica das afirmações no texto original sobre os sacerdotes é servir como ponto de partida para chegarmos à premissa maior necessária. As duas proposições "os sacerdotes não são desqualificados pela idade avançada" e "os sacerdotes são desqualificados por imperfeições físicas" nos fornecem a base bíblica para uma generalização indutiva à proposição "imperfeições físicas desqualificam mais facilmente do que a idade avançada", que, por sua vez, se torna nossa premissa maior.

Ao passarmos do caso dos sacerdotes para todos os casos (todos os servidores do Templo), incluindo eventualmente o caso dos levitas, surge um argumento por analogia. Esse argumento não é formalmente irrefutável; a Torá poderia muito bem ter feito uma distinção sutil e permitido que levitas com imperfeições físicas servissem no Templo (tendo em vista suas funções específicas ali). Dois sujeitos podem sempre ter predicados opostos, sem que isso viole a lógica. Contudo, *como a Torá não faz tal distinção* , podemos generalizar razoavelmente, como fizeram os rabinos.

Assim, em resumo, nem toda a passagem talmúdica em discussão constitui um argumento a fortiori. A primeira seção, referente aos sacerdotes, *não era parte inerente da inferência qal vachomer em si, mas servia como premissa de um argumento indutivo preliminar* (ou seja, uma

generalização) que estabelecia a premissa principal do *qal vachomer* como tal. Somente a segunda seção, sobre os levitas, pertence ao processo *qal vachomer* propriamente dito.[69]

> Neste contexto, gostaria de criticar e rejeitar a teoria dos argumentos *qal vachomer* proposta pelo autor, L. Jacobs (presumivelmente), do artigo da Enciclopédia Judaica mencionado anteriormente. Ele corretamente (juntamente com Kunst) refuta a alegação de alguns pesquisadores (notadamente A. Schwartz) de que esses argumentos podem ser identificados com o raciocínio silogístico; pois este último serve apenas ao propósito final de subsunção de indivíduos em classes, ou de classes em classes de classes. Contudo, a própria análise de Jacobs sobre o tema também é falha.
>
> Jacobs não só é uma simplificação excessiva e inadequada, como também contrária à razão. Ele afirma que o argumento (mencionado acima) de R. Meir (que ele rotula como "simples") pode ser formalizado como "se A tem x, então certamente B tem x"; mas isso não explica nada, não nos diz por que a inferência é possível, pois é muito vago. Da mesma forma, ele formaliza o argumento sobre os sacerdotes e levitas (que ele contrasta como "complexo") da seguinte maneira: "se A, que não tem y, tem x, então B, que tem y, certamente tem x"; mas isso é um absurdo! A seta aponta em direções opostas nos antecedentes (em um caso contra y, no outro caso a favor de y), e então ela se inverte e aponta na mesma direção nos consequentes (a favor de x)!
>
> Claramente, ferramentas formais mais precisas, uma lógica mais cuidadosa e análises linguísticas mais perspicazes eram necessárias para resolver o mistério de *qal vachomer* . Acredito que a teoria que propus oferece uma solução definitiva.

5. Formulações Rabínicas.

Um teste importante de nossas formas gerais de *qal vachomer* é sua aplicabilidade à **formulação do argumento a fortiori tradicionalmente feito na literatura rabínica** . Alguns

---

69 Podemos agora mencionar a teoria rabínica de que o princípio *dayo* possui subdivisões e pode ser aplicado tanto ao caso mais leniente quanto ao caso mais rigoroso. Essa ideia baseava-se em uma compreensão limitada do argumento a fortiori, devido precisamente à falha dos rabinos em distinguir entre o próprio processo dedutivo e seus precedentes indutivos. Um exemplo fornecido por Bergman (p. 128) é o seguinte: "Se *shen* e *regel* , que não acarretam responsabilidade quando cometidos em propriedade pública, geram responsabilidade total se cometidos na propriedade da parte lesada, então *keren* , para o qual há responsabilidade [parcial]se ocorrido em propriedade pública, certamente deveria gerar responsabilidade *total* se cometido na propriedade da parte lesada" (*BQ* , 25a): com base no princípio *dayo* , não se pode argumentar dessa forma, diz ele, mas deve-se concluir pela responsabilidade *parcial* , para *keren* em propriedade privada, ou seja, não mais do que *keren* acarreta em propriedade pública. Concordo com a conclusão dele, mas por outros motivos: temos três *premissas* : (1) danos relativamente não intencionais causados por animais (*shen* e *regel*) em domínio público implicam a isenção total do proprietário do pagamento de indenização; enquanto (2) os mesmos danos em propriedade privada implicam a isenção total do proprietário do pagamento de indenização; e (3) danos relativamente intencionais causados por animais (*keren*) em domínio público implicam a isenção do pagamento de metade da indenização. As duas primeiras premissas servem para induzir a premissa maior do nosso argumento a fortiori propriamente dito: fazer a comparação "para atos não intencionais, atos cometidos em propriedade privada implicam maior responsabilidade do que aqueles cometidos em domínio público", generalizar para "para todos os atos, o mesmo" e, em seguida, induzir a nova premissa particular "para atos intencionais, o mesmo". Esse resultado, combinado com a terceira premissa, que serve como premissa menor, forma o argumento a fortiori propriamente dito , cuja conclusão é "atos intencionais em propriedade privada implicam a isenção do pagamento de metade da indenização". A aplicação do princípio *dayo* envolvido nesta última etapa (termo subsidiário: 'ter que pagar metade dos danos') é perfeitamente regular e não requer nenhuma nova divisão especial, observe bem.

lógicos, como R. Luzatto (também conhecido como Ramchal), têm um conceito bastante amplo de *qal vachomer* , que inclui qualquer tipo de escala de comparação como o termo médio efetivo [70]. No entanto, a maioria dos autores parece limitar seu conceito a um tipo específico de termo médio, a saber, o conceito de "restrição legal". Assim, por exemplo, R. Chavel [71]descreve o argumento da seguinte forma:

> *Uma forma de raciocínio pela qual uma certa restrição aplicada a uma questão menor é estabelecida como sendo aplicável com ainda mais rigor a uma questão maior. Por outro lado, se uma certa leniência se aplica a uma questão maior, ela deve se aplicar com ainda mais rigor à questão menor.*

A descrição de [72]R. Feigenbaum é ainda mais clara, como demonstra a seguinte citação. (Note que estamos lidando, na verdade, com uma escala de modalidade e com o aninhamento de modalidades dentro de modalidades.)

> *a) Qualquer decisão rigorosa em relação à questão mais branda também deve ser válida para a questão mais rigorosa;*
> *b) Qualquer decisão mais branda em relação à questão rigorosa deve ser válida também em relação à questão mais branda.*

Essas formulações especiais são facilmente assimiladas por nossa teoria geral do argumento *qal vachomer* , como segue:

a) P geralmente implica maior 'rigidez para o profissional' (=R) do que Q implica,
não obstante, Q é suficientemente rigoroso (R) para implicar 'o profissional sujeito a uma certa restrição (ou não sujeito a uma certa liberdade)' (=S),
Além disso, P é suficientemente rigoroso (R) para que esta mesma regra se aplique (S).
b) P geralmente implica maior 'rigidez para o profissional' (=R) do que Q implica,
não obstante, P *não é* suficientemente rigoroso (R) para implicar 'o profissional sujeito a uma certa restrição (ou não sujeito a uma certa liberdade)' (=S),
Além disso, Q *não é* suficientemente rigoroso (R) para que esta mesma regra se aplique (S).

Note que ambos os argumentos são antecedentes em sua forma, sendo um expresso positivamente e o outro negativamente. As teses extremas (P, Q) são decisões legais; sua tese

---

70 Poderíamos também mencionar uma descrição proposta por Maccoby: "se algo é conhecido sobre uma coisa que possui uma certa qualidade em uma forma relativamente 'leve', então isso deve ser verdade 'com ainda mais certeza' sobre alguma outra coisa que possui a mesma qualidade em uma forma relativamente 'pesada'". Essa descrição é incompleta em vários aspectos, mas pelo menos não se limita a questões legais.

71 P. 27, n. 106.

72 Pág. 88.

intermediária (R) é a magnitude do ônus, digamos [73], que elas impõem a um profissional, e sua tese subsidiária (S) é uma terceira cláusula legal, ela própria avaliada como onerosa em certo grau. Se o ônus menor (Rq) inclui a subsidiária (Rs), então o mesmo ocorre com o maior (Rp); e por contraposição, se o ônus maior exclui a subsidiária, então o mesmo ocorre com o menor. Observe, por uma questão de simetria, que poderíamos conceber fórmulas semelhantes em que a tese intermediária (R) seja "clemência para o profissional", desde que a tese subsidiária (S) também mude de polaridade, tornando-se "o profissional está sujeito a uma certa liberdade (ou não está sujeito a uma certa restrição)".

Essas fórmulas podem ser contestadas, em primeiro lugar, devido à sua concepção limitada: elas são concebidas especificamente em relação à severidade ou frouxidão de proposições éticas (decisões legais, na terminologia rabínica [74]), enquanto a-fortiori é um processo muito mais amplo, aplicável a proposições não éticas. Em segundo lugar, e de forma mais radical, essas fórmulas envolvem uma tese intermediária ('ônus', por exemplo) *vaga e difusa demais* para permitir uma conclusão segura: a premissa maior deve ser *geral* , e tal generalidade só pode ser conhecida por generalização ou enumeração. Se por generalização, a conclusão é, na melhor das hipóteses, provável; se por enumeração, estamos incorrendo em petição de princípio (ou seja, teríamos que conhecer a conclusão desejada de antemão).

Pois uma lei P pode ser onerosa em muitos aspectos, e outra lei Q também pode ser onerosa em muitos aspectos, e P pode muito bem ser onerosa em um número numericamente maior de aspectos do que Q; *mesmo assim* , os ônus de P podem ou não incluir todos os ônus de Q, e, de fato, os ônus de P e Q podem não se sobrepor em nada! Em outras palavras, em princípio (ou seja, formalmente), a inferência não é necessária sem especificações adicionais que, de alguma forma, garantam que os ônus de P incluam todos os de Q. Isto é, as leis em discussão aqui, P e Q, têm certas relações materiais implícitas que devem ser explicitadas.

Assim, as formulações rabínicas acima mencionadas do argumento a-fortiori não são apenas limitadas em escopo (a teses éticas), mas também não podem ser consideradas como tendo validade formal (ou seja, não garantem inferência invariavelmente). São, na melhor das hipóteses, diretrizes gerais, que podem ocasionalmente se mostrar inaplicáveis. De fato, os rabinos estavam cientes desse problema e, ocasionalmente, opunham-se a tentativas de tais inferências por parte de algum de seus colegas, alegando que uma rigidez de Q não se aplicava necessariamente a P, ou que uma leniência de P não se aplicava necessariamente a Q.

---

[73] É importante notar a indefinição e a aparente subjetividade dos conceitos de "leniente" e "rigoroso" (ou sinônimos com o mesmo efeito). Eles parecem se referir a reações subjetivas/emocionais às leis; ou seja, se uma lei é sentida pelas pessoas como uma dificuldade adicional ou como uma isenção de dever. Se considerarmos definições mais formais (ver cap. 13) e considerarmos toda lei – positiva ou negativa, isto é, um imperativo ou uma proibição – como "rigorosa", e toda ausência de lei – isto é, contingência ética, permissão e isenção – como "leniente", então devemos ter muito cuidado neste contexto, pois envolve lógica modal, que possui padrões de comportamento silogísticos especiais (notadamente, não se pode tirar uma conclusão de uma premissa maior de primeira figura que não seja positiva ou negativamente necessária). Esta questão requer estudo adicional, em relação às formulações rabínicas do argumento a fortiori sobre "leniente".

[74] Talvez seja necessário dizer algo sobre essa diferença de terminologia. Em filosofia, distingue-se entre proposições éticas e legais da seguinte forma: ética é o conceito mais amplo, que inclui o direito. Direito refere-se especificamente às proposições éticas impostas pela sociedade (ou pela sua classe dominante); algumas proposições éticas não são consideradas tão aplicáveis (embora supostamente inferidas da natureza). Os rabinos estão claramente cientes dessa distinção funcional, mas tendem a considerar todas as proposições éticas como "leis", porque as veem como sendo, em última instância, impostas por Deus, se não pela sociedade.

Efetivamente, eles invalidavam a premissa maior, negando-lhe generalidade e tornando-a, na melhor das hipóteses, provável, pela aposição de uma exceção reconhecida; e, por esse meio, inibiam a aplicação do raciocínio *qal vachomer* a S, o novo caso em consideração.

5. LISTA REVISADA DE *A-FORTIORI BÍBLICOS* .

Este capítulo deverá interessar mais aos estudiosos e estudantes da Bíblia do que aos lógicos seculares.

1. Problemas encontrados.

Afirmamos anteriormente que, de acordo com *o Genesis Rabbah* , existem dez casos de argumento a-fortiori na Bíblia: quatro deles nos Livros de Moisés e os outros seis em diversas outras passagens. Tradicionalmente, diz-se que esta obra midráshica foi compilada por Rabi Oshia Rabba (um Tana tardio) ou por Rabba bar Nachmani (um Amora de terceira geração); em qualquer caso, por volta do século III [75]d.C.

Já analisamos em capítulos anteriores, com detalhes consideráveis, os quatro casos de a-fortiori encontrados no *Chumash* por este Midrash, a saber: Gênesis 44:8, Êxodo 6:12, Números 12:14 e Deuteronômio 31:27. Os outros seis casos mencionados são: 1 Samuel 23:3, Jeremias 12:5 (2 casos), Ezequiel 15:5, Provérbios 11:31 e Ester 9:12. Presumivelmente, trata-se de uma enumeração *completa* ; ou seja, não é apenas uma lista de dez casos entre outros, mas uma lista exaustiva.

Inicialmente, aceitei como certa essa tradição autorizada de que existem apenas esses 10 argumentos *qal vachomer* na Bíblia. Mas devo admitir que, com o tempo, para minha surpresa (para não dizer consternação, pois não quero provocar a ira da ortodoxia da minha religião), fui forçado a revisar consideravelmente esse artigo de fé. Uma análise mais atenta das evidências deixa indubitavelmente claro que provavelmente existem **pelo menos cerca de *30 (trinta)* casos na Bíblia** e, além disso, que um dos casos listados pelo Midrash é questionável quanto à sua autenticidade.

Meu primeiro pressentimento de que algo estava errado foi a descoberta bastante fortuita de um argumento a fortiori em Jó 4:17-19, enquanto folheava o *Guia* [76]de Maimônides . Presumi naturalmente que a lista fornecida na *Enciclopédia Judaica* [77], que foi minha fonte inicial, estava errada por acidente (isso não é tão absurdo quanto possa parecer: certa vez, notei uma confusão entre silogismo hipotético de segunda e terceira figura na *Enciclopédia de Filosofia de 1967* [78]); e que os dois casos contados em Jeremias eram, na verdade, um só, enquanto o referido argumento em Jó talvez tivesse sido simplesmente omitido pelos impressores. Resolvi examinar a fonte

---

75 Caso seja relevante, a segunda tradição é mantida no *Sefer Hadorot* , e a primeira, no mais recente *Tsemach David* .

76 Pág. 301.

77 Vol. 8, p. 367.

78 Vol. 4, p. 518.

original e confirmar essa suposição (é claro que acabei consultando a *GR* , mas constatei que a lista *da EJ estava correta).*

Entretanto, tendo minha consciência sobre a questão dos argumentos lógicos na Bíblia despertada por minhas pesquisas anteriores, por acaso, em um Shabat, enquanto estudava a " *haftará* da semana" *(Tazriaa)* , notei mais um caso não mencionado, a saber, 2 Reis 5:13. Novamente, minha reação imediata foi defensiva, conservadora; eu não queria contradizer a tradição. No início de minhas pesquisas formais, eu havia olhado com desconfiança para o argumento em Ester (retornaremos a esse detalhe mais adiante); então pensei, bem, se ignorarmos esse caso duvidoso, ainda teremos um total de apenas dez argumentos a fortiori.

Nessa época, enquanto eu descrevia às pessoas algumas das dificuldades que estava encontrando em minha pesquisa bíblica, alguém mencionou que poderia haver um caso de *qal vachomer* em Daniel; mas não consegui encontrá-lo de imediato (como veremos, acabei encontrando um caso provável).

Além disso, folheando um comentário *da ArtScrolls* sobre Gênesis, notei, para meu alívio, que "algumas edições" do Midrash incluem Gênesis 4:24 em vez de Ezequiel 15:5 na lista de dez. O comentário de Rashi sobre essa amostra alternativa, encontrei então (ver Soncino *Chumash* [79]), é claramente formulado como um *qal vachomer* . (Presumivelmente, então, Rashi favoreceu as edições especiais do Midrash, já que em seu comentário a Gênesis 44:8 ele não contesta a afirmação de que existem apenas dez casos *de qal vachomer* "na Torá" [no sentido mais amplo do termo, significando Tanakh] - isso é dito de passagem).

Assim, na prática, pelo menos onze versículos da Bíblia são reconhecidos como a-fortiori pelas autoridades rabínicas em conjunto, e não apenas dez (embora alguns digam que são estes dez e outros que são aqueles dez, e todos concordam em nove casos). Como eles conciliam isso com a afirmação do Midrash, que aparentemente todos continuam a defender sem hesitação, é algo que me escapa: uma contradição é uma contradição. Não sei se algum deles observou e reconheceu outros casos de a-fortiori no Tanakh, e, em caso afirmativo, como lidaram com as questões implícitas; mas as questões estão implícitas mesmo com uma lista conjunta de apenas onze casos. A solução mais simples, a meu ver, seria considerar a afirmação do Midrash como não sendo exaustiva; então não haveria problema em duvidar da infalibilidade do Midrash.

2. A solução foi encontrada.

Conto essa história em detalhes para demonstrar minha boa vontade, minha relutância em contradizer as autoridades (mas também minha determinação em encontrar a verdade factual). A essa altura, já era óbvio que a tradição comum sobre esse assunto era certamente factualmente imprecisa e que uma reavaliação sistemática se fazia necessária. Mas, como, senão relendo todo o Tanakh cuidadosamente com essa questão em mente? Foi nesse ponto que tive uma percepção muito feliz...

> *Os argumentos a-fortiori no Tanakh* ***não são*** *sinalizados, notavelmente, por expressões como "kol sheken" ou "qal vachomer"!*

---

79 Pág. 24.

Essas expressões são utilizadas em argumentos e exposições talmúdicas (Mishná e Guemará) e pós-talmúdicas (rabínicas), mas, até onde sei, não na própria Bíblia. Se analisarmos os 10 casos mencionados pelo Midrash (usual), encontramos exclusivamente a seguinte linguagem:

Gênese:	*Hen* (eis)... *ve ekh* (como então)...
Êxodo:	*Hen* (eis)... *ve ekh* (como então)...
Números:	... *halo* (não é então isso)...
Deuteronômio:	*Hen* (eis)... *ve af ki* (então também quando)...
Samuel:	*Hine* (eis)... *ve af ki* (então também se)...
Jeremias:	*Ki* (se)... *ve ekh* (como então)...; *u* (e se)... *ve ekh* (como então)...
Ezequiel:	*Hine* (eis)... *af ki* (então quando)...
Provérbios:	*Hen* (veja)... *af ki* (também assim)...
Ester:	... *meh* (o quê)...

Percebi quase imediatamente que essas várias frases poderiam ser vistas como sinais de uma intenção de formular um argumento a fortiori. Depois de um tempo, compreendi que essas frases tinham, e de fato tinham, uma forma condicional, com uma oração antecedente (uma premissa menor), sinalizada por um operador "se" (uma das partículas *hen/hine, ki, ve/u*), e uma oração consequente (uma conclusão), sinalizada por um operador "então" (uma das expressões *ve ekh, ve af ki, af ki, halo* e, eventualmente, *meh*). Essas palavras ou frases-chave eram em número limitado, cerca de meia dúzia, e, portanto, poderiam ser usadas com relativa facilidade na busca por outros casos, se houver, em uma *Concordância Bíblica* (que é efetivamente um índice de palavras). É claro que pode haver outras expressões significativas além dessas, mas deixei a questão em aberto; pelo menos, este foi um ponto de partida.

A etapa seguinte foi uma pesquisa minuciosa: cada referência a uma palavra-chave na Concordância foi procurada na Bíblia para verificar se indicava ou não um argumento a fortiori. Na verdade, não pesquisei todas as palavras-chave: procurei todas as ocorrências de ***ekh, ve-ekh, af, af-ki, ve-af, ve-af-ki, hen, ve-hen, halo, va-halo*** *;* mas não tive paciência para pesquisar também as palavras ***hine, ki*** . Rapidamente ficou evidente que nem todas as ocorrências das palavras-chave indicavam um *qal vachomer* (apenas cerca de 6% o faziam); por outro lado, encontrei, por esse método, muitos casos novos do argumento, ou seja, casos não mencionados no Midrash (cerca de vinte). Ao todo, procurei cerca de 500 referências na Bíblia; A essa altura, meu argumento já estava comprovado, pois eu tinha cerca de três vezes mais argumentos a fortiori do que tinha inicialmente, e não me pareceu importante aprofundar o assunto e tentar ser exaustivo.

Como já mencionei, não me dei conta imediatamente do papel lógico desempenhado pelas palavras/frases-chave. Inicialmente, minha abordagem foi pragmática e filológica; mas, ao compreender que o que eu precisava procurar eram os operadores "se/então", tornou-se óbvio que uma análise linguística mais detalhada era necessária: essa pesquisa laboriosa é apresentada no próximo capítulo. Nesse contexto, gradualmente compreendi o seguinte (o que, *a posteriori,* talvez pareça óbvio, mas não era imediatamente evidente). Enquanto no hebraico moderno, *im/az*

são os equivalentes mais próximos e mais comumente usados para "se/então", no hebraico bíblico a linguagem é mais variada:

a. Existem várias expressões alternativas para "se", como *hen/hine, reu, ki, ve/u, im, be* ; todas estas anunciam um antecedente: veja, veja, se, quando, porque, em, etc. O prefixo *vav* (e) cumpre esta função, como as outras palavras, apresentando um contexto no qual certos eventos mencionados posteriormente ocorrem.

b. Existem várias expressões alternativas para "então", como *af, ve, ki, im* ; todas elas anunciam uma consequência: tanto mais/menos, portanto, então, assim, etc. A palavra *af* , frequentemente traduzida como 'tanto mais/menos' (sua leitura distintamente a-fortiori), significa mais amplamente 'também, similarmente'. A palavra *ki* , que no hebraico moderno geralmente tem o significado limitado de 'porque', evidentemente possui no hebraico bíblico uma gama mais ampla de significados, incluindo até mesmo 'então'. O uso de *vav* (e) no sentido de 'então' também é encontrado em inglês (ex.: "Pressione o botão e o motor liga"), e, portanto, não precisa de explicação.

c. Em hebraico bíblico, antecedentes e consequentes não precisam, assim como no idioma moderno, no inglês ou no francês, ser sinalizados por operadores "se" ou "então"; eles podem ser tacitamente compreendidos pelo contexto ou omitidos para evitar repetições. (Atualmente, costumamos usar uma vírgula para sinalizar um "então" tácito em textos escritos.) Gramaticalmente, os operadores lógicos são meramente "conjunções", servindo para unir frases de diversas maneiras.

d. Embora inicialmente expressões como *hen, af-ki, ve-af-ki, ve-ekh, halo* tenham me permitido descobrir argumentos a-fortiori, eventualmente percebi que elas não eram, ou não totalmente, fatores logicamente essenciais nesses argumentos. *Ekh* (como) e *halo* (não é isso?) nunca são operadores de "então" dos argumentos, mas sempre parte integrante da consequência/conclusão em que aparecem, servindo como recursos retóricos: como você fará isso? significando, você não pode fazer isso; não é isso que é assim e assado? significando, é assim e assado. Quanto a *af-ki, ve-af-ki,* embora a partícula *af* sirva como operador de "então" dos argumentos, *ve* e *ki* podem ter um papel tanto como operador condicional do argumento, quanto como operador condicional ou "então" de sua premissa e/ou conclusão.

Nesse contexto, gostaria de remeter o leitor à interessantíssima análise de Esra Shereshevsky sobre as técnicas interpretativas de Rashi, onde são discutidas [80]algumas das nuances sutis no significado de palavras como *ve* e *ki* .

Além disso, observe que meu uso dos operadores " *se/então"* aqui é bastante amplo e genérico (e não exclusivamente lógico); não aprofundo a análise em níveis mais profundos para distinguir entre os diferentes tipos modais de condicionamento: o lógico (*se*), o natural/temporal (*quando, em momentos como*) e o extensional (*em instâncias como*). Os operadores "se/então" de qualquer argumento lógico são, obviamente, de modalidade lógica, mas as premissas e conclusões condicionais (se houver) que eles englobam podem ser de outros tipos modais.

3. Os dados e sua análise.

80 **Páginas 73-99.**

A tabela abaixo lista os resultados dessas pesquisas, minha própria lista proposta de argumentos bíblicos a fortiori. Repito, ela não é necessariamente exaustiva; e deve-se acrescentar que alguns dos argumentos são fortes, inatacáveis, outros são comparativamente fracos, passíveis de refutação, mas creio que todos são exemplos razoavelmente claros da forma. Em frente a cada referência bíblica, indico os operadores lógicos aparentes "se/então" (se houver) e, entre parênteses, quaisquer expressões típicas a fortiori como *hen, hine, lahen, af-ki, ve-af-ki, ve-ekh, halo* , que me ajudaram pessoalmente a encontrar o caso, além dos próprios operadores.

Tabela 5.1 Lista proposta de 1

Não.	REFERÊNCIA	OPERADORES	PISTAS INICIAIS
	Livros da Torá		
1	Gênesis 4:24	**ki/ve**	(tradição)
2	Gênesis 44:8	**galinha/ve**	hen, ve-ekh
3	Êxodo 6:12	**galinha/ve**	hen, ve-ekh
4	Número 12:14	**-/-**	halo
5	Deuteronômio 31:27	**galinha/af**	galinha, ve-af-ki
	Livros históricos		
6	1 Samuel 14:29-30	**reu/af**	af-ki
7	1 Samuel 21:6	**ki/af**	ve-af-ki
8	1 Samuel 23:3	**hine/af**	hine, ve-af-ki
9	2 Samuel 4:10-11	**ki/af**	af-ki, halo
10	2 Samuel 12:18	**hine/ve**	hine, ve-ekh
11	2 Samuel 16:11	**hine/af**	hine, ve-af-ki
12	1 Reis 8:27	**hine/af**	hine, af-ki
13	2 Crônicas 6:18	**hine/af**	hine, af-ki
14	2 Reis 5:13	**ki/af**	ve-af-ki
15	2 Reis 10:4	**hine/ve**	hine, ve-ekh

	Outros livros		
16	Jó 4:17-19	**galinha/af**	galinha, af
17	Jó 15:15-16	**galinha/af**	galinha, af-ki
18	Jó 25:5-6	**galinha/af**	galinha, af-ki
19	Salmo 78:20	**galinha/gam,im**	galinha
20	Salmo 94:9	**-/-**	halo
21	Salmo 94:9	**eu sou/-**	halo
22	Salmo 94:10	**-/-**	halo
23	Provérbios 11:31	**galinha/af**	galinha, af-ki
24	Provérbios 15:11	**ki/af**	af-ki
25	Provérbios 19:7	**ki/af**	af-ki
26	Provérbios 19:10	**ki/af**	af-ki
27	Provérbios 21:27	**ki/af**	af-ki
28	Jeremias 12:5	**ki/ve**	ve-ekh
29	Jeremias 12:5	**u/ve**	ve-ekh
30	Ezequiel 15:5	**hine/af**	hine, af-ki
31	Daniel 2:9	**lahen/ve**	lahen

Observamos que existem pelo menos 31 casos de a-fortiori no Tanakh, 5 deles em quatro livros da Torá propriamente dita, e mais 26 em onze outros livros (contando Samuel e Reis como dois cada). Alguns desses argumentos são repetitivos e talvez não devam ser considerados distintos. Por exemplo, 1 Reis 8:27 e 2 Crônicas 6:18 são definitivamente o mesmo argumento, relatado em dois livros diferentes. Os três argumentos em Jó podem ser considerados como um único pensamento, apesar de pequenas variações verbais; e o mesmo se aplica aos dois em Jeremias. Os dois argumentos em Salmo 94:9 têm a mesma premissa principal e podem ser vistos como um argumento composto. Por outro lado, Salmo 78:20 pode ser visto como dois argumentos com as mesmas premissas, mas conclusões separadas, em vez de um único argumento com uma conclusão composta. Assim, o número total pode ser tão pequeno quanto 26 ou tão grande quanto 32, dependendo de como contamos. Em qualquer caso, a tabela acima pode ser resumida da seguinte forma:

Tabela 5.2 Frequências dos 2

OPERADORES	(HEBRAICO)	FREQ.	LOCALIZAÇÕES
ki/af	כי/אף	7	1S, 2S, 2K, Pr.
galinha/af	הן/אף	5	Dt, Jb, Pr.
hine/af	הנה/אף	5	1S, 2S, 2K, 2C, Fácil.
reu/af	ראו/אף	1	1S.
ki/ve	כי/ו	2	G, Jr.
u/ve	e/e	1	Júnior
galinha/ve	הן/ו	2	G, Ex.
hine/ve	הנה/ו	2	2S, 2K.
lahen/ve	להן/ו	1	Dn.
galinha/gam,im	הן/גם,אם	1	P.S.
eu sou/-	.../אם	1	P.S.
-/-	.../...	3	N, Ps.

Observamos que, de modo geral, as palavras/frases-chave individuais, e mais significativamente suas combinações, parecem estar distribuídas de maneira bastante uniforme por toda a Bíblia: a linguagem é, no geral, bastante homogênea. Alguns livros, como Levítico, Josué, Juízes e outros, não apresentam argumentos a fortiori, até onde sei; mas não vejo razão para que apresentem, nem o que se poderia inferir desse fato (talvez alguém possa vir a encontrar alguma conclusão). Se prestarmos atenção à datação tradicional dos falantes mencionados em cada um dos argumentos acima, encontraremos os seguintes resultados:

Tabela 5.3 Argumentos A -Fortiori : 3

PALESTRANTE	FREQÜÊNCIA	NAMORO TRADICIONAL
Lemech	1	Pré-Dilúvio
Irmãos de José	1	Patriarcal
Moisés	5	Sinaitico
Deus (através de Moisés)	1	Sinaitico
Elifaz	2	Sinaitico
Bildad	1	Sinaitico
Jonathan	1	Reino Unido
David	3	Reino Unido
Os homens de Davi	2	Reino Unido
Asaf	1	Reino Unido
Salomão	7	Reino Unido
Servos de Naamã	1	Reino do Norte
governantes de Jezreel	1	Reino do Norte
Deus (através de Jeremias)	2	Fim do Primeiro Templo
Deus (através de Ezequiel)	1	Fim do Primeiro Templo
Nabucodonosor	1	Primeiro exílio.

Observamos na tabela acima que, além de 4 dos argumentos atribuídos a Deus, 21 (68%) são proferidos por judeus e 6 (19%) por não judeus. Assim, a julgar apenas pelas fontes bíblicas, essa forma de raciocínio parece ser predominantemente judaica, embora não seja desconhecida entre os não judeus. Não pretendo que esta observação seja racista, mas apenas desejo despertar o interesse em estudos históricos da lógica. Seria interessante saber se argumentos a-fortiori aparecem, por exemplo, em epígrafes ou documentos sumérios, babilônicos, egípcios, cananeus, assírios ou gregos; e, em caso afirmativo, quando e com que frequência.

Além disso, dos 31 casos, apenas 2 são pré-sinaíticos; 9 (29%) são da época de Moisés, ou seja, por volta do século XIII a.C.; 14 (45%) são das monarquias de Saul, Davi e Salomão, aproximadamente entre meados do século IX e meados do século VIII a.C.; e os 6 restantes (19%) são do período que vai da divisão do reino ao exílio babilônico, aproximadamente entre meados do século VIII e meados do século IV a.C.

No decorrer desta pesquisa, ocorreu-me que a linguagem usada na Bíblia para argumentos a fortiori (e eventualmente para outros tipos de raciocínio) poderia servir como uma ferramenta de datação, para resolver questões entre tradicionalistas e "críticos superiores" com relação à idade e autoria dos vários livros da Bíblia. No entanto, analisando os resultados acima, pessoalmente não vejo possibilidade de conclusões definitivas a esse respeito (mesmo considerando a datação proposta pela escola crítica em vez da tradicional).

A única conclusão geral que posso sugerir é que o argumento a fortiori era uma forma de raciocínio bastante comum desde os primórdios da narrativa bíblica, e continuou a ser utilizado até o seu fim, com maior frequência nos séculos IX e VIII a.C. Talvez, afinal, a conclusão mais valiosa seja que a hipótese de alguns críticos de que a maioria dos livros mais antigos da Bíblia foi composta, ou pelo menos compilada, muito mais tarde do que a tradição afirma, ou seja, aproximadamente na mesma época que a maioria dos livros posteriores, se não for eliminada, pelo menos *não é justificada* por esses dados, visto que, se fosse verdade, seria de se esperar um uso mais frequente do argumento a fortiori nos livros posteriores em comparação com os livros mais antigos. Mas mesmo isso é pouco probabilístico e, naturalmente, está sujeito a debate.

4. Síntese dos Resultados.

Agora , voltemos à discussão sobre o número de argumentos a fortiori na Bíblia. Primeiramente, gostaria de mencionar de passagem que duvido seriamente que Ester 9:12 se qualifique como um argumento *qal vachomer genuíno* ; demonstro isso detalhadamente no próximo capítulo já mencionado. Posso acrescentar aqui que, embora *Gênesis Rabbah* pretenda incorporar a tradição indiscutível e a verdade final sobre o assunto, seu aparente erro em enumerar apenas 10 argumentos *qal vachomer* na Bíblia, quando evidentemente existem pelo menos o triplo desse número, nos permite avaliar suas afirmações de forma muito mais crítica e duvidar que essa décima afirmação realmente se qualifique como um *qal vachomer* .

Digo erro "aparente" porque sempre se pode argumentar que as dez declarações escolhidas pelo Midrash eram, na verdade, *especiais de alguma forma oculta* , possuindo algo que as outras não tinham. De fato, um rabino que conheço, R. Alexander Safran de Genebra, ao ser informado por mim da descoberta de argumentos *qal vachomer* diferentes dos dez midráshicos, ofereceu precisamente essa defesa.

Agora, é preciso ressaltar que, evidentemente, *não há distinção formal ou linguística possível* : isso fica claro a partir de todas as nossas descobertas e percepções e não pode ser contestado. Portanto, como sempre acontece em situações semelhantes, os defensores da fé precisam recorrer a interpretações homiléticas ou místicas e alegar que essas dez afirmações possuem algum significado ético, histórico ou cabalístico especial que as outras não têm. Deixo essa tarefa para quem quiser.

Uma defesa mais intrigante foi-me sugerida por um amigo, Sammy Soussan, que estuda num *kollel* (grupo de estudos talmúdicos) em Aix-les-Bains. Ele pediu-me que verificasse se os dez argumentos *qal vachomer do Midrash* não seriam simplesmente *exemplos* de dez *tipos formais distintos* , cuja tipologia, e nenhuma outra, seria meramente repetida nos outros vinte ou mais casos que encontrei. A minha resposta imediata foi que tal visão era improvável, porque os

meus estudos formais revelaram que o número de formas distintas é (dependendo de como são contadas) dois, quatro ou oito, mas não dez (nem cinco).

Como vimos anteriormente, um a-fortiori pode ser positivo ou negativo, subjetivo ou predicativo (se categórico) ou antecedente ou consequente (se condicional). Com relação aos dez (ou onze) a-fortiori midráshicos, eles têm as seguintes formas lógicas (mais naturalmente, embora possam ser reformulados em outras formas): 2 são subjetivos positivos, 3 são subjetivos negativos, 2 são predicativos positivos e 2, 3 ou 4 são antecedentes positivos; mais especificamente:

Gênesis 4:24 é subjetivo negativo;
Gênesis 44:8 é predicativo positivo;
Êxodo 6:12 é subjetivo negativo;
Números 12:14 é subjetivo positivo;
Deuteronômio 31:27 é predicativo positivo;
1 Samuel 23:3 é antecedente positivo;
Jeremias 12:5 tem dois antecedentes positivos;
Ezequiel 15:5 é subjetivo negativo;
Provérbios 11:31 é subjetivo positivo;
Ester 9:12 é antecedente positivo (se é que o é, a fortiori).

É interessante notar, de qualquer forma, que Gênesis 4:24 e Ezequiel 15:5 são ambos subjetivos negativos em sua forma, porque se (a) apenas uma das listas midráshicas de argumentos *qal vachomer* for adotada, e não uma fusão de ambas, embora ambas devam ser aceitas como igualmente válidas, e (b) a hipótese de Soussan se mostrar correta, então esses dois argumentos a fortiori teriam que ser da mesma forma, o que de fato são. Contudo, a hipótese está incorreta, pois sua principal previsão, a saber, que a lista midráshica de dez inclui dez (ou cinco) formas distintas, não pode ser sustentada.

Nenhum desses casos, lidos simplesmente, é predicativo negativo, antecedente negativo ou consequente de qualquer forma; portanto, se na melhor das hipóteses o Midrash pode ser considerado como uma alusão às formalidades dos a-fortiori, ele não as representa todas. Além disso, pode-se demonstrar, caso a caso, que todos os a-fortiori bíblicos, reconhecidos como tal no presente estudo, se enquadram perfeitamente em nossa classificação; ou seja, que, no que diz respeito aos dados disponíveis, essa classificação é exaustiva. Esse raciocínio parece refutar a defesa proposta: podemos prever com segurança que o Midrash não é uma taxonomia.

Alternativamente, podemos considerar a possibilidade de que a lista midráshica de dez argumentos *qal vachomer revele dez tipos de fraseologia* . Há vários aspectos nessa questão linguística: podemos nos concentrar em operadores individuais, em suas combinações, em palavras/frases-chave ou em suas combinações. Além disso, podemos perguntar se a lista midráshica corresponde precisamente a dez expressões desse tipo e se esse número é (à luz de novas descobertas) exaustivo.

Em primeiro lugar, devemos admitir que a lista midráshica não abrange *todos* os operadores individuais ou combinações destes encontrados nos afortiori bíblicos. No que diz respeito aos operadores condicionais, inclui *hen, hine, ki, u,* mas ignora *reu, im, lahen* ; no que diz

respeito aos operadores condicionais, inclui *ve, af, meh* e ignora *gam, im* . Essas omissões são um tanto discutíveis: as frases em questão poderiam ser construídas ou compreendidas sem interpretar essas palavras como operadores; mas, em qualquer caso, o número total não é dez (é 7 na lista midráshica e 11 na minha).

Com relação às combinações de operadores, embora a lista mencione *ki/ve, u/ve, hen/ve, hen/af, hine/af, -/meh, -/-* , ela omite a combinação mais frequente *ki/af* , bem como *hine/ve, lahen/ve, reu/af, hen/gam, im, im/-* ; e, em qualquer caso, novamente, o número total não é dez (mas 6-7 no Midrash e 12-13 na minha opinião).

Quanto ao número de palavras/frases-chave individuais apresentadas pelo Midrash, também são nove: *hen, hine, ki, u/ve, ve-ekh, halo, ve-af-ki, af-ki* e *meh* , independentemente de como organizemos nossa lista. A menos que consideremos o *u* , que sinaliza o antecedente da segunda parte de Jeremias 12:5, e o *ve,* que indica o consequente de Gênesis 4:24, como dois termos distintos, o que eles são em significado (*u* = se, *ve* = então), embora não em grafia (vav). Nesse caso, e mantendo Ester 9:12, obtemos o número desejado de dez palavras/frases-chave distintas no Midrash. No entanto, o Midrash não é exaustivo a esse respeito; visto que, em uma perspectiva mais ampla, faltam 4 ou 5 expressões, a saber: *reu, im* (como "se" ou como "então") *, gam, lahen* .

Com relação às palavras/frases-chave em combinação, visto que dois dos casos listados pelo Midrash usam a mesma linguagem (*hen/ve-ekh* em Gênesis 44:8 e Êxodo 6:12), existem apenas nove combinações, mesmo que, como Rashi, incluamos Gênesis 4:24 (*ki/ve*). na lista em vez de Ezequiel 15:5 (já que seu *hine/af-ki* é então excluído). No entanto, se considerarmos Jeremias 12:5 como um *qal vachomer* em vez de dois, mas um que revela duas fraseologias, e incluirmos Gênesis 4:24 na lista sem excluir Ezequiel 15:5, e, claro (contrariamente à minha recomendação), não omitirmos Ester 9:12, obtemos o número desejado de dez combinações distintas de expressões-chave. Mas, novamente, esse número não é exaustivo, pois ignora combinações como *reu/af-ki, ki/ve-af-ki* e assim por diante.

Em resumo: a lista do Midrash, a seu favor, revela expressões cruciais como *ve-ekh, halo, ve-af-ki* , etc., que sinalizam argumentos *qal vachomer* (embora não invariavelmente). Inclui dez (ou onze) exemplos bíblicos (eu diria 9-10) de *qal vachomer* ; e pode-se reconhecer que esses exemplos exibem dez expressões-chave e dez combinações delas. *No entanto,* a lista de 10 casos do Midrash é certamente *incompleta* , seja do ponto de vista estatístico, lógico ou linguístico.

Assim, não encontramos nenhuma justificativa científica para a lista midráshica de *apenas dez. qal vachomer* argumentos. Deve-se considerar, nos referidos aspectos, que se trata, na melhor das hipóteses, de um conjunto parcial e aleatório de exemplos. Se o autor da lista pretendia que ela fosse completa ou sistemática em relação ao número de amostras, às formalidades lógicas ou às formas da linguagem, ele falhou: sua pesquisa foi negligente. A única saída possível para essas conclusões é, seguindo a hipótese de Safran, presumir que o autor tinha motivos homiléticos ou místicos para sua seleção.

5. A-Fortiori Talmúdico/Rabino.

Uma última palavra sobre o argumento a fortiori na literatura rabínica talmúdica e pós-talmúdica. A *linguagem* efetivamente utilizada nessa literatura para o raciocínio a fortiori é

variada e, de acordo com *o Dicionário Prático do Talmud,* apresenta quatro tipos principais (listados abaixo). Veja também *Terminologia Talmúdica* [81] e outros livros similares sobre o assunto.

a. Várias frases com a palavra *din* (significando julgamento lógico, geralmente a-fortiori), a saber: ***eino din she, din, dina*** (Aram.) ***, bedin, vedin hu, vehadin notein, vehalo din hu*** .

b.Variantes de *kol sheken* (que significa 'ainda mais'), a saber: ***kol sheken, kol deken*** (Aram.) ***, lo kol sheken.***

c. A expressão ***al achat kamah vekamah*** (que significa 'se neste caso... quanto mais naquele outro caso'). Esta expressão é supostamente mais usada em contextos hagádicos do que haláquicos.

d. E a expressão definidora ***qal vachomer*** (que significa 'clemência e rigor'; observe que *qal* deveria ter sido mais precisamente *qol* , sendo um substantivo como *chomer*).

Com relação à *frequência de uso* dessa terminologia, não possuindo uma concordância da literatura pós-bíblica, não posso afirmar com precisão qual é o seu significado. Se consultarmos o Volume de Índice da edição Soncino (1952) do Talmude Babilônico, encontraremos as entradas enumeradas abaixo, que sugerem um mínimo de 137 argumentos do tipo que nos diz respeito. Digo "sugerem", pois as referências são a números de página, que podem conter mais de um argumento do mesmo tipo; além disso, como não os examinei, não posso garantir que sejam todos casos legítimos. Suspeito, de imediato, com base na minha experiência limitada em estudos talmúdicos, que essa lista esteja incompleta (ainda mais se incluirmos os Comentários).

A fortiori	52	
A minori ad majus	31	
Dedução, provas por	2	
Inferência de menor para maior	8	
Kal wa-homer		34
Maior, inferência de menor para	8	
Menor, inferência de maior para	2	

Ao comparar a literatura bíblica e a literatura talmúdica/rabínica, algumas tendências são observáveis em relação ao argumento a fortiori. Primeiro, no que diz respeito à *quantidade* : o Tanakh registra pelo menos cerca de trinta casos (o que não significa, obviamente, que não tenha havido muitos outros casos não registrados); no Talmud, eu arriscaria dizer que o número de casos chega às centenas, e se observarmos a literatura posterior (por exemplo, Rashi, que parece ter uma predileção por essa forma), ela também se mostra muito comum ali.

Em segundo lugar, no que diz respeito à *qualidade* : a complexidade e a confiança do uso do a-fortiori aumentam progressivamente; argumentos condicionais mais complexos são

81 Páginas 69-70.

utilizados, e mais elementos do argumento permanecem tácitos. Isso se deve ao *nível de embasamento teórico e sofisticação linguística* : a linguagem a-fortiori dos tempos bíblicos é coloquial e geral (utiliza-se terminologia indiferenciada de "se/então", expressões típicas como *ve-af-ki* ocorrem em contextos diferentes do a-fortiori); nos tempos talmúdicos e posteriormente, encontramos o uso comum de expressões como *qal vachomer* ou *kol sheken* , que indicam uma reflexão teórica (como a obra de Hillel, Shammai, R. Akiba ou R. Ishmael) e constituem um léxico muito mais especializado.

Gostaria de salientar que a *ausência* de tais expressões técnicas em toda a Bíblia tenderia a refutar a tese anacrônica de que *o pilpul* (argumentação mais ou menos lógica para fins interpretativos) ao estilo talmúdico já existia em uma forma altamente desenvolvida nos tempos bíblicos. Se, por exemplo, o rei Davi já tivesse um contexto intelectual semelhante e estudasse diariamente de maneira similar (como alguns comentaristas afirmaram posteriormente), não teria ele tendido a usar um vocabulário igualmente explícito, mesmo em seu discurso cotidiano (como ocorre com rabinos, estudiosos e estudantes até hoje)?

Ou seja, a afirmação de que a dádiva da Torá no Sinai incluía um equivalente oral pronto do Talmud e de escritos posteriores, com todos os princípios hermenêuticos acessórios mais ou menos claramente implícitos, não parece confirmada pelas observações anteriores. *A ausência de evidências não é, obviamente, prova em contrário, mas enfraquece um pouco a tese.* A teoria alternativa, de que a consciência, ou pelo menos a verbalização da lógica, passou por um *desenvolvimento histórico* após o Sinai parece, à luz do exposto, mais plausível.

Por outro lado, as observações acima tendem a confirmar a tradição de que todos os livros do Cânon Bíblico são bastante antigos. A alegação de alguns críticos de que, por exemplo, o livro de Daniel é um produto literário de tempos muito posteriores, parece desmentida por sua linguagem lógica (*lahen/ve*), que é bastante típica da Bíblia. Claro, até isso pode ser falsificado; mas fazê-lo implicaria um certo conhecimento da linguagem lógica da Bíblia, que, como vimos, nem mesmo o autor do *Gênesis Rabbah,* alguns séculos depois, aparentemente dominava completamente.

Em última análise, porém, é difícil dizer precisamente quando, entre os tempos bíblicos e mishnaicos, ocorreu a mudança na linguagem lógica. A hipótese mais provável é que ela tenha ocorrido exatamente onde os registros escritos existentes a situam: ou seja, de forma mais ou menos abrupta, como uma revolução cultural, durante o século ou dois de formação da Mishná (aproximadamente, do século I a.C. ao século I d.C.), continuando ao longo dos séculos durante os quais o Talmud foi desenvolvido.

Pois, como se depreende de sua forma e conteúdo, a reflexão intelectual sobre a lógica, que deu origem a essa mudança de linguagem e se manifesta nela, não ocorreu no vácuo, como pura teoria filosófica, mas como resposta *ad hoc* às questões específicas que os rabinos talmúdicos encontraram ao formular seus pensamentos e debates jurídicos. Essa reflexão verbal sobre a lógica, assim como seu contexto jurídico, deve ter sido registrada por escrito, em certa medida, quase simultaneamente ao seu desenvolvimento, pela simples razão de que a mente humana, mesmo em seu melhor desempenho, só consegue processar uma quantidade limitada de dados por si só; depois disso, necessita de suporte material.

Assim como o cálculo aritmético não pode se desenvolver muito sem lápis e papel, e eventualmente sem ferramentas algébricas (e ainda mais tarde, sem computadores); e da mesma forma, empreendimentos como a arquitetura são limitados sem desenho geométrico, e eventualmente sem equipamentos teóricos (e mais tarde, sem tecnologias mais sofisticadas); da

mesma forma, sem o uso da palavra *escrita* para consolidar estágios anteriores de pensamento e debate, e eventualmente sem a reflexão abstrata sobre a metodologia lógica subjacente, a cogitação não pode se desenvolver de forma confiável além de um certo nível intelectual.

6. A LINGUAGEM DO *A-FORTIORI BÍBLICO* .

Neste ensaio, meu objetivo é analisar a linguagem efetivamente utilizada nas declarações bíblicas a fortiori. Um estudo empírico, sem preconceitos.

Um a-fortiori bíblico Como vimos, um argumento geralmente consiste em duas frases mais ou menos explícitas, uma das quais é a premissa menor e a outra a conclusão; a premissa maior é sempre mais ou menos tácita. Tanto a premissa quanto a conclusão podem ser categóricas ou condicionais, expressas integralmente ou apenas parcialmente implícitas.

A premissa e a conclusão são geralmente, embora nem sempre, sinalizadas por palavras que funcionam como operadores "se" e "então", respectivamente. No entanto, essas palavras-chave às vezes se referem não ao argumento em si, *como um todo* , mas sim *a* orações subsidiárias ao argumento. Nosso trabalho aqui, portanto, é distinguir e evitar confusão entre os operadores "se/então" (se houver) que enquadram o antecedente (premissa) e o consequente (conclusão) do argumento, dos operadores (se houver) que desempenham um papel como parte dessas frases.[82]

1. Livros da Torá.

Gênesis 4:24. Lemekh ben Methushael:

"Se (***ki***): Caim será vingado sete vezes,
então (***ve***): Lemekh [será vingado] setenta e sete vezes."

> Interpretação de Rashi: Se o castigo de Caim, que matou intencionalmente, foi adiado por sete gerações, certamente o castigo [de meu Lemeque]será adiado por muitas vezes sete, visto que matei sem intenção.

---

82 Consultei diversas traduções padrão: para o Pentateuco, Samuel e Reis, principalmente os *livros mais clássicos da Bíblia de Soncino* ; para os Salmos, *o Metsudah Tehillim* ; e para o restante, *a Bíblia de Jerusalém* . Em alguns casos, precisei fazer pequenas modificações na escolha ou na ordem das palavras, exigidas pelas necessidades da nossa análise. Esforço-me para explicar as posições que adotei; embora, se as situações forem semelhantes, procure evitar repetições. (Os de inclinação mística podem achar interessante observar, de passagem, o conteúdo das passagens bíblicas que esta pesquisa reuniu; sua mensagem coletiva, por assim dizer.)

Os operadores condicionais deste argumento são ***ki/ve*** . Devo dizer que, sem o comentário de Rashi, este versículo me pareceria bastante obscuro, pelo menos para mim. Isso talvez ateste sua verdadeira antiguidade. De qualquer forma, podemos aceitar a interpretação de Rashi da frase como um argumento a fortiori. O contexto histórico que ele extrai da tradição é que Lemeque matou Caim acidentalmente enquanto caçava cervos.

Note-se que este argumento a fortiori não está perfeitamente construído; embora a transição do intencional para o não intencional (a premissa maior tácita) seja de fato a fortiori, a transição de sete (na premissa menor) para setenta e sete (na conclusão) não obedece à regra do " *dayo* ": há uma extrapolação envolvida, que pode ter uma justificativa indutiva, mas que é fraca do ponto de vista dedutivo. Contudo, embora esta seja uma passagem bíblica, não possui autoridade haláquica que possa sustentar um raciocínio não- *dayo* , sendo a declaração privada de Lemekh, e não uma afirmação de origem divina ou profética.

Gênesis 44:8. Irmãos de José:

> "Eis que (***hen***): o dinheiro que encontramos na boca dos nossos sacos, trouxemos de volta a ti da terra de Canaã;
> então (***ve***): como (*ekh*) devemos roubar prata ou ouro da casa do teu senhor?"

Aqui, os operadores condicionais são ***hen/ve*** . *Hen* (eis que) indica a apresentação de evidências; enquanto *ve* (e) apresenta a inferência a ser extraída delas. A expressão *ekh* (como) faz parte da conclusão, servindo retoricamente para negar a capacidade dos irmãos de roubar; significa literalmente: dadas as evidências, 'como alguém poderia logicamente sustentar' tal afirmação (de que os irmãos roubariam). Assim, *ekh* significa *a necessidade* da negação de uma afirmação: tem *uma função modal* ; e, portanto, podemos considerá-la como qualificando a relação geral entre premissa(s) e conclusão, em vez de meramente como um qualificador interno da conclusão.

Êxodo 6:12. Moisés:

> "Eis que ***os*** filhos de Israel não me deram ouvidos;
> então (***ve***): como (*ekh*) Faraó me ouvirá?"

Mesma linguagem do caso anterior.

Números 12:14. Deus:

> "[Considerando que:] se (*ve*) seu pai tivesse cuspido em seu rosto, não deveria ela (*halo*) se esconder de vergonha por sete dias?
> [Da mesma forma, visto que Deus está irado com ela,] que ela seja trancada fora do acampamento por sete dias."

Neste caso, o argumento como um todo, embora claramente a fortiori em sua intenção, é expresso *sem operadores explícitos de "se/então"* (isso não é perturbador, mas uma maneira comum de se expressar em todas as línguas). A premissa declarada é uma proposição condicional, com *"ve"* como seu operador "se", mas sem um operador "então" explícito; a expressão *"halo"* serve a um propósito retórico dentro da consequente. A conclusão (como visto em nossa análise técnica anterior), embora declarada como uma proposição categórica, deve ser lida como uma proposição condicional desprovida de operadores explícitos; sua cláusula antecedente tácita é o fato da desaprovação divina, enquanto sua consequente é semelhante à da premissa.

Com relação ao *halo* (não é isso mesmo?): ele expressa no falante e provoca no ouvinte uma certa inclinação mental que não é peculiarmente hebraica ou oriental, mas também encontrada na lógica formal ocidental. Seu papel é nos lembrar da seguinte formalidade: 'se X, então Y' significa que X *não pode deixar de* existir com Y, e não meramente que X e Y por acaso ocorreram juntos. Assim, *halo* , como *ekh* , é uma modalidade, embora de polaridade oposta; enquanto *ekh* significa 'deve-se negar' (=não se pode afirmar), *halo* significa 'não pode-se deixar de afirmar' (=deve-se afirmar); e, em última análise, tal modalidade pode ser vista como referente a toda a relação antecedente-consequente em questão, e não apenas à parte consequente dela.

Deuteronômio 31:27. Moisés:

> "Eis que (***hen***): enquanto (*be*) ainda estou vivo convosco neste dia, vós fostes rebeldes contra o Senhor;
>
> quanto mais (***af***): no tempo (*ki*) depois da minha morte, tão (*ve*) [isto é, vocês serão rebeldes]?"

Aqui, sugiro que o "se/então" do argumento a-fortiori em si seja ***hen/af*** . A premissa é uma proposição condicional com *be* como operador "se", e nenhum operador "então" explícito. A conclusão é similarmente uma proposição condicional, com *ki* como operador "se", e *ve* (significando "assim" ou "o mesmo") como operador "então", implicando tacitamente "vós sereis rebeldes". A expressão realmente usada no texto é *ve af ki* , mas os elementos dessa expressão desempenham papéis distintos na declaração, razão pela qual os reorganizei ligeiramente.

2. Livros históricos.

1 Samuel 14:29-30. Jônatas:

> "Veja (***reu***): porque (*ki*) eu provei um pouco deste mel, como (*ki*) meus olhos brilharam.
>
> Quanto mais (***af***): se (*ki*) porventura o povo tivesse comido livremente hoje dos despojos de seus inimigos que encontraram, então (*ki*) não teria havido uma matança muito maior entre os filisteus?"

Aqui, o *qal vachomer* é uma declaração maior do tipo "se/então", sinalizada por ***reu/af*** , dentro da qual estão contidas duas declarações menores do tipo "se/então", sinalizadas por *ki/ki* , que são respectivamente a premissa menor e a conclusão do argumento. (Observe a reorganização do antecedente e do consequente na premissa para maior clareza lógica. A ordem original, oposta, serve apenas a um propósito retórico: do fenômeno à sua explicação, do efeito à causa – trata-se de uma apresentação didática.) Princípio de dayo ignorado.

1 Samuel 21:6. Davi:

> "Na verdade (***ki***): quando (*be*) eu saí, embora (*ve*) fosse apenas uma jornada comum, (*im*) as mulheres foram mantidas longe de nós por cerca de três dias, e (*ve*) os vasos dos jovens eram sagrados;
>
> quanto mais (***af***): quando (*ki*) hoje houver pão sagrado nos vasos, assim (*ve*) [isto é, evitamos as mulheres e mantivemos os vasos dos jovens sagrados]."

Neste caso, o *qal vachomer* propriamente dito é formado com os operadores ***ki/af*** . Ele possui uma proposição condicional, com um antecedente composto e um consequente composto, como premissa (aqui reordenados para maior clareza); e outra, com um antecedente simples e um consequente composto tácito, mas bastante óbvio, como conclusão. Os operadores (*be/im*) e as conjunções (*ve*) dentro da premissa, e aquelas dentro da conclusão (*ki/ve*), não devem ser contadas entre os operadores do argumento como tal.

1 Samuel 23:3. Os homens de Davi:

> "Eis que (***hine***): aqui em (*be*) Judá [=nosso próprio território], estamos com medo;
>
> quanto mais (***af***): se (*ki*) formos para Keilah [=território inimigo], então (*ve*) [ou seja, teremos medo]?"

Aqui, os operadores do a-fortiori em si são ***hine/af*** . A premissa está na forma condicional, seu antecedente sendo sinalizado por *be* , mas seu consequente não tendo nenhum sinal (como é comum em todas as línguas). A conclusão é anunciada pela frase *ve af ki* : o *af* dessa frase pertence, como dissemos, à construção *qal vachomer , enquanto o ve* de *ve af ki* serve para implicar o consequente da conclusão, equiparando-o ao consequente da premissa (e por essa razão é deixado tácito no texto, para evitar repetição), e o *ki* de *ve af ki* se refere ao antecedente da conclusão.

2 Samuel 4:10-11. Davi:

> "Se (***ki***): [quando] alguém me dissesse: 'Eis que Saul está morto' e (*ve*) ele estivesse aos seus próprios olhos como se tivesse trazido boas novas, então (*ve*) eu o agarrasse e (*ve*) o matasse em Ziclague como recompensa.

> Quanto mais (***af***): quando (*ki*) homens ímpios mataram um homem justo em sua própria casa, em sua cama, então (*ve*) não exigirei eu (*halo*) o sangue dele de suas mãos e (*ve*) te tirarei da terra?"

Neste caso, os operadores "se/então" do argumento são ***ki/af*** . A premissa menor consiste em uma condicional, com ambas as teses compostas, sem operador "se" explícito (a menos que o *ki inicial* tenha a intenção de servir a um propósito duplo, para evitar dizer ***ki*** *ki*) e com *ve* como operador "então". A conclusão também é uma proposição condicional, com uma consequente composta, com *ki/ve* como operadores. As ocorrências extras de *ve* servem para sinalizar antecedentes ou consequências compostas. O princípio de Dayo foi obedecido.

2 Samuel 12:18. Servos de Davi:

> "Eis que (***hine***): enquanto (*be*) a criança ainda estava viva, [a tristeza de Davi era tão grande que] falamos com ele, e (*ve*) ele não ouviu a nossa voz;
>
> então (***ve***): como (*ekh*) diremos a ele que a criança está morta, para que (*ve*) ele se prejudique?"

Neste caso, os operadores do *qal vachomer* como um todo são ***hine/ve*** , e estes estruturam duas proposições condicionais. Uma, a premissa, tem *be* como operador "se", mas nenhum operador "então" visível (e, de fato, parte de sua consequente composta também é tácita); a outra, a conclusão, não tem um operador "se" visível, embora tenha *ve* como seu operador "então" (*ekh* serve a um propósito retórico interno na conclusão: sem *ekh,* a conclusão seria meramente hipotética "se lhe dissermos, ele se prejudicará", *ekh* sinaliza uma busca pelo raciocínio por apódose "não queremos que ele se prejudique, portanto não podemos lhe dizer").

Note que todo o argumento a fortiori está inserido em um antecedente/consequente mais amplo (não mostrado acima), expresso por *ki* (porque eles pensaram assim), *ve* (portanto, eles temeram contar-lhe). Todas essas frases dentro de frases podem levar à confusão; por isso, é importante analisar cuidadosamente sua hierarquia lógica, se quisermos ter clareza quanto à identidade do argumento a fortiori *em si* . Princípio de Dayo ignorado.

2 Samuel 16:11. Davi:

> "Eis (***hine***): meu filho, que saiu do meu corpo, busca a minha vida [ainda assim, não reajo];
>
> quanto mais (***af***): no caso (*ki*) deste benjamita agora [que é menos próximo], e me amaldiçoa, então (*ve*) devo deixá-lo em paz; pois o Senhor o ordenou."

Aqui, o argumento é sinalizado por ***hine/af*** . A premissa é uma proposição condicional sem nenhum operador explícito e com uma consequente tácita implícita na conclusão. A conclusão toma o *ki* da expressão *ve af ki* como operador condicional e, poderíamos dizer, seu *ve* como operador então. Mas, mais precisamente, a conclusão, por ter uma consequente explícita,

pode prescindir da conjunção *ve* , que serve, na verdade, para implicar a consequente tácita da premissa.

Quanto à frase "pois o Senhor o ordenou", sua função é fortalecer os laços entre antecedente e consequente na premissa e na conclusão; pois nenhum desses laços é automático por natureza, mas procedem de uma escolha volitiva de Davi. Poder-se-ia objetar que a liberdade concedida ao filho de um rei não se aplica a um mero súdito como Simei (o benjamita em questão); nesse caso, o argumento de Davi parece fraco: na pior das hipóteses, ocultando passividade ou fatalismo, na melhor, misericórdia em tempos de dificuldade. Por essa razão, Davi precisa se explicar, esclarecer sua motivação e apontar para sua atitude geral de aceitação da vontade de Deus. Uma vez que os laços condicionais (se/então) estejam assim firmados, o *qal vachomer,* como tal, pode prosseguir com mais credibilidade.

1 Reis 8:27 e 2 Crônicas 6:18. Salomão:

> "Eis que (***hine***), o céu e o céu dos céus não podem conter-te;
> quanto menos (***af***): no caso (*ki*) desta casa que eu construí, Deus realmente habitará na terra, isto [*é* , estará contido nesta casa]?

Aqui, o a-fortiori é expresso por meio de ***hine/af*** . A premissa é categórica em sua forma, não necessitando de operadores; e a conclusão usa o operador *ki* tanto para seu antecedente quanto para seu consequente, o primeiro derivando da expressão *af ki* , e o segundo sendo declarado no texto original mesmo antes da premissa, juntamente com o consequente da conclusão (que aqui é apropriadamente movido para o último lugar).

2 Reis 5:13. Servos de Naamã:

> "Concedendo (***ki***): se o profeta tivesse te ordenado fazer alguma grande coisa, não a terias (*halo*) feito?
> quanto mais (***af***): ele [simplesmente] te diz: lava-te e fica limpo? então (*ve*) [deves fazê-lo]"

Neste argumento, ***ki*** e ***af*** podem ser extraídos da frase-chave *ve af ki* como os operadores "se" e "então" do argumento a fortiori como um todo. A premissa é uma proposição condicional, desprovida de quaisquer operadores explícitos (embora contenha a expressão retórica *halo*). A conclusão consiste em um antecedente explícito com um operador "se" tácito e um consequente tácito implícito pelo *ve explícito* na frase-chave. (Esta interpretação é passível de debate: poder-se-ia igualmente considerar o *ki* como operador "se" da conclusão ou da premissa; ou poderia ser visto como desempenhando um papel triplo. Veja também Provérbios 15:11 abaixo.)

2 Reis 10:4. Os governantes de Jezreel em Samaria:

> "Eis que (***hine***): os dois reis [Jorão e Acazias, que eram homens poderosos] não se apresentaram diante dele [Jeú];

então (***ve***): [nós, que somos relativamente fracos,] como (*ekh*) iremos resistir [diante dele]?"

Neste caso, o a-fortiori é sinalizado por ***hine/ve*** . A premissa e a conclusão não possuem operadores explícitos, porque, embora explicitamente categóricas, são implicitamente de forma condicional. O princípio de Dayo foi obedecido.

3. Outros livros.

Jó 4:18-19. Elifaz, o Temanita:

"Eis que (***hen***): Ele não confia em Seus servos e (*u*) acusa Seus anjos de loucura;
Quanto mais (***af***): aqueles que habitam em casas de barro, cujo alicerce está no pó [Ele desconfia e acusa de insensatez]?"

Jó 15:15-16. Elifaz, o temanita:

"Eis que (***hen***): Ele não confia nos Seus santos; e (*ve*) os céus não são puros aos Seus olhos.
Quanto menos (***af***): aquele que (*ki*) é abominável e imundo, o homem, que bebe a iniquidade como água [Ele confia ou considera puro]!"

Jó 25:5-6. Bildade, o suíta:

"Eis que (***hen***): até a lua não tem brilho, e (*ve*) as estrelas não são puras aos Seus olhos;
quanto menos (***af***): homem, que (*ki*) é um verme [é brilhante e puro aos Seus olhos]?"

Em Jó, encontramos três argumentos a fortiori com formulação e significado muito semelhantes, a saber, que o homem não pode julgar a Deus, sendo infinitamente inferior a Ele em termos morais. Em cada caso, os operadores do argumento são ***hen/af*** . Os dois últimos casos envolvem a expressão *af ki* ; enquanto o primeiro caso tem *af* sem *ki* , o que prova incidentalmente que a palavra *af* pode ser usada independentemente de *ki* .

Salmos 78:20. Asafe:

"Eis que (***hen***): Ele golpeou uma rocha, então (*ve*) águas correram e (*u*) rios jorraram.
Nesse caso (***gam***): pão Ele pode dar; há alguma dúvida de que (***im***): Ele preparará carne para o Seu povo?"

O operador condicional do argumento é ***hen*** , e ***gam*** e ***im*** parecem ser seus operadores condicionais. A premissa é uma proposição condicional, sem operador condicional, embora com *ve* como operador condicional para um consequente composto. A conclusão é dupla, um composto de proposições categóricas. A premissa maior implícita deve ser, para fins de análise a fortiori, que é tão difícil (ou mais difícil) obter água de uma rocha quanto (ou do que) prover pão e carne. Aliás, 'Asafe' provavelmente se refere ao levita que servia no Templo durante o reinado de Davi, mencionado em 1 Crônicas 16:7.

Salmos 94:9-10. Moisés:

"Aquele que implantou o ouvido, não ouve (*halo*)?"

"Se ***Ele*** formou o olho, não vê Ele *?* "

"Aquele que castiga as nações, não repreende [*também* o indivíduo]?"

Aqui, temos três argumentos *qal vachomer distintos* , com a mesma essência (em cada caso, a conclusão é algo mais fácil de fazer do que a premissa [83]). Um deles tem ***im*** como operador condicional, mas dois deles não têm operador condicional; e nenhum deles tem um operador então, embora todos os três usem, em vez disso, a expressão retórica *halo* .

Provérbios 11:31. Salomão:

"Eis que (***hen***): o homem justo será recompensado na terra:
quanto mais (***af***): os ímpios e os pecadores, assim (*ki*) [ou seja, serão recompensados na terra]."

Esta afirmação só é válida a-fortiori se 'recompensa' for interpretada negativamente, como em "se o justo (que tem poucos pecados) for *punido* aqui na terra, com muito mais razão o ímpio e o pecador (que tem muitos pecados) serão punidos ″ (sendo esta uma afirmação subjetiva positiva 'de menor para maior', válida). Se 'recompensa' fosse interpretada positivamente, a afirmação não constituiria uma afirmação válida a-fortiori (sendo uma afirmação subjetiva positiva 'de maior para menor'); mas precisaria ser lida como uma mera afirmação conjuntiva: "o justo (que tem muito crédito) será *recompensado* aqui na terra, e até mesmo o ímpio e o pecador (que tem pouco crédito) serão *recompensados* ".

A julgar pelo seu uso em outros contextos, a linguagem (***hen/af***) favorece a primeira alternativa, ou seja, a interpretação da afirmação como um a-fortiori. A palavra *ki* aqui serve para sinalizar o predicado tácito da conclusão (adicionado entre parênteses), equiparando-o ao da premissa.

---

83 **No entanto, a veracidade das duas primeiras proposições é questionável. Isso fica evidente se aplicarmos um raciocínio semelhante aos seres humanos e perguntarmos: "Quem projeta um avião não pode voar?".**

Pessoas propensas à teodiceia (como Jeremias: "Por que prospera o caminho dos ímpios?", etc.) tenderiam a duvidar da veracidade empírica desta afirmação, seja qual for a interpretação; mas sempre se pode argumentar que somente Deus conhece verdadeiramente os motivos mais profundos dos homens (como o argumento seguinte de fato afirma) e os valores relativos de todos os seus atos, e, portanto, Seus julgamentos empiricamente aparentes podem muito bem ser plenamente justificados, por mais contrários que sejam às nossas expectativas. A refutação é talvez simplista demais, razão pela qual é comum que teólogos recorram a uma explicação mais completa, incluindo a vida após a morte (e, para alguns, vidas anteriores).

De fato, encontramos o Malbim (R. Meir Leibush ben Yechiel Michael, Romênia, século XIX d.C.), referindo-se a este versículo, comentando que, enquanto o justo tende a pagar por seus pecados neste mundo e a ser recompensado por suas boas ações no outro, o ímpio colhe seus frutos neste mundo e é privado deles no outro [84]. Contudo, embora isso possa ser verdade, questiono se está logicamente implícito no provérbio em questão. Pois, observe bem, a premissa menor especifica a recompensa *na Terra* , caso em que, *pelo princípio do dayo,* a conclusão deve ser igualmente limitada. Pelo que posso ver, não podemos, estritamente sem recorrer a meios ilícitos, extrapolar para um mundo além.

Gostaria de acrescentar que, com muita frequência, tenho observado violações semelhantes do princípio da suficiência em outros comentários talmúdicos e rabínicos.

Provérbios 15:11. Salomão:

> "Se (***ki***): o inferno e a destruição estão diante do Senhor;
> quanto mais (***af***): os corações dos filhos dos homens [estão diante do Senhor]?"

Aqui, a premissa aparentemente não é sinalizada por um operador condicional, enquanto a conclusão é sinalizada pela palavra ****af**** ; mas como ambas as proposições são categóricas (a última com um sujeito explícito e um predicado implícito), a palavra ****ki**** , que normalmente é um operador, seria redundante se vista como parte da conclusão: ela deve, portanto, ser vista como o operador condicional ausente do argumento, mais apropriadamente posicionado antes da premissa. (Alternativamente, o argumento poderia ter sido visto como carente de um operador condicional explícito, e **ki** como nos referindo ao predicado ausente da conclusão; ou **ki** poderia ter ambas as funções. Mas veja o próximo caso.)

Malbim interpreta corretamente a premissa maior implícita deste argumento a fortiori quando afirma: "O submundo é muito mais profundo, muito mais além da vista e da compreensão, do que o coração humano..." [85]. A prova indutiva desta afirmação seria que a maioria de nós sabe um pouco sobre o coração humano e nada com certeza sobre o submundo. Ainda assim, gostaria de fazer um comentário geral neste contexto, que considero importante.

Embora a *forma lógica* em que o versículo em questão está formulado seja indubitavelmente a fortiori, não pode ser realmente vista como instruindo um processo dedutivo. A dedução, em sentido estrito, é a inferência de conteúdos mais conhecidos para os menos conhecidos. No caso do nosso versículo, não podemos dizer que conhecemos a premissa menor *;* em vez disso, ela, assim como a conclusão, está sendo ensinada simultaneamente a nós,

---

84 Pág. 119.
85 *Ibid.* , p. 159.

presumivelmente como divinamente inspirada. Nenhum de nós, não profetas, pode afirmar saber o que Deus sabe; na melhor das hipóteses, temos a suposição geral de que Deus sabe tudo, sob a qual todas as afirmações particulares feitas (sejam ou não logicamente ordenadas, relativamente umas às outras, como premissas ou conclusões) são igualmente subsumidas, caso em que a inferência envolvida é essencialmente silogística.

Devemos, portanto, considerar todo o versículo simplesmente (de um ponto de vista lógico) como uma afirmação: Deus nos julgará, com pleno conhecimento de nossos pensamentos mais íntimos, e poderá nos enviar para o inferno e a perdição. O propósito dessa afirmação não é maiêutico, embora externamente apresentado dessa forma, mas sim, de maneira mais prática, homilético, uma advertência aos não convertidos ou uma lembrança e encorajamento aos convertidos: ou seja, que haverá um julgamento final, etc. A literatura religiosa, judaica ou não, frequentemente se vale de tais técnicas retóricas, conferindo às pregações uma aparência maiêutica.

Provérbios 19:7. Salomão:

> "Se (***ki***): todos os irmãos dos pobres o odeiam,
> quanto mais (***af***): seus amigos se afastam dele?"

Os mesmos operadores ***ki/af*** do caso anterior, pelas mesmas razões. Observe, porém, que aqui a palavra *ki* não tem outra função possível além daquela que lhe atribuímos, visto que as proposições não são apenas categóricas, mas totalmente explícitas; isso justifica a posição semelhante que adotamos em casos anteriores.

Com relação ao conteúdo: pode-se observar que, às vezes, amigos ou até mesmo estranhos estarão mais ao seu lado do que a família. Pelo menos aparentemente — na verdade, a motivação deles nem sempre é o amor desinteressado, mas, por exemplo, o desejo de mantê-lo(a) ligado(a) a eles por gratidão, para que possam usá-lo(a) no futuro, ou simplesmente uma encenação para satisfazer o próprio ego, impressionar os amigos com sua generosidade ou efetuar uma transação comercial com Deus.

Provérbios 19:10. Salomão:

> "Se (***ki***): para um tolo, ter luxo não é apropriado;
> quanto menos (***af***): para um servo ter domínio sobre príncipes [seria apropriado]."

A linguagem e a estrutura lógica são as mesmas do caso anterior. Observe, no entanto, que a *relação* entre a premissa e a conclusão é um pouco difícil de encontrar aqui; talvez seja meramente estética: assim como o deleite de um tolo nos parece desagradável, a visão de um homem humilde exercendo poder sobre seus superiores perturba nosso senso de igualdade. Supostamente, de qualquer forma, esta não é uma declaração de arrogância intelectual, ou pior ainda, de preconceito aristocrático, mas de preocupação moral (a alegria de uma pessoa sem inteligência não é *intrinsecamente* feia; e alguns 'príncipes' certamente mereceriam ser governados por seus 'servos').

Aprofundando-me na questão, encontrei um comentário muito interessante de Malbim, que elucida de forma convincente a relação entre premissa e conclusão. Ele destaca que o tolo é aquele que deixa sua alma ser governada pelo corpo (na busca do prazer) – portanto, considerando a premissa menor, a referência a príncipes e servos na conclusão deixa de ser um *non sequitur* [86]. Contudo, nesse caso, premissa e conclusão se tornam duas metáforas para a mesma coisa, e o verso se torna uma mera reformulação da mesma afirmação, em vez de um argumento a fortiori. Talvez devêssemos nos concentrar na questão: por que a referência a um "servo" e a muitos "príncipes"? Isso nos levaria de volta à interpretação sociopolítica da conclusão.

Provérbios 21:27. Salomão:

> "Se (***ki***): [mesmo trazido com uma intenção 'sincera'] o sacrifício dos ímpios é uma abominação;
> quanto mais (***af***): trazido com intenção perversa [é uma abominação]?"

Neste caso, como antes, a expressão-chave *af ki* nos fornece os operadores condicionais ***ki/af*** . Observe na afirmação acima como a primeira parte da premissa e a segunda parte da conclusão eram ambas tácitas, mas podiam ser facilmente verbalizadas pela imitação das partes explícitas uma da outra — uma espécie de "efeito espelho". É óbvio que a premissa não poderia ser uma generalidade irrestrita, livre da cláusula que adicionamos a ela, pois, nesse caso, a conclusão estaria incluída nela e seria redundante; quanto à conclusão, ela seria claramente incompleta e inexplicável sem a cláusula que adicionamos, o que também evidencia sua relação a fortiori com a premissa. Assim, embora as proposições dadas pareçam categóricas, elas são implicitamente condicionais, uma com um antecedente tácito e a outra com um consequente tácito. Elas são formuladas com a máxima economia de palavras, mas, devido à sua simetria, nenhuma parte da mensagem se perde.

Jeremias 12:5. Deus:

> "Se (***ki***): tu correste com os soldados a pé e (*ve*) eles te cansaram,
> então (***ve***): como (*ekh*) podes tu competir com cavalos [e não te cansar]?
>
> e se (***u***): na terra da paz, tu [dificilmente] te sentes seguro;
> então (***ve***): na região selvagem do Jordão, como (*ekh*) te sentirás seguro?

Esses são dois argumentos a fortiori com a mesma intenção. Os operadores "se/então" desses argumentos são, respectivamente, ***ki/ve*** e ***u/ve*** , embora, no último caso, o *u* (= *ve*) una e iguale os dois argumentos, podendo, portanto, ser visto como representando um *ki tácito* . Observe que, no primeiro argumento, a premissa é uma proposição condicional sem operador "se", embora com *ve* como operador "então", e a conclusão tem forma semelhante, ainda que

---

86 *Ibid* ., p. 198.

parcialmente tácita. No segundo caso, a premissa e a conclusão são igualmente condicionais, embora todos os seus operadores sejam tácitos. Em ambos os casos, *ekh* é usado retoricamente, como de costume, para negar a força ou segurança ironicamente sugerida.

Ezequiel 15:5. Deus:

> "Eis que (***hine***): quando (*be*) estava inteiro, não era adequado para nenhum trabalho;
> quanto menos (***af***): quando (*ki*) o fogo o tiver consumido e (*ve*) estiver queimado, ainda assim (*ve*) estará apto para qualquer trabalho?"

Aqui, os operadores do argumento como um todo são ***hine/af*** . A premissa é uma condicional com o operador " *seja* " como "se", e nenhum operador "então" explícito; e a conclusão é uma proposição condicional (com um antecedente conjuntivo, que explica o primeiro *"ve"* , aliás), cujos operadores são *ki/ve* .

Daniel 2:9. Nabucodonosor:

> "Assim (***lahen***): conte-me o sonho,
> e (***ve***): Saberei que você pode me declarar sua interpretação."

declaração do rei não é, em si mesma, um argumento *qal vachomer* , estritamente falando (já que a primeira afirmação é uma ordem, não uma informação), mas atesta um processo de pensamento subjacente que é *qal vachomer* em sua forma. O argumento é obviamente: "se meus conselheiros são capazes de me dizer o que foi o sonho, então são suficientemente hábeis para me dizer o que ele significa". Por essa razão, falta um operador condicional, embora possamos considerá-lo como ***lahen*** (cognato do já familiar *hen*), visto que esta é a palavra que o rei usa para expressar sua pré-condição; da mesma forma, podemos considerar ***ve*** como o operador condicional do argumento, embora na declaração do rei se refira à consequência mental nele da satisfação da pré-condição que ele estabeleceu.

4. Rejeições.

Por fim, alguns comentários sobre casos que, superficialmente, poderiam ser interpretados como a fortiori, mas que, após uma análise mais atenta, não atingem o nível necessário por um motivo ou outro.

Com relação a 2 Crônicas 32:15, Senaqueribe, rei da Assíria (por meio de seus mensageiros), diz:

> "Pois (*ki*): nenhum deus de qualquer nação ou reino foi capaz de livrar seu povo da minha mão e da mão de meus pais;
>
> Da mesma forma (*af*): portanto (*ki*), o seu Deus não poderá livrá-lo das minhas mãos.

A primeira afirmação baseia-se na enumeração da experiência assíria passada; a segunda afirmação é uma aplicação do mesmo predicado a um novo sujeito, o Deus de Judá. O argumento é, portanto, essencialmente indutivo, partindo do relativamente particular para uma generalidade maior e, em seguida, retrocedendo por subsunção (edução ou silogismo) para o novo caso. Não se trata de um argumento a fortiori; para ter essa forma, o argumento necessitaria, como premissa maior, de uma afirmação de que alguns dos deuses das nações já derrotadas eram superiores em poder ao Deus de Judá, e tal afirmação não parece sequer estar implícita aqui.

Contudo, o argumento dá a impressão de ser a-fortiori, porque usa a terminologia característica *af ki (na verdade, esta frase usa a palavra ki* duas vezes, uma delas de forma redundante, com a intenção de enfatizar que há uma inferência envolvida). Talvez o orador quisesse dar-lhe mais força, para intimidar o seu público e levá-lo à submissão. Note-se que um pouco mais adiante, no verso 17, essencialmente a mesma afirmação é repetida usando outra terminologia, *ken/lo* ; mas aí o estilo claramente não é a-fortiori.

Observe também: 2 Reis 18:23-24 , e sua repetição em Isaías 36:8-9 , podem à primeira vista ser interpretados como de estilo a-fortiori. Mas, por mais que eu tente, não consegui elaborar um argumento a-fortiori claro a partir disso, por mais artificial e logicamente improvável que seja. Se supusermos que o orador está argumentando: 'Mesmo que eu lhes dê dois mil cavalos, vocês não conseguiriam colocar cavaleiros neles; como então (*ve-ekh*) vocês podem esperar derrotar até mesmo o menor dos capitães do meu senhor?', temos dificuldade em explicar o restante da declaração sobre 'confiar no Egito para carros e cavaleiros'. O texto é obscuro, mesmo em uma análise superficial.

Por fim, com relação a Ester 9:12, Assuero diz:

> "Em *Susã* , a capital, os judeus mataram e destruíram quinhentos homens e os dez filhos de Hamã;
>
> *E* no resto das províncias do rei, o que ***eles*** fizeram?

Este é um dos dez argumentos *qal vachomer reconhecidos pelo Genesis Rabbah* . Como os rabinos veem (e como Malbim vê, por exemplo, segundo li em algum lugar, com base no Talmud), o rei ficou surpreso e furioso ao ver que o povo de Ester, os judeus, havia sido tão ameaçado a ponto de pelo menos 500 antissemitas terem sido encontrados; esse ponto de vista ajudaria a explicar por que o rei, em seguida, pergunta a Ester o que mais ela lhe pede (ele estava preocupado, evidentemente se sentia de certa forma responsável).

Mas, francamente, tenho algumas dúvidas quanto ao status da frase como um argumento *qal vachomer* . Para começar, sua linguagem é *sui generis* : não encontrei outro a-fortiori sinalizado pela palavra ***meh*** . Isso por si só não é prova, é claro, pois os hábitos linguísticos daquele lugar e época podem ter sido distintos (e posso muito bem ter deixado passar outros casos). E, de fato, pode-se facilmente imaginar a declaração (talvez acompanhada por um gesto

de subir e descer com a mão aberta [87]e uma ênfase no *mah*) como significando que o rei esperava que mais pessoas tivessem sido mortas no resto do reino. Sabemos, é claro, pelo versículo 16, que na verdade, até 75.000 pessoas foram mortas em outros lugares.

Mas o problema não reside nas expectativas do rei, e sim na formulação *de um argumento* (e especificamente *de um argumento a fortiori*), e muito menos na sua correção. Dada a premissa, seria razoável esperar que menos pessoas fossem mortas em outros lugares. Podemos conceber que a maioria dos inimigos dos judeus estivesse na capital, assim como conceber que fossem proporcionalmente (ou até mais) frequentes no resto do império, de acordo com a nossa visão do perfil sociológico dos antissemitas. Portanto, a pergunta do rei pode muito bem ter sido apenas uma pergunta aberta; e, de fato, não há indicação no texto de que sua declaração tenha sido algo além de uma simples expressão de espanto e curiosidade.[88]

---

[87] Isso não é apenas um gesto israelense pitoresco, mas, na minha opinião, significa o ato de *pesar* , daí a pergunta "quanto custa?!"

[88] Encontrei por acaso (isto é junho de 1998) mais um argumento a fortiori: Jonas 4:10-11, que demonstra, como afirmei anteriormente, que provavelmente existem ainda mais casos do que os indicados até agora. Este argumento é proferido pelo Senhor, que diz: "Tu te preocupas com a mamona, pela qual não trabalhaste..., e não deveria eu me preocupar com Nínive,...". A expressão ***va*** *ani* ***lo*** (e não deveria eu) é obviamente semelhante em função a *halo* .

7. SEM PREJUÍZO.

Neste ensaio, consideramos alguns dos fatores psicossociais subjacentes aos modos de pensamento religioso.[89]

1. Enfrentar um dilema de frente.

Assim que alguém começa a expressar opiniões sobre questões relacionadas à religião, depara-se com um dilema excepcional, não encontrado em outros campos. O primeiro lado desse dilema é uma possível antipatia do campo religioso, rabínico ou leigo; enquanto o segundo lado é um possível descrédito no campo secular, acadêmico ou amador. É um caso de "se fizer, está errado; se não fizer, também está errado", muito provavelmente sem uma oportunidade justa de se expressar. O filósofo da religião precisa estar atento e encontrar uma maneira de enfrentar esse dilema de frente.

> Optei, aqui, por deixar certa ambiguidade no termo "secular", permitindo que ele varie de uma posição neutra em relação à religião até a posição antirreligiosa mais ideológica, que é mais precisamente chamada de "secularista". Isso se justifica, a meu ver, na medida em que os próprios indivíduos nem sempre se posicionam claramente, podendo partir de uma perspectiva puramente secular e migrar para opiniões mais definidas, ou vice-versa. Além disso, é claro, ser religioso normalmente não implica a rejeição de todas as opiniões seculares.

Para os religiosos, as crenças acumuladas da religião judaica ortodoxa são inabalavelmente verdadeiras; e os processos intelectuais (frequentemente inspirados) que levaram a essa acumulação de crenças a partir de uma revelação Divina inicial no Sinai não são passíveis de dúvida, pelo menos não mais a posteriori, uma vez que seu resultado se estabeleceu com a

---

89 Estas reflexões surgiram nas seguintes circunstâncias. No final de 1991 ou início de 1992, após alguns meses de escrita, eu tinha um primeiro rascunho de cerca de 60 páginas, do qual distribuí cópias para alguns acadêmicos judeus e rabinos locais. Alguns recusaram-se a lê-lo; outros o acharam interessante, e um teve uma reação negativa. Este último foi o Prof. Simon Lauer, a quem meu manuscrito havia sido enviado pela Dra. Esther Starobinski, da *Société suisse d'études juive* . Não sei quanto ele de fato leu, mas (disseram-me) o rejeitou como uma obra "apologética". Inicialmente, fiquei bastante chateado por ele não ter notado e apreciado os elementos construtivos presentes no texto (em particular, minha teoria original do argumento a fortiori!), mas depois de um tempo tive que admitir que sua crítica era, em muitos aspectos, apropriada. Escrevi este ensaio para esclarecer as questões em minha própria mente e, como resultado, resolvi ser mais crítico. Mais precisamente, resolvi ser o mais *honesto* possível, sem ceder às exigências da comunidade religiosa judaica nem da academia, mas admitindo abertamente as dificuldades onde quer que as encontrasse e tentando resolvê-las da forma mais justa possível, sem preconceito religioso nem viés secularista; eu simplesmente registraria uma busca sincera pela verdade.

aprovação geral de autoridades rabínicas próximas à época. A função da erudição, aqui, é essencialmente o estudo: refazer os passos já trilhados; aqueles que vieram antes sabiam tudo, aqueles que vieram depois devem tentar recuperar esse conhecimento.

Para os seculares, idealmente, qualquer crença deve ser submetida a um escrutínio e avaliação independentes e imparciais, tanto empírica quanto racionalmente; e qualquer crença pode ser abandonada ou adotada, de acordo com as falhas ou méritos que a investigação possa revelar à luz de todas as informações e percepções disponíveis. Esta é uma imagem ideal da busca secular pela verdade, porque, na prática, é claro, diferentes pessoas (ou uma pessoa em diferentes momentos de sua vida) podem ser mais ou menos capazes de desenvolver e sustentar as atitudes corretas, mais ou menos conscientes das informações disponíveis e dos métodos lógicos, e mais ou menos dotadas de inteligência inata.

Essas duas abordagens epistemológicas são significativamente diferentes; contudo, também apresentam aspectos comuns notáveis. Para os religiosos, nenhum fator isolado no conjunto de crenças recebidas pode ser questionado, pois isso abriria caminho para o colapso de toda a estrutura. Para os seculares, todas as revisões e mudanças nas crenças são, em princípio, aceitáveis, por mais radicais que sejam, desde que, é claro, tais propostas sejam convincentes. Em ambos os casos, há uma ameaça implícita, um medo controlador, que acompanha qualquer declaração: no primeiro caso, a excomunhão ou indizíveis punições divinas; no segundo, o ridículo e a exclusão profissional. Mas as duas abordagens também impõem exigências semelhantes ao intelecto humano: exigências de esforço, de pesquisa e de compreensão; e compartilham também muitos processos lógicos.

Não parece haver uma maneira de realmente conciliar essas abordagens. Embora compartilhem pontos em comum, elas são, aparentemente, princípios radicalmente opostos: há um limite e uma reticência na religião, uma fé inabalável na tradição recebida e um ceticismo fundamental na mente humana; o secular acredita, com otimismo, no poder do livre pensamento e encara com suspeita qualquer apego preconceituoso a dados ou interpretações específicas.

Gostaria de propor aqui algumas meditações sobre a Verdade, que podem ajudar um pouco a resolver as questões de ambos os lados.

a. Para os religiosos.

A fé é uma atitude da vontade humana diante da incerteza. Significa uma suposição de verdade que transcende as recomendações do julgamento empírico/racional: onde a cognição normal deixa lacunas, a fé pode intervir, e frequentemente intervém *contra* as probabilidades concebidas por tal julgamento não comprometido. Assim, a fé é um conceito mensurável (grosso modo, intuitivamente): é uma vontade de crer que é inversamente proporcional ao julgamento empírico/racional. Se a probabilidade de uma proposição ser verdadeira, segundo a experiência e a razão, for, digamos, de 90%, então a fé de que ela *não seja* verdadeira (que tem apenas 10% de probabilidade) precisa ser proporcionalmente forte. Obviamente, *não é* preciso muita fé para aderir a uma crença que a razão e a experiência já apoiam de forma esmagadora.

Parece-me que, consequentemente, as pessoas religiosas deveriam acolher os desafios que o pensamento secular impõe à sua fé. Manter a fé permanecendo ou sendo mantido na ignorância não é, portanto, sinal de piedade, mas sim de fraqueza na fé, senão simplesmente de preguiça ou estupidez intelectual. O fanatismo cego não é uma demonstração de fé, mas um uso da força; forçar-se ou ser forçado por outros a aderir a alguma crença não tem lugar na busca da verdade. Uma fé forte e confiante é generosamente aberta e destemida diante de desafios: como o

verdadeiro amor, mantém-se firme a longo prazo, imperturbável pelas aparências do momento, sempre grata por receber novas informações e perspectivas, sempre em busca de soluções para os problemas.

O julgamento de qualquer proposição, qualquer item de conhecimento apresentado para consideração e avaliação, é *como um julgamento judicial* (individual e coletivo), e a(s) pessoa(s) que assume(m) essa função são juízes, oficiais de justiça. É como o julgamento de uma pessoa: há uma ética nisso, uma moralidade necessária. Essa ética está bem documentada na Torá (veja, por exemplo, Êxodo 23:1-9, Deuteronômio 16:18-20, e também Deuteronômio 25:13-15), e, consequentemente, no Talmud e em escritos rabínicos. Testemunhas ou juízes podem ter alguma opinião intuitiva sobre o resultado do julgamento, mas, em seus papéis dentro dele, têm o dever moral de manter uma mente absolutamente aberta e uma busca pela verdade. A verdade, nos ensinam, sempre exige:

- tratar os litigantes de forma igualitária, sem preconceito em função de sua pobreza ou respeitabilidade, sua exclusão ou inclusão em um grupo específico, ou sua virtude ou vício além da questão tratada;
- Não se deixar corromper pelo medo de represálias ou promessas de recompensa, e não se deixar influenciar pela opinião pública ou pelos seus pares;
- Encontrar testemunhas honestas e imparciais, investigar diligentemente seus depoimentos e garantir que todas as partes sejam ouvidas de forma justa;
- distinguir entre provas concretas e circunstanciais, e julgar com conhecimento da lei e dos seus procedimentos;
- Utilizando as mesmas escalas e padrões para todos (de acordo com a lei); com a intenção de fazer justiça, e de não condenar os inocentes nem deixar de condenar os culpados.

Tudo isso se aplica tanto ao juízo das *ideias* quanto ao juízo dos homens, pois não é o juízo dos homens, em última análise, determinado pelo juízo das ideias? Mas o que distingue a pesquisa teórica da jurisprudência prática é que, ***na busca geral pelo conhecimento, o processo nunca termina, de modo que a fé nunca está realmente em perigo*** . Mesmo assim, temos o dever de acompanhar os desenvolvimentos à medida que ocorrem, e não simplesmente fechar a mente: quase sempre há lições valiosas a serem aprendidas.

b. Para os seculares.

Os desafios para os seculares são diferentes. É muito fácil ser influenciado por um preconceito antirreligioso que, tanto quanto um preconceito pró-religioso, pode distorcer as percepções e concepções da verdade, através do desejo de se libertar das restrições e deveres que a religião pode eventualmente impor. Frequentemente, o pensador secular, assim como o religioso, está sujeito a motivações subconscientes não admitidas e utiliza as formas do pensamento científico, mas sem seu espírito essencial, para chegar a resultados preferenciais que servem para justificar desejos. O que se faz necessário, nesses casos, é lucidez e honestidade introspectivas. Para o secular, assim como para o religioso, a exigência epistemológica básica é atitudinal.

Em certos círculos acadêmicos, faz-se uma distinção entre obras *apologéticas* e obras *críticas* . Uma apologia das crenças religiosas costuma ser rejeitada sumariamente por

acadêmicos seculares, sem consideração ou avaliação séria, por ser inerentemente tendenciosa e anticientífica, seja ela tradicional (antiga) ou original (nova). Por sua vez, os religiosos geralmente evitam vozes e escritos críticos, percebendo neles provocação e negatividade injusta. Poderíamos igualmente considerar as obras apologéticas como "críticas" às tendências seculares e as obras críticas como "apologias" ao ateísmo e à imoralidade. Do ponto de vista filosófico, o ateísmo é tão problemático quanto a crença religiosa: dadas as ferramentas cognitivas comuns, nenhum dos dois é passível de comprovação ou refutação absoluta. Fazer acusações intimidatórias, de um jeito ou de outro, não contribui para a causa do conhecimento.

A mente científica, no sentido mais amplo e puro do termo, que se refere a qualquer busca atenta, lógica e inteligente pelo conhecimento, é escrupulosamente justa. Imparcialidade significa considerar todas as teses com igual cuidado, senão entusiasmo. Um pensador secular tem o dever de levar em consideração as explicações apologéticas dos religiosos, e um pensador religioso, da mesma forma, as críticas, dúvidas e propostas dos seculares. Se alguém se depara com duas ou mais hipóteses, todas devem ser analisadas e testadas com igual cuidado dentro da estrutura de pensamento e contexto de conhecimento mais ampla possível [90]. Não se pode concentrar apenas nas próprias teorias favoritas e ignorar ou menosprezar todas as outras de forma leviana. Pelo menos, se alguém se contenta em seguir seus próprios estudos especializados, não deve comentar negativamente sobre os campos de atuação de outros; mas a comunicação mútua e a integração transparente são preferíveis.

Em ambos os casos, religioso e secular, o erro epistemológico fundamental é o de ***julgar precipitadamente*** . Os religiosos, diante de críticas, apressam-se em julgar e condenar o interlocutor por medo de que sua fé seja abalada, senão destruída; é difícil ser religioso (ou qualquer coisa que exija disciplina constante) sem firmes certezas e profundo entusiasmo, sem chegar muito longe. Os seculares, diante de argumentos apologéticos, bocejam de tédio ou se tornam frios de hostilidade; suas mentes geralmente já estão formadas, o julgamento final já foi feito há muito tempo. Claro, cada lado alegaria que seu julgamento foi rápido, e não precipitado; rápido, como quando se identifica rapidamente os erros em uma tese estúpida ou ignorante.

O erro dos religiosos é esquecer a infinitude do conhecimento: novos dados, novas perspectivas, podem sempre, eventualmente, reverter crenças seculares anteriormente aceitas. Já os seculares esquecem que uma proposição que parece rebuscada e improvável ainda pode, no fim, revelar-se verdadeira; uma baixa probabilidade continua sendo uma probabilidade. Trata-se, essencialmente, do mesmo erro, que exige um esforço para seguir em frente, independentemente do rumo que as coisas tomem até o momento.

O conhecimento, todo conhecimento, o conhecimento da verdade, requer habilidade de observação, capacidade lógica e muita imaginação; mas, acima de tudo, requer as atitudes mentais corretas: *honestidade intelectual e coragem intelectual, ou seja, integridade intelectual* . Independentemente das habilidades técnicas ou da inteligência de alguém, é a sua *vontade de buscar a verdade* que mais importa, e para isso são necessárias *abertura, paciência e trabalho árduo* . O conhecimento não é mera manipulação de dados, ideias ou símbolos, mas, primordialmente, um ato moral. Se o seu objetivo é a superioridade ou o privilégio, ele logo

[90] Para dar um exemplo, um arqueólogo que encontrasse menção ou sugestão pictórica da história de Adão e Eva ou da história do Dilúvio em culturas anteriores à Torá estaria errado em inferir que as versões dessas histórias presentes na Torá derivam dessas outras culturas. A Torá em nenhum momento nega que povos além dos hebreus possam ter se lembrado desses eventos, e é perfeitamente concebível que essa memória tenha sido transmitida por muitas famílias diferentes.

transformará o raciocínio plausível em uma tentativa de encobrir os fatos ou em uma difamação. O conhecimento como espada, como fonte de poder e autoridade, não é verdadeiro conhecimento. O verdadeiro conhecimento é livre, mas totalmente sustentado por uma vontade moral; caso contrário, não tem credibilidade, rebaixando-se ao nível de ideologia e slogan.

Acima de tudo, para qualquer indivíduo, o que a busca pela verdade exige é um compromisso pessoal com o *realismo* : a convicção de que *os fatos são fatos* , que desejar que fossem diferentes ou ignorá-los não os alterará de forma alguma. Se algo em que acredito, seja de significado espiritual ou qualquer outro, for falso, quero ser o primeiro a saber; a ignorância não é uma bênção, ou pelo menos não uma forma muito respeitável de felicidade.

O realismo exige transparência (a " *glasnost* ", em linguagem moderna); para que os problemas sejam resolvidos, eles devem ser trazidos *à tona* e enfrentados conscientemente, em vez de serem ignorados ou encobertos. E, ao se deparar com as dificuldades, não se deve reagir com pânico, presumindo o pior e jogando fora o bebê junto com a água do banho; mas sim com calma, considerando os prós e os contras com serenidade, buscando soluções viáveis.

> É importante notar que a questão fundamental não é tradição versus mudança, mas sim pensamento versus irreflexão. Enquanto antigamente o conformismo rimava com o imobilismo, hoje em dia, especialmente nos Estados Unidos, rima mais com modismos. Antes, as pessoas se submetiam às autoridades institucionais sem pensar; hoje, seguem sem pensar, para lá e para cá, soluções superficiais, produzidas pela mídia, modismos passageiros. A população atual, apesar de toda a aparência de liberdade em relação à autoridade, na verdade é pouco diferente da de ontem.

2. Sobre a revisão.

É claro que não se pode negar que a palavra "crítico" não precisa ter uma conotação pejorativa, denotando parcialidade, mas pode significar uma louvável recusa em ser enganado ou induzido ao erro. E, de fato, a "apologética" (especialmente, você há de concordar, a de outra religião ou seita que não a sua!) é frequentemente, senão na maioria dos casos, uma construção artificial, cujo propósito é, obviamente, dar uma mera ilusão de explicação ou prova, contornando os problemas ou varrendo-os para debaixo do tapete.

Nesse contexto, é preciso admitir que um tomador de decisões na lei judaica (como provavelmente na lei de qualquer outra religião), assim como qualquer estudioso ou estudante da área, pode permitir que seu julgamento seja distorcido de diversas maneiras. A possibilidade de tais distorções não implica que elas ocorram em todos os casos, ou mesmo que ocorram alguma vez; mas é bom estar ciente dessas possibilidades, em nome da honestidade.

a. A primeira questão é **a escala de valores** de cada um . Na religião, a verdade factual, seja em questões de princípio ou em relação à historicidade das histórias, não é necessariamente o valor primordial. Pode-se considerar que desempenhar um papel importante ou fazer uma determinada declaração piedosa promoverá a causa da religião, e manter essa postura sem ter avaliado sua veracidade factual ou, pior ainda, enquanto se tem uma vaga e subconsciente consciência de que ela é questionável ou mesmo tênue. O problema aqui é que os religiosos frequentemente confundem "bom" com "verdadeiro", ou mais precisamente, acreditam que o que lhes parece bom tem que ser verdadeiro; e, consequentemente, descartam como falsa qualquer ideia que lhes pareça ruim.

Infelizmente, tal premissa é epistemologicamente insustentável, pois é impossível prever em que estágio de seu desenvolvimento a verdade se cruza com a bondade; o evento pode não ocorrer em um nível superficial, mas se concretizar em um estágio muito posterior do processo. Algumas verdades são inicialmente desagradáveis, mas depois percebemos a profundidade e a maturidade que nos ensinaram, as melhorias em nosso caráter que provocaram, bem como a visão de mundo mais ampla e precisa que geraram. Por outro lado, a fé simples ou o fanatismo rígido podem conferir uma aura inicial de realização moral, mas, a longo prazo, seu único resíduo pode ser uma mente sufocada, desconectada da realidade, uma pessoa inflexível, uma vida desperdiçada.

b. Outro problema é a **competição** (em francês, *la (surenchère*). Para ser aceito, respeitado ou admirado pelos seus pares, pode-se facilmente julgar as questões com uma tendência à severidade (ou, mais raramente, à leniência). No judaísmo, quanto mais rigoroso o seu nível de observância, mais virtuoso você parece [91]. A capacidade de julgar com leniência é um luxo permitido apenas nos níveis mais altos da hierarquia, quando suas credenciais de severidade estão bem estabelecidas e você agora pode se dar ao luxo da arrogância de emular Hillel, adicionando ainda mais verniz à sua aparência de virtude.

Enquanto na questão anterior (escala de valores) o erro pode decorrer de um idealismo excessivo, no caso da competição para ver quem é melhor, a motivação é essencialmente mais egoísta. Trata-se de um desejo muito humano de se encaixar socialmente e ascender na hierarquia social, sob o disfarce de responsabilidade e busca espiritual. É egoísta porque, ao impor normas de comportamento irrealistas a outras pessoas, pode causar-lhes sérios sofrimentos. O problema é inerente a um sistema fechado de conhecimento como o judaísmo (mas não apenas o judaísmo): a única maneira de realmente causar impacto dentro dele é, literalmente, acrescentar algo, o que significa, na maioria das vezes, torná-lo ainda mais austero, já que qualquer flexibilização pode ser vista como uma regressão e como evidência de decadência pessoal. O intelectual que deseja exibir sua capacidade intelectual em público dentro do sistema está, portanto, praticamente obrigado a se envolver em competições para ver quem é melhor!

Gosto de pensar que todos os judeus responsáveis e sinceros que tomam decisões estavam e estão cientes dessas armadilhas, e que possuíam e possuem a capacidade de introspecção e a perspicácia psicológica necessárias para evitá-las. Provavelmente, a maioria está, embora reconheçamos que "não se pode enganar a todos o tempo todo". Ainda assim, talvez alguns não consigam evitá-las. Mas também devemos admitir que pensadores religiosos judeus não ortodoxos (conservadores, reformistas, etc.), assim como pensadores secularistas, estão igualmente sujeitos a armadilhas semelhantes, embora em direções opostas, e também precisam examinar suas próprias convicções e considerar suas próprias motivações e honestidade. Para sermos justos, alguns deles também podem não conseguir evitar distorções.

---

91 Encontrei um bom exemplo dessa competição em Bergman (p. 120), que descreve o Rabino Eliahu Mizrachi surpreso com o fato de Rashi iniciar uma certa interpretação, com referência a Números 30:2, e cita o primeiro dizendo: "...já que somente os Sábios da Mishná, que receberam essas explicações como tradições, estão autorizados a fazê-lo e ninguém mais, nem mesmo os primeiros *Geonim* , e certamente não seus sucessores." A meu ver, esses homens estão se aproveitando da sólida reputação de Rashi como comentarista ortodoxo e estabelecendo suas próprias credenciais ao criticá-lo por comprometimento insuficiente. No caso do Rabino Mizrachi, o ataque é "original"; no caso do Rabino Bergman, é apenas um eco: mas para ambos, o objetivo psicológico e social é o mesmo.

O leitor não deve ser parcial em sua análise e avaliação, mas sim perceber que o pensamento falacioso e superficial está presente em todos os campos [92].

Em todo caso, eu digo: a honestidade é uma marca da *dignidade e da decência humanas* . Em circunstâncias normais, não há beleza, pureza, inocência, santidade, honra ou bondade em fingir a verdade. Sempre haverá pessoas para quem a verdade não é um valor absoluto nem indispensável. Elas distorcerão os fatos ou forçarão inferências, inventarão lendas e criarão mitos, disfarçarão suas mentiras com doçura, abusarão de seu crédito *ou aceitarão passivamente tal comportamento dos outros* , por todos os tipos de motivos, positivos ou negativos, nobres ou depravados, nenhum deles agradável.

Viagens de ego vaidosas, a disposição egoísta de sacrificar os outros para atingir os próprios objetivos, a recusa em reconhecer os próprios erros e admitir fatos ou incertezas, a propensão a tirar conclusões injustificadas a partir de dados duvidosos, ilusão, cegar a si mesmo e aos outros, fraqueza de caráter, conformismo ou covardia, a incapacidade de dizer "não!" ou "basta!" por medo da rejeição ou "sim!" por medo das obrigações implícitas – essas são algumas das possibilidades "humanas, demasiadamente humanas" em todos os grupos, sejam eles estritamente ou fracamente religiosos, judeus ou não judeus, não religiosos ou antirreligiosos, instruídos ou desinformados, em qualquer lugar.

Como sei dessas coisas? Simplesmente porque muitas vezes me flagrei fazendo-as ou fui tentado a fazê-las. Ninguém detém o monopólio da virtude ou do vício intelectual; todos devemos sempre tentar ser cuidadosos.

É fácil entender por que a maioria dos rabinos (Maimônides foi uma notável exceção, mas seus esforços nesse sentido não foram, no mínimo, apreciados) nutre uma antipatia tão feroz pela filosofia. Sua reação a ela é muito semelhante à reação que têm à nudez física ou à sexualidade imodesta. A reflexão racional sem restrições expõe todas as falhas e fraquezas dos dogmas e tende a destruir a fé. Em sua visão, as doutrinas podem ser submetidas a um certo grau de escrutínio; mas há limites para o respeito.

Tudo o que foi dito até agora poderia ser admitido de bom grado (em princípio, embora talvez nem sempre na prática) por pensadores totalmente seculares ou por religiosos reformistas; mas, francamente, dificilmente seria aceito, com todas as suas implicações, pela elite religiosa ortodoxa menos moderna. Isso porque as implicações são claramente de que algumas decisões rabínicas do passado podem ter sido falhas ou fracas. Isso não condiz com a veneração que lhes é devida, o que lhes confere uma espécie de infalibilidade inquestionável.

A explicação apresentada para refutar tais inferências é que os líderes religiosos do passado eram beneficiários de um *nível privilegiado de consciência* , com a capacidade de discernir percepções, conceitos e relações lógicas, inacessível por meios cognitivos comuns. Nos tempos bíblicos, isso era *hanevuah* , profecia (em vários níveis); nos tempos talmúdicos, era *ruach haqodesh* , traduzido como o espírito santo (também considerado como tendo vários graus); e posteriormente, uma acuidade intelectual mais prosaica, mas ainda assim divinamente favorecida, reservada aos puros e obtida pelo estudo profundo do Talmud, chamada *chokhmah* , sabedoria.

---

92 Um livro que gostei recentemente e recomendo, especificamente sobre o campo do estudo bíblico, é " *Falácias Exegéticas* "; escrito por um estudioso cristão, D.A. Carson, refere-se principalmente à Bíblia Cristã, mas suas observações são incisivas e de valor geral, mostrando muitos dos erros que tanto os aspirantes a defensores quanto os aspirantes a críticos das Escrituras podem cometer.

Em linhas gerais, a explicação é eficaz porque altera consideravelmente a equação. Um novo fator epistemológico é, portanto, introduzido na discussão. As críticas anteriormente consideradas eram aplicáveis sob a premissa de que o aparato cognitivo normal, perceptivo, conceitual e lógico é comum a todos os seres humanos, embora sua base de conhecimento e inteligência possam variar; e, portanto, que todos estão sujeitos às mesmas armadilhas metodológicas e devem ser avaliados em seus julgamentos por padrões uniformes. Se, agora, essa premissa for questionável, tudo é possível.

Vamos atacar e defender este ponto de vista. Em princípio, não é inconcebível (podemos citar as variações nos níveis de consciência no mundo animal); é apenas difícil de definir, delimitar e demonstrar. Qualquer pessoa pode alegar possuir uma consciência privilegiada ou sobrenatural, e de fato, adeptos de muitas religiões (não apenas o judaísmo) o fazem e já o fizeram: como um indivíduo sem alegação semelhante saberia em quem acreditar? Não existe um padrão concebível, além da verificação rigorosa de previsões explícitas; isso pode se aplicar a eventos concretos precisos, mas muitas afirmações abstratas são abrangentes e inverificáveis.

Além disso, no judaísmo (pelo menos), os destinatários de tal dispensa especial (profetas e sábios) são todos colocados num passado distante: fora do alcance de qualquer verificação presente de sua historicidade ou da historicidade, atualidade e exatidão de seus pronunciamentos, a salvo de qualquer experimento controlado. É muito fácil projetar o que se deseja no passado, reordenar eventos a posteriori conforme a conveniência, inventar lendas, encontrar em eventos subsequentes a concretização de previsões vagas e ambíguas anteriores. Afinal, quão confiáveis são as tradições orais ou mesmo escritas? As testemunhas, mesmo supondo que tenham presenciado algo, podem ter sido crédulas, supersticiosas, facilmente enganadas, por falta de métodos e conhecimento científicos.

Deixe-me esclarecer. Temos aqui uma teoria de que existem duas categorias de conhecedores: os divinamente inspirados, como Moisés (para citar um caso extremo), e o judeu comum, não inspirado (entre outros). Para um homem como Moisés, o problema epistemológico da Revelação é bastante simples: sendo um receptor presente e direto, ele só precisa ter fé de que o que ouviu/viu era de fato a palavra de Deus; e, supostamente, esse atributo da mensagem está convincentemente contido nela, como um componente inerente e indissociável. (É claro que podemos dizer que Moisés deve ter merecido esse grande dom, assim como dizemos que um homem nascido rico deve ter tido bom 'carma'.)

Mas para o judeu comum, que pode sinceramente tentar refletir sobre as coisas, as questões são honestamente muito mais complexas: sua fonte de conhecimento é indireta, apenas boatos; ele próprio não teve experiência com Deus, nem com quaisquer fenômenos que possa identificar inequivocamente como comunicações de Deus; vivendo muito tempo depois dos eventos do Sinai, ele não tem provas além de um documento (a Torá escrita) e uma tradição (a cultura oral e escrita que envolve a Torá) de que esses eventos realmente aconteceram, de que Moisés realmente existiu e, mesmo que existisse, de que a transmissão subsequente dos dados e as interpretações por inúmeras gerações de mestres foram precisas, e não distorcidas, censuradas ou amplificadas.

Ao distanciar-se radicalmente das questões, torna-se evidente a dificuldade comum à condição humana em matéria de fé religiosa. Aqueles que, com toda a humildade, têm dificuldade em acreditar em qualquer coisa podem ser perdoados, com muita compreensão e compaixão. E mesmo aqueles que precisam e desejam acreditar se deparam com escolhas muito difíceis entre cenários conflitantes e doutrinas alternativas; é difícil culpá-los se optaram pela fé "errada", e é francamente difícil acreditar que possam ser justamente condenados por isso.

Quanto àqueles que fizeram a fé "certa", seja ela qual for, certamente merecem ser louvados, pois sua tarefa epistemológica foi muito mais difícil do que a de qualquer pessoa agraciada com a inspiração.

'decisores' rabínicos (*poskim*) são efetivamente infalíveis, senão implicitamente oniscientes, e há respaldo para essa visão no próprio Talmud. Mas essa alegação não parece compatível com as divergências de opinião entre esses decisores registradas ao longo do mesmo documento e em períodos posteriores da história. Um princípio geral é enunciado, segundo o qual estas e aquelas são palavras do Deus Vivo (*elu vaelu divrei Elokim Hayim*); e que a Torá tem 'setenta facetas', todas igualmente verdadeiras, embora aparentemente contraditórias. Mas tal afirmação é mais uma expressão de fé do que uma solução prática detalhada para o problema evidente: alguns rabinos venceram o debate, outros perderam: isso é um fato.

Como avaliar as derrotas? Teria sido talvez uma falha momentânea de consciência privilegiada? Nesse caso, como é que os rabinos em questão não se deram conta dessa falha e continuaram a manter suas posições errôneas? Se não conseguiam discernir a diferença, como poderiam alegar ter consciência privilegiada? E se sabiam que suas posições eram errôneas, qual era o objetivo de mantê-las? Na verdade, a natureza *indutiva* , e não misticamente privilegiada, de seu pensamento e debate é muito evidente.

Mas a crítica pode ir além: há casos em que os erros surgem muito mais tarde. Considere, por exemplo, a afirmação midráshica de que existem dez argumentos a-fortiori no Tanakh; ou sua afirmação de que o sexo das crianças é incognoscível antes do nascimento. Por quase dois mil anos, tais afirmações foram consideradas infalíveis. Agora descobrimos que existem mais de dez argumentos a-fortiori. Argumentos presentes no Tanakh, ou a ideia de que a medicina moderna pode prever o sexo do bebê [93]. Claro, podemos sempre tentar diluir as afirmações originais para torná-las mais ou menos compatíveis com novas descobertas, de uma forma ou de outra; mas o fato é que, por vinte séculos, elas foram interpretadas literalmente por inúmeros rabinos! O que acontece, então, com a credibilidade delas?

Contudo, se adotarmos a posição "revisionista" [94]de que a questão não precisa ser "tudo ou nada", e aceitarmos, ainda que com relutância, que *algumas* afirmações talmúdicas e rabínicas (e até mesmo, em casos mais extremos, bíblicas) possam estar erradas, *onde traçamos a linha?* Se não admitirmos tudo, devemos necessariamente rejeitar tudo? Talvez baste dizer (com cautela e generosidade): admita tudo o que for recebido da tradição, até que se prove o contrário e, portanto, deva ser rejeitado. Encontramos, inclusive, exemplos dessa abordagem nas discussões rabínicas [95].

---

93 Atualmente, por meio de 'ecografia', se não me engano; mas métodos mais sofisticados estão a caminho.

94 Deve ficar claro que uso essa palavra de forma totalmente inocente, sem qualquer intenção de conotação política (com referência ao sionismo ou à história do Holocausto).

95 Um exemplo dessa mudança indutiva é dado por Mendell Lewittes, em **Principles and Development of Jewish Law **: "após citar declarações de Rashi e Tosafot, ele [Moshe Sofer, conhecido como o "Hatam Sofer", uma importante autoridade haláquica, 1762-1839] escreve: 'tudo isso foi dito apenas de acordo com o entendimento deles (do processo menstrual). No entanto, com o perdão deles, *eles não estão corretos no que dizem, pois a verdade é...* de acordo com os estudiosos e livros de cirurgia... e tenho diante de mim outros livros de médicos especialistas que não são judeus.'" (itálico meu). Esse "com o perdão deles", aliás, é um reflexo da intimidação que o oprimia, seu medo de ser rejeitado por seu pensamento livre; ainda assim, ele teve a integridade de buscar a verdade e acrescentar "mas eles não estão corretos, etc.".

Afinal, é assim que funciona a pesquisa empírico-racional: as aparências são aceitas como realidade, até que se prove o contrário. Não rejeitamos *todo o* conhecimento simplesmente porque *parte* dele se mostrou errônea após ter sido amplamente aceita. Isso seria contraditório, pois exigiria a rejeição da própria rejeição. Portanto, é axiomático que *algum* conhecimento está correto, embora esse axioma não especifique *qual* . Contudo, no caso específico do conhecimento religioso, não se pode construir um axioma epistemológico tão inequívoco.

> Nosso único apelo, ao que me parece (e muitas pessoas ao longo da história e em todas as culturas tiveram uma impressão semelhante), pode ser à insistente *intuição* de que a existência da Existência como tal, de um Mundo, das complexidades da Matéria, da Vida e da Consciência, é uma *surpresa absoluta* (às vezes misturada com alegria, às vezes com consternação), um mistério inefável e insondável, que só pode ser atenuado, a nosso contento, pela suposição de Deus, embora tal suposição em si mesma apresente uma mistificação ainda maior.
>
> E uma vez que Deus é reconhecido dessa forma, a *expectativa* por algum tipo de comunicação vinda dEle, uma explicação e uma orientação, se não individualmente, ao menos coletivamente, por quaisquer meios, parece necessária e inevitável. Pelo menos para mim; o fato de algumas pessoas não terem essa expectativa não provaria que ela é vã, pois nem todos param para refletir muito, e mesmo aqueles que o fazem podem ser influenciados por considerações pontuais. Essa expectativa e necessidade, por sua vez, abrem os seres humanos para a religião, para todos os tipos de religiões; e aqui, seus caminhos se separam em graus variados, e as questões epistemológicas se multiplicam. Alguns pensadores respondem a elas com entusiasmo, outros com ceticismo, outros com cautela.

Mesmo que alguém aparentemente resolvesse algumas das questões, o que seria alcançado? Não mais do que mais uma religião, mais uma seita. Algumas pessoas se tornariam mais religiosas ou menos religiosas, de uma forma ou de outra. Mas certamente (*contrariando* Nietzsche) a religião jamais morrerá; sempre haverá judeus e outros que defendem crenças religiosas. E da mesma forma, o espírito do pensamento independente, que é um dos aspectos da grandeza humana, certamente sobreviverá; e as pessoas continuarão a fazer perguntas e a pesquisar.

Em todo caso, nenhum dos lados pode ou deve, de forma leviana, ignorar ou descartar o(s) outro(s), ou se contentar com um tradicionalismo ou modernismo preconcebido e superficial. E é bom que o debate continue, com tolerância e respeito mútuos, porque é uma dialética valiosa para todos, que reflete a psique e o destino da humanidade.

Sabendo disso tudo, e tendo dito tudo isso, não creio que seja possível uma resolução final e completa das grandes questões, seja para um lado ou para o outro. A tarefa é impossível: quase nada pode ser comprovado ou refutado *com certeza* . É improvável que muita coisa mude no nível das questões teóricas profundas. Na prática, todos ainda precisam fazer uma escolha pessoal e arriscar em uma doutrina ou outra, seja um sistema de crenças ou um padrão de comportamento. Sim ou não, isto ou aquilo, dia após dia, gradual ou repentinamente, a escolha é inevitável. Em todo caso, no fim das contas, as escolhas são feitas mais com base em considerações existenciais do que em fundamentos teóricos.

Portanto, contentemo-nos, digo eu, com uma fé simples (constante, mas desprovida de pretensões arrogantes) e desfrutemos das (sem dúvida muito limitadas) iluminações que advêm de perguntas e investigações em busca da verdade.

3. Alterações na Lei.

A tradição judaica, que inclui a Halachá (lei estrita, o núcleo "imutável" da lei judaica), os *minhagim* (leis subculturais, que variam de comunidade para comunidade) e a Hagadá (histórias e explicações não jurídicas), procura dar espaço e acomodar todas as declarações e interpretações feitas por todos os rabinos influentes. Se um rabino se contradiz ou contradiz outro rabino igualmente importante, todas as proposições envolvidas são consideradas válidas e vistas como diferentes aspectos da tradição.

Alega-se que tudo isso é Torá. " *leMoshe miSinai* ", transmitido oralmente, se não por escrito. No entanto, essa afirmação é sutilmente equilibrada e atenuada pela história paradoxal de Moshe *Rabbenu* sendo momentaneamente transportado para a época de R. Akiba, e sentado no fundo de uma das aulas deste último, sem reconhecer ou compreender totalmente o que estava sendo ensinado, embora tudo estivesse sendo apresentado como uma transmissão fiel dos ensinamentos de Moshe.

Mas a tradição tem uma história, que pode ser rastreada até certo ponto, e essa história mostra mudanças - leis adicionadas, leis removidas, leis alteradas, novos costumes (minhagim), costumes extintos (minhagim), novos textos, novas influências, textos perdidos, textos existentes perdendo sua influência, novas interpretações, novos pontos de vista, pessoas que não se convencem mais com certas afirmações ou explicações, pessoas com novos valores e emoções que não se comovem com argumentos ou apelos do passado, e assim por diante.

Será que alguém pode honestamente afirmar que essa quase infinidade de dados já existia, ainda que apenas oralmente, no Sinai? Não é *inconcebível* , visto que: (a) meios sobrenaturais de aquisição e transmissão de dados não são descartados; (b) um povo inteiro, ou seja, uma cultura, estava envolvido; e (c) o que é possível hoje era possível naquela época (embora a "memória" coletiva atual seja majoritariamente escrita, enquanto naquela época não era). Mas, considerando os fatos históricos que conhecemos, isso não nos parece muito *provável* .

Admitindo a existência de mudanças reais na lei judaica, evidentemente algumas delas foram na direção da leniência (por exemplo, o *prosbol* ou a interrupção do sacrifício no Templo) e outras na direção do rigor (por exemplo, a abolição da poligamia masculina ou o aumento do número de orações diárias). No que diz respeito às mudanças na direção da leniência, algumas pessoas religiosas podem lamentá-las e até mesmo ansiar por mais restrições e deveres, considerando-as oportunidades para "cumprir mitzvot", ou seja, para servir a Deus. Mas, francamente, a maioria das pessoas hoje em dia prefere sentir alívio com qualquer amenização do fardo e, além disso, encara com desconfiança quaisquer mudanças na direção do rigor.

De uma perspectiva filosófica, pode-se questionar tal mudança, mesmo em um mundo em constante transformação. Seria uma alteração no preço do paraíso? Talvez algumas gerações estejam mais distantes e precisem pagar mais para chegar lá. Ou seria uma diferença de missão? Talvez algumas gerações sejam mais frágeis e, portanto, só possam ser incumbidas de uma responsabilidade relativamente menor.

Seja qual for o motivo, tal mudança não é inconcebível. Não há razão lógica para que a lei seja imutável, assim como não há razão lógica para que todas as criaturas, todos os povos ou todos os indivíduos estejam sujeitos à mesma lei. A lógica formal das proposições éticas admite todas as quantidades (geral, particular, singular) e todas as modalidades (incondicional,

condicional; constante/permanente, ocasional/temporária). Ela não estabelece nenhum padrão preestabelecido de universalidade e invariabilidade.

8. PRIMEIRAS IMPRESSÕES.

Neste capítulo, faremos algumas comparações preliminares e gerais entre algumas das formas proposicionais e processos lógicos usados na literatura bíblica, talmúdica e rabínica, e aqueles encontrados no pensamento científico moderno e secular [96].

Mas observe bem que essas reflexões iniciais foram escritas antes de se iniciar uma análise formal dos princípios hermenêuticos. Esta última análise, como veremos nos capítulos subsequentes, altera consideravelmente nossa perspectiva [97].

1. Métodos e Conteúdo.

O presente estudo relaciona-se principalmente a questões de *método* , e não a questões de conteúdo. Nosso foco não é filosófico, no sentido metafísico, nem científico, no sentido de se relacionar a ciências específicas como cosmologia, biologia ou história. Nossa abordagem é, antes, *epistemológica* , visando comparar os aspectos metodológicos da religião e da ciência, e observar semelhanças e diferenças.

A visão tradicional do desenvolvimento da lei judaica, que traçamos brevemente no capítulo introdutório, sugere que se trata principalmente de um processo *dedutivo* . As leis derivam da Torá, que foi revelada por Deus por meio de Moisés aos filhos de Israel no Sinai. Essas leis foram ou explicitamente dadas na revelação, em sua maioria por escrito, em parte oralmente, e então fielmente transmitidas; ou posteriormente inferidas de acordo com regras hermenêuticas rigorosas, pelas autoridades religiosas encarregadas dessa responsabilidade em linha direta desde Moisés.

> Não nos é dito (pelo que sei) pela tradição judaica **precisamente como o primeiro *Sefer Torá* (rolo físico da Lei) foi escrito** .[98]

---

96 Ao usarmos os termos "secular" e "científico" aqui, não estamos insinuando que tal pensamento seja, desde o início, ou inevitavelmente antirreligioso (secularista). Podemos incluir, na mesma categoria ampla, não apenas as ciências naturais e a história, mas também a filosofia em seu melhor (nem toda filosofia é bem elaborada; contudo, a maior parte da filosofia tem uma contribuição a dar, por mais inarticulada que seja), e quaisquer aspectos das humanidades que obviamente se enquadrem nessa categoria.

97 As conclusões gerais do presente ensaio são um tanto otimistas demais; porém, os detalhes em que se baseiam tais conclusões estão essencialmente corretos.

98 Veja Lewittes, p. 35. Ele cita o Rambam dizendo "... embora o método exato seja conhecido apenas pelo destinatário, Moisés". No Talmud, *Gittin* 60a, duas possibilidades são levantadas: uma, que Moisés escreveu a Torá quando lhe foi comunicada; outra, que ele a memorizou e a escreveu por completo no final de sua carreira.

> Será que Deus ditou tudo oralmente a Moisés, palavra por palavra, em voz alta ou mentalmente? Ou será que Deus mostrou visualmente o texto para Moisés copiar, seja externamente ou mentalmente? Ou será que Deus assumiu o controle direto da mão de Moisés, sem passar a mensagem por sua mente e pedir que a transcrevesse? A última hipótese parece mais provável, pelo menos em certas passagens *sobre* Moisés, como aquelas que o declaram o mais humilde dos homens. A hipótese da ditadura é sugerida por passagens bíblicas como Êxodo 17:14, "escreve isto... no livro", embora se possa questionar por que tais ordens seriam dadas em casos específicos se fossem a regra geral [99]; a exibição visual é sugerida, por exemplo, em Êxodo 25:40.
>
> Em todo caso, a Torá deve ser *inteiramente* de Deus para ser considerada autoritativa; não podemos suspeitar *que partes não especificadas* dela tenham sido escritas por humanos, seja Moisés ou qualquer outro(s), sem origem e controle divinos.
>
> Com relação à questão da escrita da Torá, é preciso distinguir entre o momento dos *eventos* e o momento da *narração* desses eventos. Ao lermos as histórias, geralmente estamos tão absortos que não refletimos sobre o fato de que provavelmente elas não foram escritas no momento em que ocorreram. Obviamente, houve situações de ação durante as quais Moisés estava ocupado demais para escrever relatos; ele deve tê-los escrito posteriormente, sob algum tipo de controle divino (de preferência, já que a memória humana é sempre seletiva). Mesmo quando lemos que Deus falou com Moisés para comunicar leis (por exemplo, Levítico 1:1), podemos nos perguntar se Moisés estava anotando isso enquanto acontecia ou se o fez posteriormente.

Uma tentativa de fundamentação epistemológica da lei judaica seria a seguinte: o que é divinamente revelado é indubitavelmente verdadeiro, porque Deus é onipotente, onisciente e santo; e o que é rigorosamente inferido a partir desses dados por homens santos e totalmente comprometidos, como os sábios judeus, também é, sem dúvida, verdadeiro. Tais leis são, portanto, imutáveis, não sujeitas a dúvidas ou revisões por autoridades religiosas posteriores ou pensadores leigos. Consideremos agora, brevemente, os pontos fortes e as fragilidades dessa fundamentação.

Primeiramente, alguns comentários em defesa do conceito de ***revelação*** . O que, em princípio, confere à verdade revelada seu caráter "apodítico", de certeza absoluta, é o fato de ela nos ser proposta por um Ser, Deus, que é o Criador de toda a realidade (incluindo valores objetivos, bem como fatos neutros) e, portanto, onisciente (tendo criado tudo o que desejou, conscientemente, sabendo exatamente o que estava fazendo e por que o fazia), e que é perfeito em moralidade (tendo-a inventado e desejado livremente) e, portanto, completamente honesto e confiável (desejando nos persuadir, não nos manipular). Certamente, esses não são argumentos, mas conceitos incluídos ou implícitos na própria revelação da Torá, a serem aceitos pela fé; contudo, sua importância reside na capacidade de se encaixarem no conceito de necessidade lógica.

Como vimos no capítulo introdutório, uma proposição é logicamente necessária se parecer verdadeira em todos os contextos de conhecimento. Há apenas duas maneiras concebíveis para que tal modalidade ocorra: ou por possuir uma contradição que seja imediatamente evidentemente autocontraditória; ou ***por ser apreendida como evidente em todos os contextos de conhecimento que possam surgir*** . O primeiro tipo de percepção está ao alcance de todos os seres humanos, embora suas faculdades cognitivas tenham limites naturais; e possibilita o alicerce sólido do conhecimento secular (ciência). O segundo tipo de percepção obviamente não está ao nosso alcance, mas seria acessível a uma consciência onipresente, como a de Deus; daí a importância da onisciência de Deus para a religião revelada. A dificuldade nessa lógica reside no

---

[99] A. Ibn Ezra sugere que esta ordem específica pode ter se referido ao Livro das Guerras do Senhor, em vez do Livro da Torá (Cohen, p. 433).

fato de que nós, humanos, não temos conhecimento prévio de Deus, exceto por meio da revelação, e, portanto, não podemos justificar logicamente a revelação sem circularidade, devendo sempre, em última instância, confiar na fé.

Quanto à segunda parte da justificativa do *status quo judaico* , ou seja, a infalibilidade implícita dos Sábios Talmúdicos e das autoridades religiosas posteriores, a justificativa apresentada é essencialmente a de que, em virtude de sua obediência inabalável à lei na prática, essas pessoas foram favorecidas por Deus com auxílio especial em sua busca pela verdade, auxílio que pouquíssimos, desde então, mereceram; portanto, nenhuma revisão de suas conclusões por ninguém jamais será possível. Refletindo sobre a maravilha miraculosa da consciência em si, e reconhecendo a existência da Providência, é fácil perceber que todo conhecimento é uma dádiva de Deus. Nessa perspectiva, quando até mesmo o conhecedor científico é um receptor passivo, a ideia de que algumas pessoas possam estar sujeitas a uma graça adicional e receber inspiração especial em sua busca pelo conhecimento religioso não parece absurda. Contudo, aqui também encontramos circularidades lógicas, e devemos considerar as afirmações feitas como expressões de fé, e não como puro raciocínio. A dificuldade reside, naturalmente, no fato de que alegações semelhantes podem ser, e de fato historicamente foram, feitas por outras pessoas, inclusive por pessoas de outras religiões.

> Em contraste com a religião, a ciência natural é primordialmente uma atividade *indutiva* . Ou seja, baseia-se fortemente em evidências empíricas, das quais deriva afirmações gerais por meio de métodos de "tentativa e erro", como generalização e particularização, e adução, formulando teorias imaginativas e testando-as — métodos nos quais o papel da dedução, embora muito importante, ainda é relativamente secundário. Diante de um mundo de aparências, que frequentemente se contradizem e mudam, o cientista [100]é simplesmente um ser humano tentando, da melhor forma possível, compreender e dar sentido às coisas. Sem ter tido acesso a nenhum plano secreto, até mesmo as ferramentas metodológicas em que os cientistas se baseiam tiveram que ser desenvolvidas indutivamente, partindo de noções intuitivas que, gradualmente, em um contexto cada vez mais amplo, demonstraram sua confiabilidade.
>
> Nessa abordagem do conhecimento, toda apelação à inspiração divina é descartada, e todos os pesquisadores, portanto, estão em pé de igualdade quanto à necessidade de fornecer evidências e argumentos convincentes para suas afirmações. Ninguém possui autoridade inabalável, por mais merecidamente respeitado que seja em seu tempo por grandes descobertas e ideias geniais [101]. Não existe vinho velho e bom, ou melhor, origem e idade são irrelevantes. Verdades mais recentes são mais confiáveis do que as mais antigas, na medida em que levam em consideração não apenas os dados nos quais as crenças precedentes se baseavam, mas também descobertas e insights mais recentes. Não estamos apegados a um passado perfeito, mas, ao contrário, o conhecimento pleno é projetado para um futuro distante, algo ao qual podemos apenas tender, mas que nunca podemos esperar alcançar completamente.
>
> Como a base de dados da experiência está em constante mudança e crescimento, e novas ideias e perspectivas são sempre concebíveis, devemos, em princípio, estar sempre prontos e dispostos a rever nossas crenças e sistemas de crenças, por mais certos que pareçam em um dado momento. Isso não implica anarquia ou trabalho isolado; há continuidade intelectual e cultural, e as mudanças são alcançadas ao longo do tempo e por meio de esforços coletivos. Ainda assim, toda proposição é, em última análise, nada mais do que uma teoria, uma hipótese de trabalho, válida apenas enquanto não for refutada por outra proposição mais informativa e consistente. Uma visão de mundo científica pode ser abandonada de uma só vez, se e assim que outra for encontrada que seja razoavelmente mais convincente e frutífera — e isso já aconteceu com frequência suficiente.

---

100 O cientista ideal, se preferir.

101 Quando apoiamos ou rejeitamos uma ideia apenas em relação à(s) pessoa(s) que a formulam, sem levar em conta sua coerência e persuasão, estamos cometendo a falácia lógica ad *hominem* . (Alguns reservam a expressão para o caso negativo, preferindo *ad verecundiam* para o caso positivo; mas, a meu ver, não há diferença essencial.)

Como veremos, o contraste acima entre os métodos da religião e da ciência, respectivamente dedutivo e indutivo, tem alguma verdade e justificativa; mas enfatiza diferenças, algumas das quais superficiais, sem dar a devida atenção a muitas semelhanças.

conteúdo são pertinentes . Uma comparação entre o conteúdo específico da Torá e da Ciência não é o nosso foco aqui; leitores interessados nesse assunto podem consultar literatura especializada [102]. Muito já foi escrito e continua sendo escrito comparando as afirmações da religião judaica com as da ciência natural. Essas comparações geralmente se referem à cosmogonia [103], à cosmografia [104], à biologia [105]ou à história [106].

De acordo com a ideologia e as informações do autor, tais estudos comparativos buscarão: ou contrastar religião e ciência, rejeitando uma ou resistindo à outra; ou reconciliar as duas, por meio de alguma reinterpretação em termos mais metafóricos de certas afirmações da religião, ou mostrando a compatibilidade essencial de afirmações religiosas específicas com as visões científicas atuais, ou demonstrando as incertezas contínuas nas posições científicas em análise.

A própria Torá contém diversas informações "factuais"; algumas dizem respeito à história da humanidade, outras à natureza e outras ainda são mais metafísicas [107]. No que diz respeito à história, podemos citar, por exemplo, a origem comum de todos os povos (a história de Adão e Eva), sua subdivisão em grupos linguísticos (a história da Torre de Babel), o tempo e as circunstâncias do Êxodo do Egito e a entrada dos Filhos de Israel na Terra Santa, e assim por diante. No que diz respeito à natureza, podemos citar, por exemplo, a idade do mundo ou dados sobre a fisiologia de certos animais ou a psicologia dos seres humanos. No que diz respeito à metafísica, podemos mencionar informações como a existência de Deus, Seus nomes, Seus atributos, poderes e atos, como Sua unidade, primazia, supremacia, Sua justiça e misericórdia, Sua autoria do universo e a intervenção providencial, aberta ou oculta, nos assuntos humanos, e assim por diante.

---

[102] Para exemplos, veja Schroeder ou Kelemen. Veja também **o Apêndice 2** para comentários adicionais.

[103] Por exemplo, comparar o relato bíblico da Criação, aparentemente em 7 dias, há 5754 anos, com o cenário do Big Bang, há 15 bilhões de anos.

[104] Por exemplo, comparar a aparente visão bíblica da Terra como o principal palco do drama universal com a evidência empírica de que nosso planeta não tem centralidade em seu próprio sistema solar, ou mesmo galáxia, sendo apenas um grão de poeira em um universo imenso. Na verdade, essa questão parece ter sido crucial na época de Galileu, mas hoje parece irrelevante, exceto talvez para aqueles apegados às noções cabalísticas de "esferas celestes" baseadas no modelo ptolomaico do universo (na verdade, centenas de anos mais antigo que Ptolomeu, sendo encontrado em Platão e Aristóteles).

[105] Por exemplo, qual é a natureza da vida: material ou espiritual? E quais são as origens, as eras e os cursos evolutivos, se houver, das espécies vivas?

[106] Por exemplo, comparar as histórias e datas apresentadas na Bíblia e na tradição subsequente com as descobertas da arqueologia e os cenários que elas sugerem.

[107] A história é, naturalmente, um aspecto da natureza, na medida em que nós, humanos, pertencemos a este mundo; contudo, o que distingue filosoficamente os processos históricos de outros processos naturais é o papel desempenhado pelo livre-arbítrio humano nos primeiros; metodologicamente, as diferenças devem-se à peculiar intimidade, singularidade e distância temporal da maioria dos fatos históricos, o que torna a maioria dos relatos sobre eles em grande parte conjecturais, enquanto os fatos naturais são geralmente mais facilmente verificáveis. A metafísica pode ser analisada de forma semelhante em relação às suas distinções das ciências naturais.

Da mesma forma, para o restante da Bíblia, o Talmud e outros escritos rabínicos. Nos debates jurídicos do Talmud, os rabinos frequentemente fazem afirmações factuais, que podem ser históricas ou naturais, bem como metafísicas, para justificar suas posições. Por exemplo, em *Yom Tov* 2b, Rabbah afirma que um ovo está sempre "totalmente desenvolvido" um dia antes de ser posto; para ele, isso é óbvio, pois é um pré-requisito lógico da lei que ele defende [108]. Na prática, as leis transmitidas por uma tradição podem ser suficientemente precisas para que se possa inferir delas até mesmo fatos físicos ou biológicos evidentes [109].

> Cabe observar, de passagem, que grande parte da visão de mundo da religião judaica, tanto "natural" quanto "sobrenatural", se baseia nesse modo de pensamento: a projeção de atributos do mundo a partir de leis (ou mesmo, eventualmente, de meras tradições). Estas últimas servem efetivamente como "dados empíricos" a partir dos quais uma visão de mundo é cumulativamente desenvolvida; elas constituem pontos de partida e limites para teorias não jurídicas. Mas tais teorias devem ser consideradas especulativas, na medida em que ignoram ou contradizem os dados da cognição natural.

Ora, em caso de divergências entre religião e ciência com relação a fatos naturais ou históricos, deparamo-nos, naturalmente, com um problema que, de uma forma ou de outra, deverá ser resolvido se quisermos ter um corpo de conhecimento consistente. Seria desonesto ignorar tais discrepâncias; por outro lado, seria ingenuidade esperar resolvê-las todas de forma convincente ou fazer julgamentos excessivamente severos quando isso não for possível. Devemos deixar espaço para a dúvida e até mesmo para o mistério [110]. No que diz respeito a fatos metafísicos, como a suprema soberania de Deus, estes são, em grande medida, inacessíveis à avaliação empírica comum; só podemos especular a respeito deles, a menos que tenhamos sido agraciados com estados especiais de consciência ou revelação divina.

Em todo caso, a visão tradicional é que a Torá, como o próprio nome atesta, é essencialmente um documento legal. Os dados factuais nela contidos, referentes à história ou à natureza, são incidentais, fornecendo um contexto para a compreensão da lei. Quanto às informações sobre Deus, elas fornecem uma justificativa e uma fundamentação para a lei, sugerindo a existência de uma "ordem moral" no universo. Mas a mensagem essencial é a lei. Assim, o conteúdo de um documento religioso como esse é primordialmente ***normativo*** , e não descritivo. Seu papel é prescrever ou proibir, permitir ou isentar, ou deixar à escolha individual, atos específicos do comportamento humano [111]. Dentro dessa perspectiva, pode importar pouco qual seja a data da Criação, ou se os humanos evoluíram de animais, e as passagens bíblicas relacionadas a tais assuntos não precisam ser interpretadas literalmente [112].

---

108 Ou seja, a proibição de comer um ovo posto em um dia santo.

109 No exemplo aqui apresentado, o conceito de desenvolvimento completo de um ovo é suficientemente vago e ambíguo para ser inverificável. Um exemplo melhor deveria ser encontrado.

110 Em todo caso, como já indicado, tais harmonizações não estão dentro do escopo do presente trabalho.

111 Note-se que as leis da Torá são consideradas pelo judaísmo como obrigatórias para seus súditos, enquanto o conceito de "normas" é geralmente entendido de forma mais ampla, incluindo a suave orientação da sabedoria.

112 A dificuldade surge devido ao raciocínio de que, se a Bíblia não for inteiramente literal, não pode ser considerada estritamente verdadeira e, portanto, pode-se duvidar de sua origem divina. No entanto, também é concebível que Deus tenha desejado que descobríssemos certas questões menos relevantes ou urgentes por nós mesmos, ao longo do tempo, por meios naturais (ciência) — e considerou suficiente que tivéssemos, até então, relatos superficiais e facilmente compreensíveis de coisas, imagens e ideias destinadas a inspirar em vez de informar.

> Em contraste, o conteúdo da ciência é predominantemente ***descritivo*** ; tende a evitar deliberadamente questões normativas. Seu objetivo é "chegar aos fatos" — fornecer à humanidade uma base de dados neutra, permitindo-nos fazer escolhas informadas e fornecendo-nos ferramentas intelectuais e materiais para realizá-las de forma eficaz. Os juízos de valor são considerados um problema à parte, assunto da filosofia ética ou da religião. A ambição da ciência é apenas conhecer como as coisas "são" (ou, pelo menos, como nos parecem ser), o que inclui certas formas de explicação (nossas respostas para "por que" as coisas são como são são, em si mesmas, descrições adicionais, com referência a abstrações mais amplas ou profundas, ou a fatores causais ainda mais distantes). Com relação a como as coisas "deveriam ser", a ciência se mantém modestamente em silêncio [113].
>
> Além disso, os fundadores da ciência moderna optaram deliberadamente por ignorar as questões metafísicas. A ideia de Deus foi, por assim dizer, colocada entre parênteses. Havia razões políticas para isso: a Igreja, há algumas centenas de anos, tinha o poder de perseguir aqueles com ideias que considerava ameaçadoras e frequentemente usava esse poder. Os interesses dos cientistas eram, em todo caso, seculares e materiais; eles não se importavam em deixar as questões religiosas e espirituais para os "especialistas". Mas também perceberam que tais questões eram, em última análise, insolúveis, e não queriam se prender a elas, preferindo seguir em frente e lidar com fenômenos mais acessíveis à comprovação empírica e ao escrutínio racional.
>
> Essa fragmentação da busca pelo conhecimento não refletia necessariamente uma atitude negativa em relação à religião, mas representava uma estratégia legítima. A ideia de Deus não deveria ser permanentemente ignorada ou rejeitada, mas simplesmente colocada em suspenso. Frequentemente, os problemas difíceis que encontramos são deixados de lado, e nos concentramos nos mais fáceis, esperançosamente pelo menos temporariamente, aguardando novas descobertas e coletando mais dados nesse ínterim. À medida que as conquistas da ciência aumentavam, os eclesiásticos gradualmente passaram a aceitar, ainda que relutantemente, a redução de seu domínio. Na prática, a divisão do trabalho nem sempre foi mantida — por nenhum dos lados. Muitos crentes em Deus e na Bíblia continuam a ter opiniões divergentes sobre a natureza e a história [114], e alguns cientistas ocasionalmente afirmam que suas teorias ou descobertas têm implicações metafísicas ou normativas [115].

Do ponto de vista lógico, o estabelecimento de normas sempre foi um problema difícil de resolver. É claro que houve tentativas de derivar proposições éticas de fatos emocionais, psicológicos ou sociológicos, mas invariavelmente uma análise minuciosa revela o elemento de arbitrariedade envolvido, a subjetividade e o viés cultural subjacentes às normas sugeridas.

---

113 É claro que os dados normativos, que são a principal preocupação da religião, são, em última análise, tão "factuais" e "descritivos", em sentidos ampliados desses termos, quanto os dados neutros que interessam à ciência. Se existem valores objetivos, decretados pelo Criador, eles estão efetivamente "inscritos na natureza", tanto quanto outros fenômenos. Seu estatuto ontológico é o mesmo, embora difiram constitucionalmente. Contudo, seu estatuto epistemológico pode ser diferente: enquanto a informação neutra é conhecida por meio de seu aparecimento gradual diante de nossos sentidos perceptivos e compreensão conceitual, o judaísmo sugere que Deus escolheu nos transmitir a informação normativa (principalmente, senão exclusivamente) por meio de proclamação especial.

114 A crença ou descrença em Deus não deveria afetar a descrição da aparência do mundo natural, visto que sempre se pode afirmar que, seja qual for a aparência do mundo, é bem possível que essa tenha sido a forma como Ele o criou. Conflitos entre religião e ciência surgem apenas em relação a textos religiosos ou tradições orais; e mesmo assim, a flexibilidade e a inteligência de quem observa são fatores determinantes.

115 Por exemplo, as especulações sobre a Criação feitas pelos defensores da teoria do Big Bang, ou os conselhos dados por psicólogos aos seus pacientes. Mas não devemos esquecer que os cientistas também são pessoas; e, como todas as pessoas, precisam de respostas para certas perguntas agora mesmo, para poderem conduzir suas vidas. As pessoas podem, mesmo sem religião, ter opiniões sobre o que é certo ou errado, e ideias corretas ou incorretas sobre como justificar essas opiniões. Muitas vezes, as crenças morais seculares têm origem histórica na religião, mas, depois de estarem profundamente enraizadas em uma pessoa ou cultura, tornam-se independentes da religião.

Muitas pessoas, incluindo muitos filósofos competentes, concluem que normas objetivas são impossíveis. A religião judaica sugere que, no domínio normativo, as faculdades cognitivas humanas são inadequadas porque as respostas às nossas perguntas não estão inscritas e manifestas na natureza: é necessário um impulso externo, uma mensagem crível de Deus, para resolver as questões e nos fornecer padrões. Deus, ao que parece, desejou reservar o acesso a esse domínio e transmitir-nos orientação moral por meio das palavras da Torá.

2. *Davqa* ou *Lav-davqa* ?

Nesta seção, demonstraremos, por meio de uma peculiaridade técnica da lógica talmúdica, que, em contraste com outros tipos de discurso, ela é inerentemente orientada para a dedução. Contudo, também começaremos a desvendar, com referência às exceções a essa mesma peculiaridade, as fortes correntes indutivas subjacentes aos processos de pensamento talmúdico.

Ao comparar as afirmações lógicas nos discursos talmúdicos e rabínicos com a lógica aparente no pensamento e na discussão científica e comum, uma distinção prática imediatamente perceptível é ***a diferente interpretação que cada um dá a determinadas proposições*** . Isso se refere a frases introduzidas pelo quantificador "alguns", como em "alguns cisnes são brancos".

Normalmente, **no discurso cotidiano ou na ciência** , entendemos a expressão "alguns" como significando "pelo menos alguns" — ela é *indefinida* quanto à quantidade exata. Essa afirmação *permanece em aberto para nos dar tempo para uma investigação mais aprofundada* , que determinará se podemos assumir, para o assunto em questão, que o universal "todos" é aplicável ou se devemos afirmar que o contingente "apenas alguns" (significando "alguns, mas não todos", ou "alguns sim e alguns não") é o caso. Essas últimas quantidades são *relativamente mais definido* (em relação à proporção, embora não ao número) . Em contraste, **em discussões talmúdicas e afins** , a palavra "alguns" geralmente tem um valor *prima facie* de "apenas alguns", o que exclui a opção "todos". Somente após muito debate é que *, às vezes, em raros casos* , conclui-se que o "alguns" inicial foi intencionado como um particular indefinido, que admite interpretação como "todos".

Afirmações particulares consideradas contingentes são ditas ***davqa*** particular; enquanto afirmações particulares indefinidas, que permitem uma interpretação universal, bem como contingente, são ditas ***lav davqa*** . *Davqa* é aramaico [116]e significa 'assim', ou 'precisamente assim', ou 'exclusivamente assim'; *lav* significa 'não'. Essas expressões não se limitam, obviamente, ao quantificador "alguns", mas podem ser aplicadas a qualquer quantidade passível de interpretação variada; por exemplo, "10" significa exatamente dez, ou dez ou mais, ou até dez, ou cerca de dez?

Ora, essa diferença de abordagem tem uma razão profunda e interessante; não é acidental nem meramente convencional. Quando, digamos, um Amora (um rabino na Guemará) se depara com uma declaração específica de um Taná (um rabino da Mishná), ou na própria Torá, é natural que ele a interprete, pelo menos inicialmente, como sendo *davqa* “alguns”, isto é, “alguns, mas não todos”. *Pois é uma declaração feita por um ser inteligente* (um Taná, no caso da Mishná, ou Deus, no caso da Torá). Então ele (o Amora) pode argumentar: “ *Ora,* se o autor quisesse dizer

---

[116] Relacionado à raiz hebraica de 2 letras *DQ* , que conota pequenez, como em *daq* , pó fino (Isaías, 40:15), *daqah* , um minuto no tempo, e *bediuq* , exatamente.

'todos', ele o teria dito!". Assim, pode-se razoavelmente presumir que a declaração significa apenas o que diz – isto é, apenas "alguns", ou "somente alguns".

Na lógica talmúdica, então, "alguns X são Y" (**I**) implica *e é implicado por* "alguns X não são Y" (**O**), porque ambos significam nada menos que **IO** ; ou seja, não há aqui nenhum **I** ou **O** além de **IO** . Essa regra [117]***dedutiva*** se aplica na grande maioria dos casos, como a posição inicial (***lekhatechila***). Ocorre, com relativa pouca frequência, que, após uma análise minuciosa da situação, tal suposição *inicial* se mostre insustentável, pois leva a contradições internas ou divergências agudas entre diferentes rabinos. Nesse caso, o particular, que foi inicialmente considerado como *davqa* , é ***rebaixado*** (como último recurso) para o status de *lav davqa* (tornando-o compatível com uma proposição geral correspondente, caso em que **I** e **O** são subcontrários). Aqui, o particular indefinido é o resultado de um processo ***indutivo*** , uma tentativa de reconciliar teses conflitantes, de resolver uma dificuldade. No entanto, esse status não se mantém por muito tempo, já que o objetivo principal do processo é chegar à conclusão geral correspondente![118]

O exposto acima explica por que a lógica talmúdica é considerada essencialmente dedutiva. O Talmud se baseia em uma série de proposições *preestabelecidas* (escritas ou orais) consideradas de origem divina. Nessa situação, uma proposição de forma indefinida **I** ou **O** é meramente uma expressão abreviada do composto definido **IO** , pois esse é o resultado indutivo esperado em, digamos (e isso é um palpite), 95% dos casos a serem tratados. Os dados brutos nos quais esse conhecimento se baseia já estão verbalizados; os processos epistemológicos utilizados são direcionados à ***interpretação*** desses dados brutos verbais (expressando-os, em outras palavras, extraindo inferências a partir deles), por meio de sua ***integração interna e externa*** (isto é, verificando as consistências mútuas das partes da revelação e sua coerência com o contexto mais amplo do conhecimento empírico-racional, incluindo fatores linguísticos).

---

[117] Essa forma de inferência, bastante comum no discurso talmúdico, poderia ser chamada, em inglês, de "inferência por negação"; em latim, seu nome é, se não me engano, *a-contrario* .

[118] Devemos interpretar de maneira semelhante afirmações como as seguintes, de Guggenheimer (pp. 179, 193):

> A lógica interna da Lei (...) é definitivamente hostil às modalidades... O Talmud evita todas as tentativas de lógica modal. Em vez disso, temos um conjunto de regras, conhecidas como **rob** (maioria) e **hazaka** (status quo ante), que servem para transformar probabilidades reais em certezas judiciais. O resultado dessa transformação pode ser usado em um universo de discurso no qual as modalidades não têm lugar.

Embora seja verdade que as afirmações *de lav davqa* no Talmud permaneçam indefinidas apenas o tempo necessário para encontrar um final *davqa para sua discussão, é totalmente falso afirmar que não há modalidade no Talmud. O próprio fato de haver distinção entre posições lekhatechila* e *bedieved* já é prova suficiente de que modalidades lógicas estão envolvidas. O reconhecimento de que alguns argumentos são fortes (dedutivos) e outros relativamente fracos (indutivos) é uma prova adicional. De qualquer forma, as "transformações" mencionadas na citação acima seriam suficientes: antes de uma decisão ser tomada, ela deve ter sido momentaneamente incerta, ou então não estaria aberta ao debate. Quanto às modalidades naturais, temporais, extensionais e, especialmente, éticas, o Talmud seria incapaz de descrever diferentes situações e condições sem utilizá-las, nem de emitir decisões legais. Poderíamos facilmente ter desculpado Guggenheimer com referência à lacuna generalizada no conhecimento sobre lógica modal, que ele mesmo admite, dizendo: "a lógica modal ainda hoje carece de uma formulação satisfatória". mas sua negação da modalidade é extrema demais, mesmo nesse contexto.

> Em contraste, no pensamento comum ou científico, não existem verdades *verbais absolutas* , exceto aquelas que incidem sobre os indivíduos vindas do resto da sociedade [119]. O conhecimento verbal é, em última análise, construído a partir da experiência, através da classificação de grupos de fenômenos semelhantes e distintos (sejam eles sensoriais ou mentais, concretos ou abstratos). Nesse contexto, praticamente não existem absolutos que possam servir como princípios fundamentais a partir dos quais o restante do conhecimento possa ser derivado; além de um número muito pequeno de axiomas logicamente autoevidentes (cuja negação seria paradoxal, ou seja, autocontraditória), temos que desenvolver o conhecimento de forma muito tentativa e gradual. Aqui, as formas particulares indefinidas **I** e **O** são imprescindíveis para um discurso eficiente, como pontos de passagem e degraus para um conhecimento mais completo, conforme já explicado.

Contudo, nossa observação acima não significa que exista um abismo epistemológico intransponível entre as duas "lógicas", a do Talmud e a do senso comum. Deve ficar claro, a partir do exposto, que os dois sistemas utilizam, em linhas gerais, a mesma lógica [120]; apenas *seus dados iniciais diferem no formato* . Ou seja, se ambos se deparassem com dados formatados da mesma maneira, seu modo de desenvolvimento seria idêntico; porém, um depende amplamente de dados verbais, enquanto o outro se limita a dados não verbais. É verdade que *seus dados iniciais também diferem em sua origem* , sendo revelados divinamente (a algumas pessoas) em um caso e naturalmente aparentes (a todos) no outro; mas essa questão afeta a credibilidade dos dados iniciais, e não os processos mentais subsequentes relacionados à assimilação da informação.

Em todo caso, observe que os dois corpos de conhecimento não são mutuamente exclusivos. Para começar, o conhecimento religioso nunca é totalmente independente de dados seculares; uma religião pode explicar o mundo material como uma grande ilusão, mas não pode ignorá-lo completamente — a linguagem usada pela religião só é compreendida porque é redutível à experiência comum. E como a religião (certamente a religião judaica) admite dados seculares, ela também reconhece o método indutivo que assimila tais dados. Além disso, como veremos, o método pelo qual a religião (pelo menos a judaica) assimila seus próprios dados peculiares é muito semelhante ao método secular.

> O conhecimento secular sem dados religiosos pode parecer concebível, mas apenas se ignorarmos diversas questões prementes — em última análise, a religião é inevitável, exceto pelo silêncio, pois mesmo respostas negativas a tais questões podem ser consideradas, à sua maneira, como efetivamente "religiosas" [121]. No que diz respeito à metodologia, as ciências seculares certamente utilizam, em certa medida, técnicas encontradas nos estudos religiosos, como a análise textual, visto que as ciências geram textos para comunicar seus resultados, e esses textos, enquanto escritos ou lidos, estão sujeitos à análise. A análise textual também é utilizada em contextos seculares em relação a documentos históricos (documentos literários ou jurídicos, incluindo a própria Bíblia). Portanto, os cientistas não podem objetar à hermenêutica em si (embora possam olhar com desconfiança para técnicas interpretativas específicas).

---

119 Aqui, ao discutirmos a construção da linguagem e do conhecimento a partir do zero, devemos nos referir à humanidade como um todo desde sua origem; evidentemente, os indivíduos hoje recebem grande parte do seu conhecimento já verbalizado da sociedade que os cerca.

120 Esta afirmação, e outras semelhantes em outras partes deste capítulo, terão de ser consideravelmente revistas mais adiante no livro, após a análise formal da hermenêutica rabínica. Pois descobriremos, posteriormente, processos de pensamento talmúdicos que só podem ser chamados de 'lógicos' ou 'indutivos' com muita generosidade — mas que merecem, antes, os rótulos de 'pseudológicos' e 'arbitrários'.

121 Nesse sentido, o ateísmo também é uma religião, que opta por uma resposta negativa à questão da existência de Deus.

Vimos que a lógica talmúdica, sendo mais dedutiva do que indutiva, tem preferência pela interpretação *davqa* de proposições particulares. No entanto, mostraremos agora que *a lógica formal não pode, em última análise, evitar o recurso ao lav-davqa. particularidades, e assim demonstram que a lógica talmúdica deve, pelo menos implicitamente, reconhecê-las.* As situações implícitas nas formas **I** e **O** , de ignorância parcial ou conhecimento deficiente, surgem repetidamente no curso de todo o pensamento humano — não apenas em processos indutivos de coleta e avaliação de dados empíricos, mas também *em processos puramente dedutivos* . Particularidades indefinidas são, portanto, indispensáveis se quisermos ser articulados.

Na verdade, poderíamos construir uma lógica formal com um arsenal proposicional desprovido de particulares indefinidos, simplesmente expressando explicitamente nossa posição nesses casos pela disjunção de formas definidas (geral e contingente). Em vez de **I** , diríamos sempre "ou **A** ou **IO** "; e em vez de **O** , "ou **E** ou **IO** ". Mas isso seria artificial. Por que privar nosso pensamento de ferramentas valiosas e não aceitar como dado o que a linguagem comum nos oferece? A linguagem comum certamente satisfaz as necessidades de nossas faculdades cognitivas. Um certo grau de concisão linguística é necessário para raciocinar com clareza; caso contrário, a linguagem pode se tornar uma fonte de confusão. As formas **I** e **O** tornam essa simplificação possível (embora tê-las aumente ligeiramente o tamanho do nosso arsenal proposicional).

Para demonstrar que os talmudistas precisam de particularidades indefinidas tanto quanto qualquer outra pessoa, para raciocinar com clareza além do estágio *ab initio* , não precisamos nos aprofundar em uma listagem e análise sistemática e exaustiva de processos lógicos. Basta considerarmos alguns *argumentos cujas conclusões são quantitativamente mais indefinidas do que suas premissas* . Em termos de instrução, podemos ilustrar o que queremos dizer com referência a certas conversões:

(**A)** Todos os X são Y, é conversível em (**I**) Alguns Y são X.

(**IO**) Alguns X são Y e alguns X não são Y, converte-se em (**I**) Alguns Y são X.

Quer partamos de uma proposição geral afirmativa ou contingente, por conversão só podemos chegar a um particular indefinido; de modo que, na verdade, apenas o elemento **I** nessas formas é conversível [122]. Em contraste, no lado negativo, uma proposição **O é inconversível, e apenas a forma E** pode ser convertida (mas completamente, para um **E**) [123]. Assim, dado **A,** ou dado **IO** , a inferência por conversão só produzirá uma conclusão de quantidade menos definida, ou seja, um **I.** Poderíamos, é claro, reformular a conclusão como "ou todos os Y são X, ou alguns Y são X e alguns Y não são X", mas sua correção poderia parecer menos evidente à primeira vista. Outras eduções apresentam resultados semelhantes, embora em casos diferentes [124].

Com relação ao raciocínio silogístico, as conclusões particulares são quase sempre indefinidas. Somente na terceira figura (ao combinar os modos válidos **3/IAI** e **3/OAO** , que

---

[122] "Alguns X são Y" e "Alguns Y são X" significam "algumas coisas são tanto X quanto Y", sendo que, nessa forma, a ordem dos termos é irrelevante.

[123] A conversão de **E** é redutível à de **I** , por absurdo; ou pode ser entendida independentemente, de maneira semelhante.

[124] Por exemplo, na contraposição, são as formas **E** e **I** que inibem o processo, uma vez que "Todos os X são Y" (**A**) pode ser contraposto a "Todos os não-Y são não-X", e "Alguns X não são Y" (**O**) a "Alguns não-Y não são não-X".

possuem a mesma premissa menor) é possível construir um argumento com uma premissa (maior) contingente, que produz uma conclusão contingente e, portanto, igualmente definida. Obtemos o seguinte "silogismo duplo":

Alguns Y são Z e alguns Y não são Z (**IO**);
e todos os Y são X (**A**);
portanto, alguns X são Z e alguns X não são Z (**IO**).

Em todos os outros casos, mesmo que partamos de uma proposição contingente como uma de nossas premissas, a conclusão em si só pode ser um particular indefinido. Pois, na primeira e na terceira figuras, os modos válidos **AII** e **EIO** não podem ser combinados, uma vez que suas premissas maiores são contrárias, e não há modos válidos com uma premissa menor negativa; e, na segunda figura, apenas conclusões negativas podem ser extraídas (ver **AOO** e **EIO**). Isso demonstra que qualquer pessoa que raciocine silogisticamente a partir de premissas contingentes, *mais cedo ou mais tarde, encontrará conclusões particulares indefinidas* .

Assim, a lógica dedutiva requer uma linguagem com particularidades *lav davqa* , tão certamente quanto a lógica indutiva. Isso confirma, aliás, que a lógica do tipo aristotélico é de fato genérica, sendo aplicável tanto à visão de mundo do Talmud (com sua preponderância de dedução) quanto à de pessoas preocupadas com o conhecimento de fenômenos não-reveladores (que se baseiam mais na indução).

A leitura de proposições *particulares (indefinidas)* como contingentes é o paradigma da interpretação *de davqa* ; um movimento de pensamento semelhante é usado em relação a proposições *gerais* , como explicaremos a seguir. Quando lemos uma proposição particular 'Alguns X são Y' como *davqa* , estamos produzindo novas informações, porque estamos supondo que 'Alguns (outros) X não são Y'. Esta última proposição diz respeito a instâncias de X *diferentes* daquelas subsumidas pela primeira; e atribui a elas o predicado *oposto* (isto é, não Y, em vez de Y).

> Por essa razão, a proposição supostamente derivada é às vezes, em latim, chamada de ***a-contrario*** da original. Hesito, porém, em usar essa expressão com muita liberdade, pois ela pode ser mal interpretada. É importante notar que a proposição original e a derivada dela por uma leitura *davqa* não são contrárias; elas são compatíveis, visto que podem ser e são conjuntas. Assim, *a-contrario* não significa "ao contrário", mas atribui, ao restante de uma classe de sujeito, a negação de um predicado.[125]

Assim, a essência da interpretação *davqa* é *limitar* uma afirmação por meio de uma *exclusão* . No caso de particulares, o movimento do pensamento vai de "Alguns X são Y" para "Apenas alguns X são Y" (ou, obviamente, de "Alguns X não são Y" para "Apenas alguns X não são Y"). Da mesma forma, no caso de generalidades, a leitura *davqa* de "Todos os X são Y" é a exclusiva "Apenas os X são Y", implicando "Todo não-X não é Y" — isto é, "Nenhum não-X é Y" [126](ou, similarmente, a leitura *davqa* de "Nenhum X é Y" é "Todos os não-X são Y").

---

[125] Note, porém, que *a-contrario* não é realmente um 'argumento' (embora usado em argumentos); é meramente uma 'leitura', já que o resultado não é formalmente inferível a partir do dado.

[126] Normalmente é esse o caso, embora se deva notar que *'davqa all* X are Y' muitas vezes significa: *literalmente todos* (e não apenas a maioria) X são Y. O que é negado, nesse caso, é a possível suposição

Note bem que, por mera *dedução* , só podemos inferir de 'Todos os X são Y' que 'Alguns não-X não são Y' (o processo é chamado de inversão e é validado neste caso por contraposição e, em seguida, conversão [127]); para chegar à inferência 'Todos os não-X não são Y', devemos *generalizar* a inversa. Do ponto de vista da lógica ordinária, portanto, a leitura *davqa* de uma proposição geral envolve um fator indutivo. Assim como no caso dos particulares, novas informações são produzidas, o mesmo ocorre no caso dos gerais.[128]

O paralelismo das interpretações *davqa* de proposições gerais e particulares pode ser melhor elucidado da seguinte forma. Considere um sujeito S (para espécie), que está subsumido sob um sujeito maior G (para gênero); e seja P um predicado. A proposição geral 'Todos os S são P' implica a particular 'Alguns G (a saber, aqueles S) são P', e a implicação *davqa da primeira* , 'Todos os não-S são não-P', é paralela à segunda, 'Alguns G (a saber, aqueles que não são S) não são P'.

Interpretações semelhantes podem ser feitas em relação às proposições condicionais (normais). Por exemplo, quando 'se P, então Q' é entendido como *davqa* , implica 'se não P, então não Q'; embora *lav davqa* , implica (normalmente) apenas 'se não P, não-então Q'.

3. *Kushya* e *Terutz* .

Ao comparar as metodologias do Talmud (e investigações afins) e da ciência (e do discurso cotidiano), até agora, enfatizamos certas diferenças gerais. Observamos, em primeiro lugar, suas diferentes bases de dados. E, em segundo lugar, apresentamos a religião como um sistema predominantemente dedutivo e a ciência secular como um sistema essencialmente indutivo, indicando algumas das razões para esse contraste. Mas precisamos agora considerar certas semelhanças entre essas disciplinas, para obter uma avaliação mais equilibrada, pois uma análise mais aprofundada deixa claro que elas convergem em muitos aspectos.

Com relação aos dados brutos, embora em teoria nossa religião seja baseada em experiências místicas (principalmente a Revelação no Sinai, que foi em parte coletiva, embora em grande medida privilégio dos profetas, especialmente Moisés, aos quais devemos acrescentar eventos posteriores, como as profecias de Isaías, por exemplo), que incluíam componentes verbais e não verbais, na prática, hoje, restam apenas os componentes verbais, de modo que nossa religião depende de dados sensoriais muito comuns, ou seja, *palavras lidas em livros ou ouvidas da boca de outros* , bem como algumas intuições pessoais, e algumas imaginações e emoções.

Em termos de lógica, embora a postura inicial da lei judaica seja teoricamente dedutiva, se prestarmos atenção à forma como essa lei é efetivamente *desenvolvida* nos textos talmúdicos e rabínicos, e à maneira como é *ensinada e estudada* na prática, veremos que ela é *manifestamente indutiva* . O Talmud se desenvolve em grande parte **dialeticamente** , ao desvendar uma ***kushya*** (literalmente, uma dificuldade – um problema lógico) em meio aos textos recebidos e dados

---

de que o quantificador 'todos' está sendo usado em um sentido hiperbólico, ou seja, quando o que realmente se quer dizer com ele é ' *virtualmente todos* ' ou 'quase todos (mas não exatamente todos)'.

127 A inversão de "Nenhum X é Y" seria feita por conversão e, em seguida, por contraposição.

128 Note que podem estar envolvidas mudanças de modalidade. Por exemplo, a leitura rabínica de Levítico 7:19, que diz que os ritualmente impuros podem *comer* ofertas sagradas, é que os ritualmente impuros estão *proibidos* de comer ofertas sagradas (ver Scherman, p. 51).

relacionados, e ao buscar e geralmente encontrar um ***terutz*** (uma solução) para ela. Essa é também a maneira como o Talmud é ensinado e estudado, refazendo os passos do debate original.

A *kushya* em questão pode ser uma contradição direta ou uma tensão menos óbvia entre duas ou mais afirmações. Duas ou mais proposições podem estar em estado de *tensão* — de possível incompatibilidade — se houver qualificações lógicas ou naturais concebíveis sob as quais elas seriam contraditórias, ou se houver interpretações concebíveis de seus termos que resultariam em uma antinomia insustentável. Além disso, a dificuldade pode não ser um conflito entre afirmações explícitas, mas estar relacionada a fatores implícitos, como um silêncio desconcertante sobre algum tópico ou um comentário surpreendentemente supérfluo. Contudo, uma vez que a fonte tácita do desconforto seja trazida à tona, a dificuldade é verbalizada e pode ser resolvida.[129]

Proposições conflitantes podem provir da mesma fonte ou de fontes diferentes. As fontes relevantes são, como vimos, a Torá escrita, o Nakh, a Mishná e documentos correlatos (como Baraitot), os Talmud de Jerusalém e da Babilônia e documentos correlatos (como Midrashim posteriores), tradições orais transmitidas por rabinos renomados e, posteriormente, várias responsa rabínicas e códigos de leis [130]. Assim, por exemplo, uma Mishná pode parecer entrar em conflito com alguma sentença da Torá; ou dois Talmud, mesmo dois do mesmo autor, podem aparentemente entrar em conflito; e assim por diante (em todas as combinações). Em casos raros, a dificuldade pode ser um aparente conflito entre o ensinamento de algum rabino e algum ensinamento científico (como agronomia ou medicina).

O papel do *terutz* é reconciliar tais diferenças, reais ou imaginárias. Isso pode ser alcançado de várias maneiras. Às vezes, os rabinos admitem não saber como resolver um problema e deixam a questão em aberto (***teku***) "para o profeta Elias" lidar com ela quando retornar. Enquanto isso, podem usar sua prerrogativa de arbitrar e simplesmente rejeitar, por meio de votação majoritária [131], uma das teses conflitantes, que é assim reclassificada como "uma tradição teórica sem apelo prático" [132]. Mas ***, de preferência, o conflito é dissolvido mostrando***

---

[129] a palavra *kushya* possuía um sentido mais específico, referindo-se especialmente a diferenças textuais. Contudo, atualmente, no estudo do Talmud, o termo é utilizado de forma mais ampla, assim como a palavra portuguesa "dificuldade". É nesse sentido que o utilizaremos aqui. Observe que frequentemente há um elemento subjetivo envolvido: trata-se de *alguém* que fica perplexo com o silêncio ou surpreso com a repetição, etc. Nesse caso, é necessário compreender os motivos e as razões por trás das expectativas lógicas ou de outra natureza dessa pessoa, que podem não ser compartilhadas por outras pessoas.

[130] *As responsa* são respostas escritas a perguntas feitas a rabinos renomados sobre a Halachá; essa forma de esclarecer e explicar a lei desempenha um papel importante na vida judaica desde os tempos geônicos. Os códigos, como *o Mishneh Torá de Maimônides e o Shulchan Aruch* de Rabi Joseph Caro , foram desenvolvimentos posteriores, mas hoje são, sem dúvida, de grande autoridade em qualquer tomada de decisão legal.

[131] No que diz respeito ao princípio fundamental de que a opinião da maioria é Halachá, sua justificativa epistemológica obviamente não pode ser a de que a verdade se torna conhecida por meio de um voto majoritário. Em vez disso, podemos nos referir a uma impressão compartilhada da verdade, ou a uma memória coletiva de uma verdade previamente conhecida, mas já não tão certa, casos em que o voto majoritário estabelece uma espécie de probabilidade indutiva. Uma justificativa ainda melhor a ser oferecida é ontológica: por meio de um poder concedido pela autoridade Divina, uma lei potencial torna-se atual pela arbitragem da maioria.

[132] A motivação epistemológica desse conceito é bastante óbvia: incapacitar haláquicamente a tese rejeitada, sem deslegitimar a autoridade de seu proponente, ou seja, sem pôr em dúvida sua infalibilidade em outros contextos. Ontologicamente, o conceito parece implicar um reservatório transcendental de leis anteriormente potenciais que não podem mais ser atualizadas. Essa ideia seria consistente com a

que as proposições envolvidas dizem respeito a pressupostos distintos, ou se referem a casos diferentes, ou são aplicáveis a circunstâncias ou épocas diferentes, ou significam coisas diferentes . À primeira vista, o conflito parece insuperável, mas após uma análise verbal ou conceitual cuidadosa, as proposições mostram-se mais harmoniosas do que se pensava anteriormente.

> Essas resoluções de paradoxos costumam ser, após um longo debate, decepcionantemente anticlimáticas: uma afirmação que parecia geral a princípio, revela-se de aplicabilidade mais limitada; ou uma afirmação feita inicialmente de forma incondicional, é finalmente interpretada como condicional; ou algumas palavras aparentemente idênticas acabam tendo sentidos dissonantes em contextos diferentes. Questiona-se por que as pessoas envolvidas não se deram ao trabalho de se expressar de forma clara e inequívoca desde o início, se o que queriam dizer era o mesmo que se presume que queriam dizer posteriormente. Em alguns casos, somos tentados a suspeitar de uma reconciliação forçada *a posteriori* ! Para um recém-chegado ou um observador externo antipático, o processo pode, por vezes, parecer francamente desonesto, uma isca, uma perda de tempo tecendo e desfazendo ilusões [133]. Mas, evidentemente, ou aparentemente, há progresso, visto que uma doutrina razoavelmente consistente e significativa emerge gradualmente. Do ponto de vista didático, a sucessão de confusão e alívio serve para criar e manter o interesse. Em todo caso, o que nos interessa aqui é o papel indutivo da dialética.

Um problema subjacente é o estilo telegráfico usado no discurso talmúdico. Uma palavra aparentemente simples é muitas vezes um mero *chavão* para uma tese muito complexa, e não há como sabermos o que é o quê, exceto *através* da dialética. ***Teses e contra-teses não são definidas claramente desde o início, mas recebem sua forma final apenas através da síntese final*** , que mostra que elas não eram tão antitéticas quanto pareciam.

Os exemplos são inúmeros. Por exemplo, em *Baba Qama* 84b, que debate o pagamento de indenização em caso de queimadura (causando dor) ou contusão (ferimento) – para uma das partes, o termo "queimadura" é interpretado como *excluindo* "contusão" por definição, e o termo "contusão" é entendido como *incluindo* "queimadura"; para a outra parte, o termo "queimadura" é interpretado como "queimadura *e* contusão" por definição, e o termo "contusão" (curiosamente, se não me engano) é entendido como "queimadura *sem* contusão"; e assim por diante. Vemos aqui que "X" não precisa significar "X, independentemente de Y", mas pode significar "X e Y", ou "X, mas não Y", ou mesmo "não X e Y", ou "não X e não Y". Um termo é meramente um título abreviado (***techila***) para uma expressão mais complexa, na qual pode até ter valor negativo!

Ora, o processo dialético de correlacionar respostas divergentes a uma questão jurídica não pode ser considerado parte da lógica dedutiva, mas sim classificado como indutivo, por diversas razões interligadas. Em primeiro lugar, o processo de encontrar respostas para as questões formuladas é mais criativo do que mecânico; trata-se essencialmente de um processo de *adução* – a proposição de novos termos ou condições que restabeleçam a consistência interna ou externa na base de conhecimento. Em segundo lugar, soluções alternativas podem ser oferecidas para o problema em questão, e frequentemente o são. Em terceiro lugar, a decisão final, se houver, raramente é tomada de imediato, mas sim por meio de um processo gradual de tentativa e

---

observação feita anteriormente, de que o poder legislativo aparentemente concedido aos rabinos por Deus deve ser visto como um poder criativo, visto que, no momento em que uma lei é promulgada por eles, ela se torna um valor objetivo, um fato normativo. Podemos então falar da atualização irreversível de uma lei potencial.

133 É preciso ressaltar que esse tipo de raciocínio, cujo objetivo é conciliar autoridades conflitantes, não se restringe ao judaísmo, mas era prática comum nas universidades europeias medievais.

erro. Os sábios fazem várias sugestões sobre como as teses conflitantes *poderiam* ser harmonizadas, e essas propostas são sucessivamente eliminadas por um motivo ou outro, até que se encontre uma proposta que seja obviamente aceitável para todos ou que resista a todas as críticas que lhe sejam dirigidas.[134]

Note-se que temos dois níveis sobrepostos de discussão: no núcleo, há um conflito relacionado a questões textuais e/ou opiniões de autoridades sobre tais questões; mas, em seguida, podem surgir opiniões divergentes sobre como o conflito central pode ser resolvido. Outros níveis de discussão podem ser identificados quando consideramos todos os comentários e supercomentários subsequentes ao longo dos séculos! Tudo isso constitui evidência adicional do caráter indutivo de grandes segmentos do discurso talmúdico.

De maneira semelhante, aliás, as operações mentais de qualquer pessoa que ensine ou estude o Talmud são necessariamente indutivas. Tanto mais, visto que o Talmud não apresenta seus resultados de forma ordenada e organizada, mas deixa suas pesquisas em sua forma bruta. O leitor é convidado a refazer o curso da discussão, como se fosse um participante, usando tentativa e erro. Por essa razão, o Talmud permanece para sempre um documento peculiarmente vivo, livre da aridez e da finalidade das codificações legais mais modernas.

o caráter radical e a importância da nossa classificação de grande parte da lógica talmúdica sob o título de lógica *indutiva* , pois ela contraria as opiniões de certos comentaristas do passado que (deve-se dizer, sem intenção de desrespeitar) nem sempre possuíam um conhecimento e uma compreensão muito avançados da ciência da lógica.

---

134 Veja Lewittes, pp. 66-68, sobre disputas rabínicas; em particular, observe a declaração de R. Yannai: "Se a Torá tivesse sido dada de forma clara e objetiva, nenhuma opinião seria tolerada nos corredores do saber". Sobre os amplos poderes legislativos do Sinédrio na prática, veja pp. 62-63 do mesmo livro.

4. Padrões de Conhecimento.

Assim , concluindo (até o momento em nossa pesquisa), os processos de pensamento envolvidos e gerados pelo Talmud assemelham-se em grande parte aos da ciência. Tal como o cientista, o talmudista deve formular hipóteses repetidamente e testá-las com base nos dados que lhe dizem respeito especificamente, além de buscar a consistência lógica.

Para o cientista, a base de dados consiste, em última análise, em impressões sensoriais não verbais de fenômenos naturais (que são idealmente reproduzíveis em público, embora nem sempre o sejam). Para o talmudista, como vimos, a base de dados consiste nos vestígios verbais (escritos ou orais) de experiências místicas de um passado remoto. Mas, à parte essas diferenças essenciais no contexto empírico, ambos demonstram *uma resposta mental uniforme, o mesmo conjunto de ferramentas metodológicas — argumentos indutivos e dedutivos usados em várias combinações e ordens* . O que é de se esperar — somos todos pessoas, de constituição semelhante, com as mesmas faculdades cognitivas, sujeitas às mesmas facilidades e limitações epistêmicas.

A epistemologia é a disciplina filosófica que se ocupa de compreender como o conhecimento é obtido e como pode ser justificado. Essa disciplina, por meio do trabalho de lógicos formais, deixou claro que a justificação de qualquer conteúdo de conhecimento, ou de qualquer mudança de um conteúdo para outro, é *uma questão formal* . Antes de qualquer inferência científica ou talmúdica, seja ela indutiva ou dedutiva, é ***necessário examinar a validade lógica desse método de inferência independentemente de seu conteúdo*** . Nenhum processo de raciocínio, seja ele realizado por um talmudista devoto, um cientista profissional ou um cidadão comum, está isento de tal escrutínio formal.

Contudo, é preciso enfatizar que (ao contrário da visão de certos filósofos e lógicos) a validação de uma lógica é uma conquista prosaica do "senso comum", e não um privilégio exclusivo de algum método transcendental. Assim como nosso raciocínio cotidiano procede por meio de intuições lógicas — nossas percepções conceituais comuns de que, digamos, uma tese é compatível ou incompatível com outra, ou a implica ou não —, o mesmo ocorre com os processos de raciocínio dos lógicos que buscam validações formais. O teste final de qualquer processo de raciocínio, material ou formal, é sua capacidade de nos convencer. Se, sinceramente, por mais informados e inteligentes que sejamos e por mais que nos esforcemos, não nos convencermos, então, não nos convenceremos. Um argumento deve conter em si o poder de mudar nossas mentes.

Alguns lógicos acreditam que podemos, seguindo o modelo da geometria euclidiana, postular antecipadamente padrões de raciocínio por meio de "axiomas" que se situam fora da totalidade do conhecimento. Mas eles não percebem que tais "axiomas" permaneceriam, eles próprios, não provados e, portanto, incapazes de provar qualquer coisa. Outros lógicos, considerando essa circularidade problemática, tentam evitá-la rejeitando todo o conhecimento conceitual e considerando válido apenas o conhecimento puramente perceptivo. Contudo, tal posição não pode ser sustentada de forma consistente, sendo ela própria uma proposta conceitual. Um ponto de vista equilibrado e prático só é possível por meio de uma introspecção honesta e do reconhecimento das maneiras como realmente raciocinamos e raciocinamos sobre o raciocínio.

O raciocínio talmúdico, assim como o raciocínio secular, não poderia prosseguir se não tivéssemos as mesmas reações lógicas aos estímulos das doutrinas recebidas. Uma "lógica" esotérica, como as incompreensíveis acrobacias mentais do *koan zen* , tem pouca credibilidade. É somente na medida em que uma "lógica" provoca uma reação universal de compreensão e convicção que ela se qualifica como lógica real. O objetivo do *koan* não é convencer apelando para evidências e processos racionais, mas sim auxiliar aqueles que meditam sobre ele a superar tais padrões mentais comuns e alcançar um outro tipo de consciência; nesse caso, mesmo supondo que funcione e produza o resultado desejado, o *koan* não é uma lógica, mas, na melhor das hipóteses, uma ferramenta psicológica.

Da mesma forma, devemos traçar uma linha clara entre a lógica talmúdica e a fé; essas bases da crença não podem ser confundidas. Quando nos deparamos com um argumento, ou uma forma de argumento, usado no Talmud, se quisermos conceder-lhe *o status de lógica* , ele deve ser capaz de nos convencer por si só, *independentemente de* qualquer questão de fé. Podemos, sem dúvida, respeitar a fé, mas não podemos violentar nossas mentes e fingir que há lógica onde não há. Ser convencido por um argumento não pode ser *um teste de fé* ; ou chegamos a uma convicção por meio da lógica, caso em que nenhuma imposição de crença é necessária ou permitida, ou por meio da fé, caso em que simplesmente admitimos honestamente que essa é a base de nossa crença.[135]

Esses comentários precisam ser feitos aqui porque o Talmud pode ter uma função semelhante à *de um koan* . Muitas posições e processos encontrados nele podem parecer estranhos para algumas pessoas; talvez o estudo contínuo eventualmente provoque uma espécie de mudança de consciência, após a qual tudo o que antes era enigmático se torne perfeitamente compreensível. Seja como for, não podemos nos deixar influenciar por tal consideração; nossa preocupação neste volume é apenas com a lógica. Ao prosseguirmos, examinaremos vários padrões de argumentação encontrados no Talmud e em documentos relacionados, e tentaremos avaliar sua credibilidade de forma justa e franca, com base em altos padrões de verdade.

---

135 O que está sendo dito aqui deveria ser óbvio, mas observei com frequência pessoas com medo de admitir que não se convenceram com um argumento, por receio de serem suspeitas de falta de fé ou de desrespeito aos rabinos.

9. ENSINAMENTOS TRADICIONAIS.

Uma breve visão geral das maneiras pelas quais o judaísmo tradicionalmente apresenta a arte do "Talmud Torá", seguida de algumas sugestões sobre o assunto.

1. Hermenêutica.

A lei talmúdica foi decidida, com referência à Torá, após muito debate. Numa primeira fase, o debate cristalizou-se na Mishná; numa fase posterior, na Guemará. Os métodos utilizados nesse discurso para interpretar o documento da Torá são conhecidos como princípios hermenêuticos (ou, na medida em que são prescritos, regras). Em hebraico, são chamados de ***midot*** (singular: *midá*), que significa, literalmente, "medidas" ou "virtudes". Essa "lógica" talmúdica, como veremos, possui certas especificidades, tanto em comparação com a lógica genérica quanto internamente, na forma de tendências distintas em diversas escolas de pensamento. Vários rabinos propuseram diversas coleções dessas diretrizes metodológicas, com a intenção de explicar e justificar a tomada de decisões legais [136].

> Neste contexto, os leitores podem achar útil estudar os artigos sobre hermenêutica na *Enciclopédia Judaica* [137]e a *Enciclopédia Judaica* [138], bem como *o livro "Gateway to the Talmud" de Bergman* [139]e o *Guia de Referência* da edição em inglês do Talmud de Steinsalz.

As compilações mais antigas foram: as **Sete Regras de Hillel haZaken** (século I a.C.) [140]; as **Treze Regras de Rabi Ishmael ben Elisha** (século II d.C.); e as **Trinta e Duas Regras de Rabi Eliezer ben Yose haGelili** , de data um pouco posterior. Essas listas são apresentadas como Baraitot, as duas primeiras no capítulo introdutório do *Sifra* (1:7) [141]e a terceira em obras

---

136 Os princípios hermenêuticos são aplicáveis de forma mais ampla a toda a exegese bíblica, incluindo a Hagadá; contudo, no caso dos aspectos não jurídicos, algumas formas de interpretação menos estritamente regulamentadas são frequentemente utilizadas. Se estas últimas não são consideradas suficientemente confiáveis para a Halachá, não vejo como poderiam ser utilizadas para a Hagadá, que também afeta as crenças e ações das pessoas.

137 Vol. , pp. 30-33.

138 Vol. 8, pp. 366-372.

139 Capítulo 13.

140 Note-se que Hillel e Shammai tradicionalmente não recebem o título de rabino, nem qualquer equivalente.

141 Um comentário haláchico ao *Levítico* , também conhecido como *Torat Kohanim* , atribuído a R. Yehudah b. Ilayi, discípulo de R. Akiba (séc. II dC).

posteriores. Como já mencionado, Baraitot eram decisões legais dos Tanaim não incluídas na Mishná; mas eram consideradas na Guemará como tendo autoridade quase igual [142].

Segundo a tradição judaica, pelo menos desde os tempos geônicos (notavelmente, Saadia Gaon) e ainda hoje, essas regras datam da revelação do Sinai e foram transmitidas de mestres para discípulos sem interrupção [143]. Isso é *parcialmente* confirmado por declarações no Talmud e na literatura daquela época, nas quais rabinos afirmam ter recebido conhecimento de certas regras de seus mestres [144]. Mas a historicidade dessa afirmação *geral* ainda não foi demonstrada por nenhuma evidência pré-talmúdica: em particular, não há menção explícita de tais princípios interpretativos em nenhum lugar do Tanakh.

> Segundo o *Jew. Enc.:* "A antiguidade das regras só pode ser determinada pelas datas das autoridades que as citam; em geral, não se pode afirmar com segurança que sejam mais antigas do que o tanna a quem foram atribuídas pela primeira vez. É certo, porém, que as sete middot de Hillel e as treze de Ismael são anteriores à época do próprio Hillel, que foi o primeiro a transmiti-las. Em todo caso, ele não as inventou, mas apenas as compilou como correntes em sua época, embora possivelmente as tenha ampliado." Ainda segundo o *JE* , as regras de Ismael são "meramente uma ampliação" das de Hillel; e, da mesma forma, as regras de Eliezer coincidem em muitos casos com as de Hillel e Ismael, embora em outros casos digam respeito à Hagadá em vez da Halachá.

Em todo caso, não parece provável que tais regras tenham sido "inventadas" repentinamente, como um ato consciente, por seus autores aparentes ou por qualquer outra pessoa. O cenário mais provável, de um ponto de vista secular, é que elas tenham sido, por algum tempo, práticas discursivas inconscientes de participantes em debates jurídicos; gradualmente, ocorreu a alguns desses participantes (muito provavelmente, precisamente aqueles cujos nomes chegaram até nós como formuladores, ou relatores e compiladores, de regras hermenêuticas) que eles, seus colegas e seus predecessores recorriam repetidamente a esta ou aquela forma de raciocínio ou argumentação, e tais premissas implícitas seriam explicitadas (reforçando, assim, sua utilização). Diferentes comentaristas considerariam algumas regras mais convincentes do que outras e, portanto, compilariam seleções; eventualmente, surgiram escolas concorrentes.

> Essas seriam as etapas naturais de desenvolvimento de um corpo de conhecimento como esse: primeiro, *a prática inconsciente* (que pode estar correta ou incorreta); segundo, o despertar *da consciência* dessa prática (devido ao que chamamos de "autoconsciência"); terceiro, *a verbalização* , inicialmente de forma aleatória (por indivíduos excepcionais, com foco nas práticas mais notáveis), e depois cada vez mais disseminada (com mais percepções, por mais pessoas, à medida que um hábito cultural se desenvolve); quarto, a sistematização (do tipo mais simples, ou seja, a listagem) e a disputa (à medida que diferentes listas são elaboradas por diferentes grupos). No caso do judaísmo, a próxima etapa foi *a fusão* dos resultados (por gerações posteriores, por veneração, tornando todas as listas "kosher" de uma só vez); e, posteriormente, houve uma etapa de *comentários* (tentando justificar, explicar – dentro de certos parâmetros). Contudo, infelizmente, como veremos, as últimas etapas naturais de *formalização* e *avaliação* nunca ocorreram (até recentemente, fora dos círculos ortodoxos).

---

142 Como Scherman salientou, essas Baraitot eram diferentes, pois não eram em si mesmas declarações de lei, mas explicações de como as leis eram derivadas da fonte da Torá.

143 Para explicar as diferenças na listagem, os comentadores ortodoxos se esforçam bastante. Teremos oportunidade de discutir algumas dessas explicações mais adiante.

144 Por exemplo, *klal uphrat* , um princípio de R. Ishmael, é atribuído a Nechunia b. Hakaneh (*Tosefta Shevuot* 1:7); *ribui umiut* , um princípio de R. Akiba, é atribuído a Nachum Ish Gimzu (*Shevuot* 26a).

Segundo o *Jew. Enc.* , essas várias listas não eram, nem mesmo em sua época, consideradas exaustivas. Não tenho certeza da veracidade dessa observação, ou seja, se existe alguma declaração no Talmud ou em literatura relacionada que confirme a suposição de que Hillel, R. Ishmael, R. Eliezer, ou quem quer que tenha compilado uma lista, não se considerasse como tendo conseguido fazer uma enumeração completa das *midot válidas* . No outro extremo, a visão dos tradicionalistas de hoje, de que essas listas eram todas igualmente completas, é (como veremos) igualmente conjectural e baseada em argumentos anacrônicos e circulares.

O que fica evidente, em todo caso, é que as regras em cada lista não eram incontestáveis em seus respectivos tempos. A escola de Hillel era contestada pela de **Shammai** , e as formulações do Rabino Ishmael eram desafiadas pelo **Rabino Akiba ben Yossef** . É interessante notar que, *a princípio, essas visões opostas eram consideradas mutuamente exclusivas; porém, com o tempo, passaram a ser usadas indiscriminadamente* [145].

Aparentemente, passou-se a considerar que, embora duas regras dissonantes pudessem de fato levar a interpretações conflitantes, a escolha de uma ou outra como a regra finalmente aplicável em qualquer contexto específico era uma questão de tradição ou decisão majoritária; efetivamente, a conclusão correta era predeterminada, e a regra escolhida servia apenas como uma racionalização a posteriori. Assim, o estatuto ontológico atribuído às regras hermenêuticas era o de que elas eram condicionadas a fatores materiais – formalidades ativadas ou deixadas latentes pelo conteúdo textual (cujos detalhes eram, um a um, designados pelas autoridades, com base em transmissões ou por votação).

Embora a abordagem de R. Akiba geralmente prevalecesse na prática, as treze *midot de R. Ishmael* são as mais conhecidas: tornaram-se parte da liturgia diária e podem ser encontradas na maioria dos livros de orações judaicos. Desde as formulações iniciais mencionadas acima, muitas tentativas foram feitas para compilar listas mais completas (por exemplo, por Malbim). Nos próximos capítulos, analisaremos todos os princípios hermenêuticos sistematicamente com exemplos; aqui, nos contentaremos apenas em fazer alguns comentários introdutórios.

De início, é importante ressaltar que **as regras *não são* todas de natureza puramente dedutiva** , ao contrário do que se possa pensar à primeira vista. Quando as regras sugerem uma "derivação", elas não se referem necessariamente a uma relação mecânica entre premissas e conclusão. A maioria dos resultados das regras é parcial ou totalmente indutiva; ou seja, elas são, na melhor das hipóteses, uma boa hipótese de trabalho dentro do contexto de conhecimento dado, que pode ser substituída por outra hipótese ou por uma inferência dedutiva em um contexto de conhecimento alterado.

Algumas das regras, total ou parcialmente, representam princípios dedutivos ou indutivos que podem ser facilmente justificados pela lógica natural. Dessas, algumas podem ser validadas em termos formais (isto é, substituindo símbolos por conteúdos específicos); enquanto outras descrevem atos discursivos que são bastante intuitivos — respostas a dados materiais sem padrões fixos — e que podem ser aprovados com referência a considerações epistemológicas mais amplas. Contudo, algumas das regras, total ou parcialmente, parecem, do ponto de vista da lógica natural, bastante obscuras e arbitrárias, e permanecem aceitáveis apenas devido à alegação de que são de origem divina.

---

145 Ainda hoje, no estudo do Talmud, as pessoas não acham estranho que uma regra de Rabi Ismael prevaleça em um contexto e uma regra de Rabi Akiba em outro. Logicamente, seria de se esperar que apenas um dos sistemas fosse adotado para todo o Talmud.

> O próprio Talmud, pelo menos implicitamente, reconhece a natureza indutiva de muitos dos argumentos nele contidos. Isso se evidencia pelo fato de que, quando várias premissas alternativas são apresentadas para uma determinada conclusão, esta é considerada fraca. Os rabinos argumentam: " *Ora* , se cada um dos conjuntos de razões apresentados fosse suficiente, por que se dar ao trabalho de apresentar os outros?". De um ponto de vista dedutivo, de fato, não há utilidade em apresentar muitas razões; mas também não há nenhum mal nisso. É somente na lógica indutiva que apresentar mais razões aumenta a probabilidade do resultado e, portanto, também sugere (incidentalmente) sua relativa fraqueza.

Nossa observação de que *É importante ressaltar que* **o raciocínio talmúdico (e, de fato, o rabínico posterior) é frequentemente indutivo** , e não puramente dedutivo. Isso contraria a crença popular (as pessoas ficam bastante surpresas quando sugiro tal coisa) e é tão manifestamente ignorado por outros autores que eu tenderia a reivindicá-lo como original. Se de fato é original, então deve ser enfatizado como de suma importância, figurando entre as contribuições mais significativas desta obra. Em todo caso, trata-se de um fato evidente e incontestável.

A ideia é perturbadora, para não dizer devastadora, para muitas pessoas, porque a indução é considerada inerentemente mais falível do que a dedução, e é difícil lidar com dúvidas e dogmas. Mas, para sermos justos, a verdade é que o raciocínio dedutivo também pode, em princípio, e frequentemente falha na prática, e que o raciocínio indutivo não é necessariamente fraco em princípio, nem sempre falha na prática. Cada caso deve ser considerado individualmente; não se pode fazer afirmações generalizadas a favor ou contra categorias tão amplas de processos mentais.

Vamos agora examinar brevemente o teor dos 13 *Midot* de R. Ishmael; teremos oportunidade, mais adiante, de analisá-los mais detalhadamente [146]. Podemos distinguir três grupos:

(a) *Midot* , cujo propósito é **inferir informações** do texto, ou seja, tornar explícito o que está implícito nele; isso inclui **as regras nº 1-3 e 12** .

(b) *Midot* costumava **elucidar termos** no texto, especialmente seu aspecto extensional; isso inclui **as regras nº 4-7** .

(c) *Midot* serve **para harmonizar** incongruências aparentes ou manifestas no texto, incluindo, além de inconsistências, meras redundâncias, discrepâncias e outras fontes de perplexidade; isso inclui **as regras 8-11 e 13** .

> Admitidamente, este agrupamento das 13 *Midot* é um tanto artificial. Pois, em uma visão estrita, toda inferência de informação é uma eventual elucidação de termos e uma prevenção de inconsistências; e, similarmente, toda elucidação de termos constitui inferência de informação e harmonização; e, da mesma forma, toda harmonização resulta na elucidação de termos e leva a inferências de informação. Não obstante, os objetivos imediatos dessas diferentes correntes de pensamento são suficientemente distintos para justificar nossas subdivisões. Um aspecto positivo desses agrupamentos é que eles demonstram uma certa continuidade na abordagem de R. Ishmael, e explicam e justificam a sequência em que as *midot foram listadas. A única midah* deslocada , em nossa opinião, é a nº 12, que deveria estar mais próxima da nº 2, ou pelo menos no mesmo grupo.

---

146 Veja os capítulos 10 a 12, *abaixo* .

a. Inferências de informação.

A Regra 1, ***qal vachomer*** (lit. leniente e rigoroso), refere-se a a-fortiori, uma forma de argumento cuja conclusão é essencialmente dedutiva, embora na prática haja aspectos indutivos envolvidos no estabelecimento das premissas, como vimos. Dentro da lógica judaica, essa forma de raciocínio serviu, de fato, como paradigma da dedução, assim como o silogismo de Aristóteles (com o qual é frequentemente confundido) teve a mesma importância na lógica ocidental. A descoberta de a-fortiori é, eu diria, uma das contribuições mais brilhantes dos lógicos judeus para a lógica genérica. Deve-se notar que a-fortiori tem raízes bíblicas, como relata a tradição judaica desde os tempos talmúdicos, senão antes.

A Regra 2, ***gezerah shavah*** (lit. decisões iguais), refere-se a argumentos por analogia, ou mais especificamente, a inferências baseadas em homonímia (semelhança de palavras) ou em sinonímia (semelhança de significado). O raciocínio por analogia era muito comum entre os antigos, judeus e não judeus, até o advento do método científico em tempos relativamente modernos; podia variar de comparações rebuscadas a equações muito plausíveis. É claro que a maioria dos argumentos, incluindo o silogismo, baseia-se em analogias, uma vez que a conceitualização depende da nossa intuição de semelhanças entre objetos apreendidos. No entanto, só recentemente se compreendeu plenamente que a legitimidade de uma analogia reside no seu tratamento como uma hipótese a ser testada e repetidamente tolerada (isto é, não rejeitada) e até mesmo confirmada (se preditiva) por evidências, mais do que as suas alternativas. Assim, a analogia é essencialmente um modo de pensamento indutivo.

Enquanto *o gezerah shavah* se baseia na proximidade do assunto, as inferências contextuais apelam para a proximidade textual dos tópicos. Tais considerações logísticas são relativamente incidentais, mas se apoiam no fato de que o texto em questão foi escrito por uma mente organizada. Essa forma de raciocínio inclui: as regras conhecidas como ***heqesh*** (relativas a dois itens no mesmo versículo) e ***semukhim*** (relativas a dois itens em versículos adjacentes), que são tradicionalmente consideradas aspectos da regra nº 2 (embora provavelmente tenham sido inclusões posteriores sob esse título); e as regras classificadas como nº 12, ***meinyano*** (inferência do contexto imediato) e ***misofo*** (inferência de uma referência posterior). Tal raciocínio deve, obviamente, ser considerado indutivo, uma vez que, por mais intencional que seja o posicionamento de palavras, frases ou sentenças, haverá mudanças ocasionais de tópico.

> Um ponto de importância relacionada, observe, é a suposição de Rabi Akiba de que, em um documento divino como a Torá, a escolha e a disposição das palavras não podem ser acidentais; daí, nenhuma palavra repetida é supérflua e nenhuma palavra ausente é insignificante, cada letra conta, e assim por diante. Essa visão permite, e até mesmo incentiva, muitas inferências (ou supostas inferências). Vale ressaltar que Rabi Ismael não concordava em princípio com essa questão, mas considerava que a Torá "fala a linguagem dos homens".

As interpretações envolvidas em argumentos analógicos ou contextuais podem ser intuitivamente razoáveis, mas não são facilmente expressas em termos formais e, portanto, difíceis de validar sistematicamente. Em qualquer caso, aplicados indiscriminadamente, tais argumentos inevitavelmente levarão a dificuldades — uma linha de raciocínio pode conduzir a uma conclusão e outra ao seu oposto, não havendo proteção lógica inerente contra contradições. E, de fato, dificuldades eram frequentemente encontradas. Por essa razão, muitas limitações foram impostas a essas regras; e, por fim, elas foram consideradas inutilizáveis sem o apoio de uma tradição aceita, ou pelo menos a aprovação da maioria das autoridades.

A Regra 3, ***binyan av*** (lit. construção paterna), parece se referir ao raciocínio causal; isto é, à busca das causas (em sentido amplo) de diferenças ou mudanças e, assim, à previsão de efeitos semelhantes em outros contextos. Em um contexto jurídico, isso significa encontrar a base subjacente das leis conhecidas, de modo a poder formular leis coerentes em outras áreas. Aqui também, o argumento por analogia está envolvido, e o modo de pensamento é essencialmente indutivo. A forma como a regra é tradicionalmente formulada ("um princípio abrangente derivado de um texto ou de dois textos relacionados") dá a falsa impressão de que se refere à inferência imediata ou silogística; mas devemos observar seu funcionamento na prática para compreendê-la, e, nesse caso, o papel desempenhado pelo processo de generalização torna-se evidente. Embora esse raciocínio seja relativamente fácil, hoje em dia, de expressar formalmente e controlar cientificamente, os rabinos (como veremos) tiveram surpreendente dificuldade com ele.

b. Esclarecimento de termos.

As regras 4 a 7, denominadas coletivamente de ***klalim uphratim*** , parecem tratar, em grande medida, da lógica de classes, uma vez que envolvem as expressões *klal* (geral) e *prat* (particular) em diversas combinações. Muitos argumentos desse tipo podem ser vistos como efetivamente procedentes de convenções linguísticas definíveis — no sentido não pejorativo de que refletem certas uniformidades de intenção, no estilo de expressão hebraica usado pela Torá. Por exemplo: a combinação de um termo geral seguido por um termo particular, em versículos próximos da Torá ou partes de um versículo, produz um resultado particular (*klal uphrat*); enquanto a combinação inversa, de um termo particular seguido por um termo geral, produz um resultado geral (*prat ukhlal*). Como todo escritor ou orador sabe, o máximo de informação pode ser comunicada com o mínimo de palavras, por meio de certas expressões idiomáticas. Este parece ser o motivo aqui.

Até aqui, tudo bem – em teoria. Mas, na prática, as expressões *klal* e *prat* nem sempre podem ser interpretadas literalmente. Um estudo mais aprofundado das aplicações práticas das regras *klalim uphratim* revela que sua lógica não é exatamente idêntica à de Aristóteles. Na teoria da lógica ocidental, inclusões ou exclusões entre conceitos mais amplos (gêneros, superclasses) e mais específicos (espécies, subclasses), ou entre classes e seus casos singulares (indivíduos), são procedimentos puramente mecânicos, que pressupõem termos *claramente definidos* . Tais argumentos subsumptivos podem ser facilmente representados pictoricamente por círculos dentro, entrecruzados ou fora de outros círculos, conhecidos como diagramas de Euler, e pertencem ao domínio dos processos silogísticos de Aristóteles. Mas, na lógica mais oriental do Talmude, as coisas não são tão simples; os termos são mais vagos e podem ser interpretados como "implicando" outros formalmente não relacionados.

> A verdade é que, na prática, *mesmo no pensamento ocidental* , os termos nem sempre são claramente definidos desde o início; em vez disso, geralmente, a definição de um termo é alcançada por meio de um processo gradual e indutivo, à medida que nos concentramos cada vez mais no assunto e adquirimos um conhecimento mais profundo dele. Às vezes, decidimos por convenção nomear um fenômeno cuja descrição já possuímos; mas, com mais frequência, nomeamos um fenômeno antes de sermos capazes de expressar sua essência em palavras e, então, por tentativa e erro, chegamos a uma definição satisfatória. Esse aspecto de desenvolvimento ainda não está bem contemplado na teoria clássica da lógica de classes.

Certos esforços de exegese são bastante rebuscados, e é preciso muita fantasia e credulidade para aceitá-los. A metodologia de Rabi Akiba, onde os termos usados para fins de inclusão ou exclusão são ***ribui*** (amplo) e ***miut*** (restrito), parece especialmente estranha aos nossos olhos. Por exemplo, "ovelha" pode implicar "pássaros" ou mesmo "vestimentas", sem rima ou razão aparente [147]. É por isso que Maimônides considerava tais argumentos como tendo um mero propósito mnemônico [148]. Suas conclusões eram predeterminadas [149], recebidas na cadeia da tradição oral; no entanto, os rabinos fizeram um esforço determinado para ancorá-las, ainda que precariamente, na Torá escrita.

A melhor maneira de formalizar essa lógica, portanto, seria dizer que, *dada* a tradição de que as leis referentes a um determinado tópico são X, Y e Z; e que essas leis devem ser derivadas de uma passagem específica da Torá, distinguida pelos termos ou frases A, B e C; *então, se* X está relacionado a A, e Y está relacionado a B, *segue-se que* Z deve ser associado a C. [150]A lógica formal envolvida é, portanto, conjuntiva e hipotética.

Se A, B e C, então X, Y e Z;
e se A então X e se B então Y;
Portanto, se C, então Z.

Contudo, além desse aspecto, é frequentemente difícil encontrar uma justificativa formal e honesta para tal argumento; ou seja, *como* as relações de conexão entre as premissas maior e menor foram estabelecidas em primeiro lugar. Quando, em tais contextos, os rabinos discutem longamente entre si, a discussão muitas vezes não gira em torno de questões básicas de prova, mas se resume a uma controvérsia sobre *qual* dos elementos X, Y e Z deve ser emparelhado (aparentemente de forma arbitrária) com qual dos elementos A, B e C. A única maneira que nos resta, então, para explicar o inexplicável, é recorrer à "tradição".

---

147 Em *Baba Qama* , se bem me lembro, mas não anotei a página. No entanto, aqui está outro exemplo usado por comentaristas, que provavelmente está intimamente relacionado. Considere, por exemplo, a frase: "Por toda e qualquer transgressão, seja por boi, por jumento, por ovelha, por roupa ou por qualquer coisa perdida... ele pagará o dobro ao seu próximo" (Êxodo 22:8). A questão é: por que, depois de dizer "toda" são mencionados vários itens específicos (boi, jumento, etc.)? *Klal uphrat* os entende como tendo uma função *construtiva* ; começa com uma tese minimalista e depois a expande: "boi" *significa* boi, e assim por diante. *Ribui umiut* atribui-lhes uma função *eliminativa* , partindo de uma tese maximalista e contraindo-a sucessivamente: "boi" é mencionado *para excluir* a terra (que é propriedade imóvel, ao contrário dos bois), "burro" e "ovelha" para excluir escravos ou contas (que diferem dos exemplos dados em certos aspectos não especificados), "vestimenta" para excluir o inespecífico (como quantidade não especificada).

148 Segundo o que me foi dito por um professor; não procurei a referência.

149 Para ilustrar isso, circula uma piada engraçada nas yeshivas: "Como você sabe que precisa usar um quipá? Porque está escrito *Vayetse Yacov* ... Yacov sairia sem quipá?"

150 Podemos citar como exemplo desse raciocínio o "se não se aplicar" de Rashi, que Bergman esclarece da seguinte forma: "Se a Torá indica uma halachá em um caso ou categoria onde ela *já é* conhecida, então aplique essa halachá a *outra* situação" (p. 120, grifo meu). Obviamente, aqui, Rashi também está apelando para o princípio de Rabi Akiba de que não há nada repetitivo ou supérfluo na Torá. O problema permanece: *qual* outra situação, e *como* justificar essa escolha?

c. Harmonização.

As regras 8 a 10, que começam com as palavras ***kol davar shehayah bikhlal veyatsa*** (lit. tudo o que estava em um princípio geral e se manifestou), tratam de conjuntos de proposições cujos sujeitos estão em uma relação gênero-espécie. A regra 8, embora talvez originalmente concebida como uma única regra, passou a ser tradicionalmente vista como tendo duas variantes, que chamamos de ***lelamed oto hadavar*** e ***lelamed hefekh hadavar*** ; estas dizem respeito a casos em que os predicados também estão em algum tipo de relação gênero-espécie. A regra 9, ***liton toan acher shehu kheinyano*** , trata de predicados que são compatíveis; e a regra 10, ***liton toan acher shelo kheinyano,*** trata de predicados incompatíveis.

A Regra 11, que também começa com as palavras *kol davar shehayah bikhlal veyatsa* e continua com as palavras ***lidon badavar hechadash*** , trata de situações em que um indivíduo muda de classe e depois retorna à sua classe original. A Regra 13, a última na lista de R. Ishmael, ***shnei ketuvim hamakhechishim*** , diz respeito a outras reconciliações de teses conflitantes; observe que esse princípio é refletido, em certa medida, anteriormente neste volume, na seção sobre *kushya* e *terutz* .

Todos esses princípios dialéticos são perfeitamente passíveis de expressão formal e (como veremos) são principalmente de natureza indutiva, envolvendo generalizações e particularizações. Há alguns aspectos dedutivos, logicamente necessários, neles; mas, no geral, como complexos de respostas intelectuais a situações textuais dadas, eles favorecem um caminho em detrimento de outro, que é logicamente igualmente possível, senão igualmente provável, e, portanto, constituem atos mentais indutivos.

> Poderíamos muito bem perguntar por que Deus, o autor supremo da Torá, se expressou de maneira tão tortuosa e confusa, que exigiu princípios interpretativos tão complexos, em vez de falar de forma clara e direta. A resposta que recebi dos professores quando fiz essa pergunta foi que Seu propósito devia ser o de ocultar um pouco a verdade, para estimular o estudo da Torá. Além disso, se tudo fosse esclarecido de maneira sistemática e explícita, a Torá poderia ser estudada completamente em isolamento; enquanto Deus desejava que fosse estudada de forma mais social.
>
> Alguns também sugerem, como resposta com base em ideias cabalísticas, que se a Torá fosse perfeitamente explícita e inequívoca, não haveria espaço para dúvidas no mundo, e os céticos não teriam a oportunidade de dar o salto redentor da fé, necessário para salvaguardar a liberdade de escolha humana. Se Deus fosse totalmente revelado, os humanos seriam forçados, com temor e tremor, e por infinito amor, a renunciar a toda vontade e identidade pessoal. A diversidade do mundo foi criada e é mantida precisamente através do ocultamento de parte da verdade (pois se o mundo é, em última análise, verdadeiramente unitário, então toda aparência de pluralidade deve ser uma espécie de inverdade).

Em resumo, esse é o conteúdo da lista de regras de R. Ishmael. Nossa análise (acima e abaixo) justifica, em certa medida, a ordem em que as regras aparecem nessa lista (exceto, como já mencionado, a regra 12). No entanto, alguns dos agrupamentos implícitos nessa lista são passíveis de discussão. Sugiro que todas as inferências contextuais, incluindo *heqesh* e *semukhim* (tradicionalmente consideradas subcategorias de *gezerah shavah*) e *meinyano* e *misofo* , deveriam ter sido agrupadas sob um único título (assim como, por exemplo, *gezerah shavah* constitui um título com subdivisões). Em especial, os *klalim uphratim* deveriam, a meu ver, ser reorganizados e contabilizados como um único título, ou no máximo dois (classificando cada

processo de acordo com se seu resultado é um *klal* ou um *prat*) [151], em vez de quatro. Finalmente, na minha opinião, as duas variantes de *lelamed* devem ser consideradas regras separadas, comparáveis às duas regras *liton toan acher* .

> Vale a pena comentar que a organização e a numeração das *midot* podem não ser estipulações de R. Ishmael, mas sim propostas do compilador R. Yehudah. Pelo que sei (sem ter pesquisado muito sobre o assunto), R. Ishmael não agrupou e listou suas *midot sistematicamente* , mas simplesmente as formulou e se referiu a elas individualmente em vários contextos conforme a necessidade; provavelmente foi R. Yehudah quem posteriormente as reuniu em uma lista e as organizou em 13 frases na ordem apresentada. Mas o número 13 não é sagrado. Segundo Bergman, o Raavad observou a possibilidade de uma contagem de 16 (contando as regras nº 3, 7 e 12 como duas cada); enquanto outros sugeriram contar as regras 8 a 11 como uma só [152]e, assim, supostamente chegariam a uma contagem de 10. Meu método preferido de contagem resulta no número 13 - 2 + 1 = 12.
>
> É preciso observar que, a julgar pelos discursos talmúdicos e rabínicos atuais, o inventário está incompleto [153]. Comentaristas ortodoxos não aceitariam essa última observação e tentariam explicar cada silêncio ou discordância de Rabi Ismael (ou Rabi Yehudah) a respeito de alguma regra ou detalhe de uma regra mencionada por outras autoridades, anteriores, contemporâneas ou posteriores. Como consideram as 13 regras como parte (oral) da Revelação no Sinai, precisam explicar por que Hillel listou apenas 7 regras, ou Rabi Eliezer listou nada menos que 32. Por essa razão, encontramos Bergman fazendo afirmações como "Hillel certamente não pretendia contestar o ensinamento de Rabi Ismael", mesmo que Hillel tenha vivido alguns séculos antes de Rabi Ismael![154]

As regras de Hillel (que rotularemos de (**a**) a (**g**), para distingui-las das de R. Ishmael, rotuladas numericamente) são apresentadas na *Enciclopédia Judaica* da seguinte forma:

Hillel's		**R. Ismael's**
um	*qal vachomer*	**1**
b	*gezerah shavah*	**2**

---

151 Incluindo, devidamente separadas, as duas regras distinguidas pela palavra *hatsarikh* , que são tradicionalmente agrupadas sob o mesmo termo. Nº 7. Como será discutido mais adiante, tratar a complementaridade como algo distinto é, a meu ver, uma reação exagerada.

152 Na minha opinião, isso está errado. A regra 11 é funcionalmente radicalmente distinta das regras 8 a 10, apesar da frase inicial em comum. E as regras 8 a 10 são suficientemente diferentes em suas premissas e conclusões para justificar um tratamento separado, mesmo sendo obviamente uma série relacionada. Isso ficará mais claro adiante.

153 Outros princípios que merecem destaque, utilizados na prática para fins hermenêuticos, são *o rov* (este princípio estatístico geralmente está associado à decisão da maioria dos juízes, mas também pode ser aplicado a *questões de* julgamento, como por exemplo em *Avoda Zara* 75b, onde Num. 31:22-23, "tudo o que pode suportar o fogo", é entendido por Rashi como referente a utensílios de cozinha, visto que são os utensílios de metal *habitualmente* submetidos ao fogo) e talvez *o hazakah* (que, novamente, geralmente está associado ao *status quo legal* , mas em muitos contextos se refere à evidência empírica). Observe-se, de passagem, em referência a Num. 31:22, a menção ao *ferro* – o que sugere que a Idade do Ferro começou por volta de 1300 a.C., enquanto os historiadores, supostamente com base em descobertas arqueológicas, a situam mais perto de 1000 a.C., se não me engano. Veja também **o Apêndice 3** para comentários sobre numerologia judaica (*gematria*) e outras técnicas exegéticas semelhantes, que contam como aspectos, ainda que marginais, da lógica judaica.

154 Além disso, como alguém pode fazer conjecturas sobre as "intenções" de uma pessoa do passado, sem um registro escrito para sustentar sua afirmação, e dizer "com certeza"?!

cd	*binyan av*	**3**[155]
e	*klal uphrat e prat ukhlal*	**4, 5**
f	*kayotse bo mimakom acher*	**?**[156]
g	*meinyano*	**parte de 12**

Na última coluna, apresentei minhas impressões iniciais sobre as correspondências; a partir delas, parece que Hillel não conhecia (ou não usava ou listava) pelo menos sete das regras de R. Ishmael, a saber, 6-11, 12 (a parte *do misofo*) e 13, enquanto ele adiciona (ou tem outro nome para) uma, a saber, (f). Poderíamos estender nossas equações e incluir as regras 6 ou 7 em (e); considerar *o misofo de R. Ishmael como um caso especial do meinyano* de Hillel ; e talvez até assimilar eventuais casos de (f) nas regras 2, 3 e 12. Mas parece-me muito improvável que Hillel tenha se referido a alguma das regras de harmonização de R. Ishmael (8-11, 13).

É bem possível, como sugere *JE* , que R. Ishmael tenha desenvolvido gradualmente as últimas regras adicionais [157]como "aplicações especiais" (eu preferiria dizer extensões) da lista (e) de Hillel, visto que elas dizem respeito a assuntos em uma relação gênero-espécie. Mas devemos, em todo caso, admitir que a lista de 13 itens de R. Ishmael era mais do que uma mera reorganização da lista de 7 itens de Hillel; havia claramente elementos novos nela [158]. Padrões semelhantes de desenvolvimento, envolvendo subdivisões, colapso de categorias e novas questões, são aparentes em relação à lista de 32 itens de R. Eliezer [159], a julgar pelos dados fornecidos em *JE.* Observe que, se nos referirmos a Shammai e R. Akiba, os problemas de comparação e contraste se tornam muito mais complexos [160]; e seria muito difícil afirmar que essas diversas autoridades basearam seu trabalho em um modelo comum.

A lógica talmúdica não só possui especificidades em comparação com a lógica genérica, como também apresenta diferentes tendências lógicas *dentro* do próprio Talmud. Isso já ficou claro no que dissemos acima, a respeito da competição entre as escolas de Hillel e Shammai, ou entre Rabi Ismael e Rabi Akiba. Mas as diferenças expressas em princípios explícitos podem não refletir todas as diferenças subjacentes; parece haver também diferenças não declaradas, que não

---

155 Bergman afirma, em nome de Raavad, que (c)=3 enquanto (d)=13. Mas, a julgar pela formulação de *JE* , não vejo como tal posição seja possível. Suspeito que seja uma tentativa característica de forçar os fatos a se encaixarem na visão reconfortante de que a lista de Hillel é uma condensação da de R. Ishmael; é significativo que Bergman oculte a redação real das regras em questão nas fontes originais.

156 Essa regra é chamada de *mah matsinu* por Bergman; é interessante notar que *mah matsinu* é equiparado por Scherman a *binyan av* ! A expressão "como surgiu de outro lugar" sugere algum tipo de inferência de informação, de qualquer forma.

157 *JE* não inclui a regra 13 de R. Ishmael nesta observação. Sobre a regra 13, *JE* afirma que ela "não se encontra em Hillel".

158 Aparentemente, alguns comentaristas ortodoxos admitem esse ponto, já que Bergman observa: "Alguns explicam que, quando [Hillel]expôs perante os anciãos de Beseira, ele exigiu apenas essas sete regras", insinuando a existência de outras regras não expostas por ele naquela ocasião.

159 Como já mencionado, a lista de R. Eliezer se distingue por sua mistura de princípios de valor meramente hagádico com aqueles de valor haláquico; a exegese de histórias inspiradoras é menos rigorosamente regulamentada do que a de questões legais. Não sei por experiência própria o quão verdadeiras são essas observações, mas estou apenas repassando a informação.

160 Será para evitar trazer tais problemas à tona que, aparentemente, não são tradicionalmente fornecidas listas com as regras de Shammai e R. Akiba?

foram trazidas à tona. Isso se refere ao conceito de ***shitah*** : como é sabido, existem temas recorrentes que permeiam as decisões legais de cada rabino.

> Alguns rabinos, como Hillel, tendem a ser mais lenientes; outros, como Shammai, são conhecidos por serem mais rigorosos. Os termos "leniente" e "rigoroso", aqui, não devem ser interpretados como implicando um juízo de valor de nossa parte. Hillel parece ser o mais benevolente dos dois, pois tende a aliviar as obrigações das pessoas; mas Shammai também se importa com as pessoas, apenas quer garantir que elas cheguem ao Céu. (É interessante notar, de passagem, que na língua francesa a palavra *"chamailles"* se refere a brigas intermináveis! Há muito tempo suspeito, embora essa não seja a explicação dada nos dicionários etimológicos, que a palavra tenha derivado da proverbial controvérsia entre Shammai e Hillel.)

O que nos preocupa aqui é a possibilidade de que *lógicas diferentes* estejam subjacentes a essas diferentes tendências. Digamos que alguém profira o que parece ser um voto; qual o grau de vinculação legal disso? Um rabino poderia responder generosamente que a declaração é vinculativa apenas se tiver uma redação precisa; deve ser interpretada literalmente, *sem qualquer interpretação explícita. mínimo de implicações* , admitindo como inferência apenas o que estritamente decorre necessariamente de acordo com a lógica formal genérica. Outro rabino poderia adotar a visão mais severa de que, assim que a declaração é articulada, todo tipo de motivos e intenções podem ser tomados como implícitos; pouco precisa ser dito para significar muito. Este último rabino parece estar se referindo a uma estrutura lógica mais específica, na qual existem relações incomuns entre proposições.

Para ilustrar a questão, eis o seguinte: na lógica ordinária, “todo X é Y” não implica “todo Y é X”; porém, pode-se facilmente construir um sistema lógico especial no qual tal inferência seja aceitável. Seria oneroso, dificultaria a expressão de todos os pensamentos possíveis, mas não é impensável (já que toda forma tem uma contradição). É bem possível que tais padrões distintos (específicos) de lógica formal estejam na base das diferenças na *shitah* . Isso é mera especulação; mas a ideia parece merecer investigação. Para demonstrá-la de forma decisiva, seria necessário analisar todas as declarações de um determinado rabino, em busca de uniformidades.

2. Heurísticas.

Os princípios hermenêuticos tinham como objetivo, conforme discutido na seção anterior, explicar e justificar o desenvolvimento da lei judaica a partir de sua fonte na Torá. Eles constituíam a ponte metodológica entre a Torá, a Mishná e o Guemará; as técnicas mais ou menos lógicas por meio das quais (na medida em que são traduções precisas e exaustivamente listadas) o documento fundamental escrito, juntamente com a tradição oral, foram transmutados no Talmud.

Contudo, um conjunto adicional de princípios é tradicionalmente transmitido no judaísmo, o qual reflete, de forma mais ampla, a transição da Mishná para a Guemará, e depois do Talmud para a subsequente Lei Rabínica, e finalmente a maneira como a Halachá é de fato *ensinada e estudada* . Esses princípios adicionais podem ser caracterizados como *heurísticos* (regras práticas), em vez de hermenêuticos (metodologias *a priori*), visto que a maioria deles constitui resumos *ex post facto* de certas uniformidades na terminologia [161], na apresentação textual e na

[161] Note-se, de passagem, que alguns termos são aparentemente reservados a contextos haláquicos, enquanto outros são reservados a contextos hagádicos (Rabinowich, p. xx).

autoridade pessoal encontradas no Talmud. Digo "a maioria" porque alguns deles, embora listados juntamente com regras práticas relativamente incidentais, são formas lógicas mais ou menos objetivas e teriam sido mais apropriadamente listados juntamente com técnicas interpretativas [162].

Muitos dos princípios heurísticos já estavam explícitos no próprio Talmud, refletindo a inteligência, a autoconsciência e a unidade de propósito de seus protagonistas, registradores e redatores [163]; mas alguns foram evidentemente formulados nos séculos subsequentes, por Savoraim, Geonim, Rishonim e Acharonim. Entre as obras atuais em inglês que descrevem tais princípios, frequentemente em conjunto com a hermenêutica, podemos mencionar novamente o *Guia de Referência de Steinsalz, o Portal para o Talmud* de Bergman , bem como *a Terminologia Talmúdica de Rabinowich* [164](cuja introdução inclui uma excelente bibliografia sobre o assunto) e [165]*o Compreendendo o Talmud* de Feigenbaum . Os dois últimos livros são resumidos no **Apêndice 4** para a edificação do leitor.

A função primordial dos ensinamentos tradicionais é simplesmente permitir que o estudante compreenda a essência do denso texto talmúdico. Isso pressupõe, para começar, conhecimento de hebraico [166], para acompanhar a Mishná, e de aramaico, para acompanhar a Guemará, incluindo a capacidade de leitura e um certo vocabulário e domínio da gramática. A prática é, obviamente, crucial, mas os recursos teóricos também são essenciais, tanto no início quanto ao longo do estudo. Tais ferramentas são fornecidas, em certa medida, no próprio texto; porém, estudar com um professor, pelo menos inicialmente, é necessário para a maioria das pessoas e uma maneira relativamente fácil de adquirir informações e habilidades; além disso, existem diversos materiais escritos que auxiliam no estudo do Talmud.

> As frases usadas no Talmud, assim como seus significados e a importância de suas sequências, não são absolutamente uniformes e permanentes, mas variam sutilmente de contexto para contexto, bem como (em maior medida) de uma localização geográfica para outra e de um período histórico para outro (nas diferentes gerações de Tanaim, de Amoraim e de rabinos posteriores) [167]. As uniformidades no vocabulário e na semântica, sem dúvida, desenvolveram-se em grande parte espontaneamente, refletindo o idioma da época e do lugar, embora os debatedores talmúdicos e os compiladores do Talmud também devam ter estabelecido algumas convenções arbitrárias. Quanto aos padrões de exposição, como a regra de que "se uma Mishná anônima [contendo apenas uma opinião]precede uma que contém uma disputa, a Halachá não segue a Mishná anônima" [168], eles devem ter sido convenções conscientes *desde o início ou, pelo menos* , decisões *posteriores supostamente baseadas em descobertas de pesquisa.*

---

162 A razão para sua inclusão geralmente é elucidar a terminologia, em vez de estudar profundamente suas propriedades lógicas.

163 A julgar por um gráfico em *Aiding Talmud Study* , houve algumas centenas de participantes nomeados ao longo de um período de cerca de 450 anos.

164 Esta obra é, segundo o seu autor e como o título completo indica, uma adaptação da *Introdução ao Talmud de M. Mielziner* ; Nova Iorque, 1903.

165 A obra mais antiga sobre terminologia mencionada por Rabinowich é *o Sefer Keritot,* de R. Samson de Chinon, "um dos últimos Tosafistas franceses (século XIV)". Em seguida, temos o *Mevo HaTalmud* de R. Shmuel Ibn Nagrela "HaNagid" (assim chamado, mas erroneamente, segundo M. Margolis). E assim por diante. Portanto, de acordo com a lista de Rabinowich, o desenvolvimento *sistemático* dessa análise linguística é um fenômeno relativamente tardio (Rishonim). Mais detalhes sobre essa questão podem ser encontrados na *História do Talmud,* de Rodkinson (1903), mencionada na página xiv, que eu não li.

166 Para alguns comentários bastante incidentais sobre a língua hebraica, veja **o Apêndice 5** .

167 O contraste entre o hebraico mishnaico e o aramaico da Guemará, ou entre o aramaico de BT e o de JT, são apenas as variações mais óbvias.

168 Bergman, p. 92.

> Com relação às regras práticas e suas exceções, referentes à confiabilidade relativa dos juízes, como por exemplo, que "a Halachá geralmente segue o Beis Hillel em detrimento do Beis Shammai, exceto em certos casos", elas devem ser entendidas como resumos de informações posteriores aos fatos [169]. Não se tratam de preconceitos impostos por decreto divino, mas sim de avaliações finais dos vencedores e perdedores em uma infinidade de disputas não relacionadas. Em outras palavras, tais princípios são relatórios estatísticos de pontuações pessoais, e não reflexões sobre a substância ou técnicas lógicas; não podem ser usados como provas.
>
> Devemos levar em consideração o desenvolvimento histórico desta ciência [170]da linguagem talmúdica, da ordem textual e da autoridade pessoal. Há um elemento empírico inevitável envolvido na formulação de princípios heurísticos, uma vez que estes não estão (por assim dizer) inscritos na Natureza da mesma forma que a Lógica, mas dependem de fatores humanos. Podemos nos perguntar quanta regularidade descrita pelos livros sobre o assunto é uma suposição frágil e quanta está inequivocamente estabelecida: ou seja, o que constitui *evidência para* , e qual *inferência a partir de* , o postulado de que existe regularidade; pois se a suposição for uma generalização empírica, em vez de uma convenção prévia aos fatos, então ela precisa ser estudada com muito mais cuidado (já que a lei é afetada por ela).

A página do Talmud é organizada de forma padronizada, com trechos da Mishná em primeiro lugar, seguidos pelos comentários da Guemará, separados pelas letras hebraicas **' mg** (GM.); comentários posteriores, principalmente os de Rashi e Tosafot, são normalmente incluídos na página, ao redor do texto talmúdico. Deve-se notar que, como as línguas semíticas são basicamente consonantais, o texto foi originalmente escrito e publicado sem *sinais vocálicos* ; e até recentemente essa prática foi mantida, em parte devido a incertezas ou diferentes tradições sobre a vocalização correta. Como o texto também não possui *sinais de pontuação* , é necessário primeiro identificar onde uma frase começa e termina, e suas várias cláusulas; o que incluímos ou excluímos em uma frase, e como a dividimos em cláusulas, obviamente afetará seu significado. Além disso, muitas *abreviações* são usadas, as quais devem ser assimiladas.

Como Feigenbaum deixa claro, uma questão relacionada é *o papel* da frase no contexto mais amplo: trata-se de um novo tópico ou da continuação de uma discussão em andamento? E, neste último caso, é uma pergunta ou uma resposta, e em relação a quê? Isso implica a necessidade de reconhecer e apreciar a função de cada palavra, frase ou sentença em cada linha de argumentação, e de acompanhar quem disse o quê e por quê. Facilita essa apreensão e compreensão o fato de existirem esquemas recorrentes; mas mesmo tendo se preparado por meio do estudo teórico desses esquemas, isso nem sempre garante a capacidade, na prática, de relacionar corretamente os dados e mapear o curso da discussão.

A heurística talmúdica, a julgar pelo excelente trabalho de Rabinowich, consiste em um léxico ordenado de termos, incluindo, em um primeiro nível, ***termos encontrados na Mishná*** , depois ***termos que a Guemará usa para esclarecer seus antecedentes mishnáricos*** e, finalmente, ***termos instituídos pela Guemará para seu próprio desenvolvimento*** . Alguns termos podem ser caracterizados como analíticos, pois ajudam a definir o assunto, referindo-se a vários aspectos de sua classificação; essa divisão diz respeito principalmente à forma e ao conteúdo das proposições, seus termos, quantidade, polaridade e, eventualmente, também modalidade ou condições; e (em

---

169 Veja Bergman, p. 94. Mesmo aqui, existem divergências de opinião. Por exemplo, alguns dizem que a lei segue Beit Shammai em vez de Beit Hillel em 6 casos, enquanto outros dizem que em 3 casos; ou ainda, alguns dizem que em disputas entre R. Yehudah e R. Nehemiah, este último vence, enquanto o Rambam rejeita essa regra prática.

170 A língua e a organização talmúdicas têm uma história; e *o estudo* dessa história também tem a sua própria história. Não sei até que ponto essa história foi rastreada, e com precisão. Evidentemente, algum esforço foi feito, como demonstra a bibliografia de Rabinowich; mas um esforço mais aprofundado talvez seja necessário.

certa medida) à consciência do que está implícito nelas. Alguns termos são sintéticos, descrevendo os procedimentos lógicos ou discursivos pelos quais uma proposição formulada passou a ser considerada e, eventualmente, foi estabelecida ou rejeitada.

As divisões e subdivisões de palavras e frases apropriadas a cada contexto diferem consideravelmente na Mishná e no Guemará, devido às diferenças no desenvolvimento desses dois documentos. A Mishná é essencialmente um documento destinado a estabelecer leis predeterminadas; um retrato relativamente estático da lei em um dado momento, um produto final. Já o Guemará parte, inicialmente, de um processo de estudo e assimilação e, eventualmente, após adquirir impulso, desenvolve a lei mais a fundo na presença do leitor.[171]

Por ora, chega de detalhes sobre o conteúdo da heurística talmúdica; não precisamos entrar em pormenores, duplicando o trabalho de outros. Contudo, alguns comentários críticos gerais sobre o assunto são necessários. Primeiramente, convém salientar que, se desejamos extrair dos ensinamentos heurísticos alguns elementos de relevância epistemológica, devemos observar especialmente todas as pequenas notas que seus autores fazem a respeito de *desvios* da norma: termos usados com significados variantes em certos contextos; termos diferentes usados para aparentemente a mesma coisa; termos incomuns usados ocasionalmente por certos autores em vez dos termos padrão predominantes; a Guemará contradizendo ou emendando a Mishná, os Savoraim fazendo o mesmo com a Guemará; e assim por diante. São precisamente esses casos extremos, que fogem às normas principais tradicionalmente enfatizadas, que devem ser cuidadosamente considerados por nós.

> Podemos citar alguns exemplos de heurísticas anômalas apresentados no tratado de Rabinowich. A Guemará pode indicar casos "não previstos na Mishná" (p. 62). Isso sugere que os Amoraim não consideravam os Tanaim oniscientes, ou pelo menos não como tendo previsto todas as possibilidades. A Guemará às vezes rejeita uma Mishná, por um motivo ou outro: "Em um caso (Nidá 13b), a Mishná não é aceita, pois a lei que ela enuncia é considerada ilógica!" e, consequentemente, a Guemará frequentemente "faz pequenas emendas no texto" da Mishná (p. 21); "em um caso (*Yevamot 43a)", devido a divergências de decisão para casos aparentemente semelhantes, a Guemará* afirma que "esta Mishná não é autoritativa" (p. 26). Esses exemplos sugerem que os sábios da Guemará se consideravam aptos a questionar o julgamento dos sábios da Mishná, rejeitando material que, com o tempo, se tornasse contrário à razão.
>
> Isso também é sugerido pelo seguinte exemplo: "De fato, em um caso (*Yevamos* 27b)", a Guemará "deixa de lado uma Mishná em deferência a uma Memrá de Rabi Yochanan!!" (que era um Amora) (p. 28). Há também indícios de que o texto da Mishná havia sido adulterado quando a Guemará o revisou: "Em, pelo menos, dois casos (*Chullin* 82a)", a Guemará não consegue resolver um conflito entre passagens autorizadas, "e precisa afirmar que uma certa lei não faz realmente parte da Mishná!" (p. 28); uma Mishná também pode ser corrigida (p. 32). Baraitot também foram ocasionalmente ignoradas (p. 37) ou corrigidas (p. 32), embora isso seja menos significativo, visto que, por definição, embora do mesmo período da Mishná, podem ter sido intencionalmente excluídas dela por não serem consideradas autorizadas. As expressões "talvez seja um engano", "não deve ser ensinado" e "não deve ser levado a sério" refletem essa maior possibilidade de rejeição em relação a Baraitot (p. 60).
>
> Mais adiante, encontramos casos de Savoraim fazendo acréscimos ao Talmud, por exemplo, em *Yoma* 30b (p. 56), ou ainda, segundo uma opinião, em *Pesachim* 102a-b (p. 45). Isso sugere que o Talmud foi adulterado após ser selado. De forma mais ampla, devemos também considerar as discordâncias entre os sábios da mesma época: os sábios achando o argumento de um de seus colegas forçado (p. 59), arbitrário (p. 69) ou pouco convincente; ou achando sua abordagem a uma questão vaga demais, fantasiosa demais ou

171 Baraitot Frequentemente, suscitam debates acalorados. Ao contrário das Mishnás (que têm autoridade primária), esses pronunciamentos dos Tanaim não são necessariamente conhecidos por todos os Amoraim, embora possuam considerável autoridade (após as Mishnás). Por essa razão, as Baraitot frequentemente causam divergências de opinião entre os Amoraim: aqueles que conhecem o assunto têm uma opinião, e aqueles que não o conhecem têm outra.

> trivial (p. 64); ou os sábios ficando francamente perplexos diante de um problema, incapazes de resolvê-lo (***teku***) (p. 63). Tais eventos nos dizem algo sobre os sábios como indivíduos: seu conhecimento e capacidade de raciocínio não eram necessariamente perfeitos.
>
> Tudo o que foi dito acima também se aplica às gerações posteriores de *poskim* . Isso demonstra a natureza indutiva do desenvolvimento da lei judaica — e não pode ser diferente, visto que o conhecimento humano se desenvolve em resposta a fenômenos. É sabido também que, como consequência de ter sido transcrito à mão repetidas vezes, a partir de cópias nas quais os leitores haviam inserido seus próprios comentários manuscritos, e às vezes como consequência da censura de partes do texto por autoridades não judaicas, na época dos Rishonim, muitas versões do Talmud circulavam; e os estudiosos tiveram que se esforçar arduamente para detectar a versão correta, ou a mais provável [172]. Isso também é indução: observação e raciocínio, hipótese e confirmação ou refutação.
>
> Não precisamos, aqui, nos alongar mais sobre esses assuntos, embora muitos outros exemplos possam ser citados ao longo da história da jurisprudência judaica. Em minha opinião, tais notas de rodapé do estudo talmúdico não podem ser tratadas levianamente e descartadas como insignificantes; elas comprovam diversas coisas sem sombra de dúvida, tais como: que os sábios posteriores nem sempre acataram incondicionalmente os anteriores, mas estavam dispostos a usar sua inteligência; que os textos eram frequentemente duvidosos, de modo que houve interrupções na continuidade da transmissão da lei judaica; e, de forma mais ampla, que a lei passou por um desenvolvimento, com crescimento e declínio, mudanças e reversões.

É interessante notar que até mesmo um autor como Feigenbaum, que pode ser considerado bastante ortodoxo, reconhece um desenvolvimento no método e na linguagem da Lei Oral: "Os Tanaim... começaram a organizá-la em uma rede de leis precisas, dispostas por tópicos" – e, eventualmente, " *o material, os métodos de análise e os modos de expressão se expandiram enormemente* " (p. 3, grifo meu). O fato é que os ortodoxos geralmente relutam em admitir que a lei, e de fato sua metodologia, tenham sofrido qualquer mudança *significativa* desde a época de Moisés. As mudanças precisam ser minimizadas como "menores", pela simples razão de que, caso contrário, a Lei não seria puramente sinaítica e, portanto, inteiramente de origem divina.

Contudo, basta ao leitor examinar uma obra como * *Principles and Development of Jewish Law*, de Lewittes* [173], para constatar que inegavelmente houve mudanças ao longo do tempo, na maioria das vezes na forma de expansão e aumento da densidade, e com frequência suficiente na forma de contração ou simplificação. Práticas podem ser adicionadas ou abandonadas, especificadas com crescente detalhamento ou tornarem-se menos exigentes. Como

---

172 Notavelmente, Rashi, veja Shereshevsky. Aliás, é chocante saber que existiram até mesmo versões variantes da Torá! Sobre esse assunto, Lewittes (pp. 44-47) nos informa que o Talmud relata pequenas emendas no texto feitas pelos Soferim (*Nedarim* 37b - os Soferim apareceram após o Primeiro Exílio); ele também conta como, em um caso, três rolos da Torá foram encontrados no Templo que não eram idênticos, e decidiu-se adotar a leitura comum a dois deles como válida (*Soferim* 6:4) - um método simplesmente estatístico, observe bem. Observe também seu comentário: "Pouco depois do período do Talmud, edições críticas das Escrituras foram produzidas pelos chamados massoretas, dos quais derivamos o texto massorético atual. Eles decidiram qual versão das várias existentes deveria se tornar padrão...", embora ele considere corretamente o assunto de pouca importância - corretamente, porque tal manipulação pressupõe um documento preexistente em muitas versões. Mas problemas desse tipo têm reaparecido, a julgar por um comentário em Cohen de que Rashbam "aparentemente lê *alecha* 'a respeito de ti', e não *lecha* como nas edições" (p. 166). De maneira mais ampla, existem muitas inconsistências aparentes (em nomes, ortografia, números, etc.) no Tanakh, que poderiam muito bem ser atribuídas a erros dos escritores ou a erros de escribas, embora comentaristas ortodoxos se esforcem ao máximo para explicá-las de outras maneiras; por exemplo, *dodanim* em Gênesis 10:4 é escrito *rodanim* em 1 Crônicas 1:7 (as letras hebraicas *d* e *r* são facilmente confundidas). Veja Mitchell, pp. 31-32 e também 101-102.

173 Veja, por exemplo, o capítulo 6, mas vale a pena ler o livro todo.

tais mudanças, vistas coletivamente, podem ser conciliadas com a injunção bíblica de não acrescentar nem subtrair da Lei (Deuteronômio 4:2; 13:1) não é claro — e essa é a razão pela qual o assunto precisa ser abordado superficialmente. Da mesma forma, o estudo de obras sobre hermenêutica e heurística demonstra claramente que houve variações na lógica judaica [174].

> Uma sugestão que posso fazer aqui, para resolver o problema ideológico inerente, é que distingamos entre "uma delegação geral de autoridade" e "uma aprovação de todas as expressões particulares da autoridade". Ou seja, Deus pode muito bem nos dizer: seus sábios de cada geração e localidade têm Minha sanção para promulgar e fazer cumprir leis, sem que isso implique que essas leis devam ser as mesmas em todos os lugares e para sempre. Assim como, no âmbito secular, o rei (em um reino) ou "o povo" (em uma democracia) concede ao seu governo escolhido (o executivo, o legislativo e o judiciário) o poder de criar leis, sem que isso implique que não possa posteriormente revisar essas leis, como possa razoavelmente precisar fazer à medida que as circunstâncias mudam, dentro dos limites definidos por alguma Constituição, assim também Deus pode fazer no âmbito religioso.
>
> O simples fato de delegar autoridade não torna a imutabilidade imperativa e a adaptação proibida. De fato, a passagem da Torá em questão especifica os juízes " *naqueles dias* " (Deuteronômio 17:8-13), refletindo a consciência de que as leis criadas pelo homem, mesmo aquelas com sanção divina geral, podem precisar ser modificadas à medida que o conhecimento e as condições sociais evoluem [175]. De forma alguma essa delegação de autoridade implica logicamente que os juízes anteriores sejam considerados pelos posteriores como perpetuamente corretos, como detentores de poderes divinos de onisciência e infalibilidade, mas apenas sugere que eles provavelmente eram os mais sábios para seu tempo e lugar. Se, digamos, hoje, nossos juízes, ao revisarem a situação das mulheres, as percebem de forma diferente das gerações anteriores, à luz de uma atmosfera intelectual e social mais aberta, eles podem muito bem revisar certas leis relativas às mulheres, sem com isso insultar os sábios do passado ou negar a sanção divina geral aos sábios e invalidar seu trabalho.
>
> Em nenhum lugar se demonstra formalmente que os sábios posteriores precisam cumprir rigidamente todas as decisões dos anteriores. Tal princípio de conformidade é tomado como certo pela ortodoxia atual, como uma tradição estabelecida, mas não há nenhuma base textual real para ele. Um argumento circular é exigido de nós: temos que acreditar na tradição porque a tradição nos diz para acreditar nela. Mas, eu digo, deve haver primeiro algum tipo de justificativa mais autorizada, externa à tradição. Por exemplo, as mulheres não podem ser chamadas para a leitura semanal da Torá, não porque a Lei originalmente o proibisse, mas por causa da "honra da comunidade". Talvez naquela época as comunidades geralmente tivessem essas reações; mas e se hoje, em muitas comunidades, esse não for mais o caso? [176]A razão proposta pelos antigos se reforça, instituindo hábitos sociais, mas não foi considerada em um nível suficientemente radical.

3. Uma abordagem metódica.

---

174 Exemplos podem ser encontrados dispersos ao longo da presente obra.

175 Os lógicos denominaram a tendência de classificar objetos com base em suas características passadas, em vez de seus futuros atributos, de "falácia genética". Trata-se, obviamente, de uma falácia indutiva, pois reflete uma rigidez mental, uma falha em monitorar empiricamente os objetos de estudo quanto a possíveis mudanças em sua identidade. É preciso levar em conta o progresso em nossas percepções e concepções.

176 Muitas mulheres hoje são evidentemente "respeitáveis" em qualquer sentido do termo entendido para os homens; a *Conselheira Federal Suíça* Ruth Dreyfuss me vem à mente. Outro grupo que me parece injustamente desprezado pelo Talmud são os surdos-mudos; hoje, conhecemos suas verdadeiras capacidades.

Embora a lógica esteja sempre presente no pensamento judaico, a meu ver, ela não é mencionada tão explicitamente quanto deveria. *O Talmud Torá* , ou seja, os estudos bíblicos e talmúdicos, constituem uma poderosa formação lógica, e o extraordinário sucesso dos judeus em todos os outros campos se deve, em grande parte, direta ou indiretamente, a essa formação. No entanto, poderíamos fazer melhor — muito melhor.

A exegese bíblica poderia ser aprimorada por uma aplicação mais consciente da lógica. O que precisamente foi, ou pode ser, inferido logicamente de cada frase e palavra da Torá, e por meio de qual(is) forma(s) específica(s) de argumentação? Os comentaristas oferecem explicações, mas raramente especificam suas fontes precisas, sejam elas puramente tradicionais ou baseadas em raciocínio. Imagino um livro que reunisse, ao lado de cada versículo, todas as lições a serem aprendidas com ele, e como. O judaísmo constitui uma massa de crenças, a maioria das quais implícitas, senão explícitas, na Torá. Por exemplo, a crença na Providência não se baseia apenas em afirmações abstratas (como, digamos, a do segundo parágrafo do *Shemá*), mas também é sugerida por diversas histórias concretas.

Mas, especialmente nos estudos talmúdicos, acredito que uma grande melhoria se faz necessária. Uma seção do Talmud que descreve todos os argumentos e contra-argumentos complexos referentes a uma questão específica é conhecida como ***sugya*** . O Talmud é naturalmente subdividido em um grande número de seções; algumas são breves, outras muito longas. A Mishná faz uma afirmação; a Guemará encontra alguma dificuldade nela, em relação a alguma outra Mishná ou a uma Baraita, e debate a questão; comentaristas posteriores entram na discussão: Chai Gaon, Rashi, Tosafot, Moshe Feinstein. Questões cada vez mais sutis são levantadas, distinções cada vez mais refinadas são feitas, até que todos estejam satisfeitos ou silenciados.

Ao que parece, e não nego, os especialistas na área conseguem acompanhar esses argumentos complexos sem sequer precisar de caneta e papel; suas mentes são ágeis e funcionam perfeitamente, e sua inteligência é notável. Mas para alguém com raciocínio lento como o meu, e não me considero muito abaixo da média, tudo isso é difícil de acompanhar sem uma abordagem mais detalhada, ponto por ponto. Eu, pessoalmente, sei muito bem, por experiência própria, como um argumento pode parecer muito convincente à primeira vista, para depois se revelar errôneo, ou pelo menos necessitar de revisão, ao se aplicar os métodos da lógica formal.

Gostaria de ver cada *sugya* analisada pacientemente, de forma que todos os seus argumentos sejam explicitados, linha por linha, e que se demonstre que todas as possibilidades foram consideradas, e que nenhuma outra conclusão além das tradicionalmente propostas seja possível. Se houver alguma área de dúvida, e um *psak din* , um parecer das autoridades, for emitido, ótimo; a lei não precisa se basear exclusivamente na lógica. Mas a lógica envolvida deve, em qualquer caso, ser esclarecida, para ser plenamente justificada. *Um livro inteiro poderia ser escrito sobre cada sugya* , se necessário. Há um grande campo para estudos acadêmicos em tal abordagem, e certamente isso reavivaria e estimularia o interesse pelo Talmud.

Nossa proposta pode parecer contrariar a tradição de que a Lei Oral deve ser mantida o mais oral possível. Mas a verdade é que essa tradição tem sido praticamente ignorada desde a redação da Mishná e da Guemará: observe todos os comentários escritos que surgiram desde então. Tudo o que defendo é a coleta de todos os escritos autorizados referentes a qualquer *sugya específica* e sua ordenação precisa, levando em consideração a lógica formal. Isso é apenas uma espécie de supercomentário, poderíamos dizer. De qualquer forma, não há nada a esconder dos não judeus; seus estudiosos conhecem os idiomas envolvidos e podem estudar os textos originais,

se assim desejarem. Por outro lado, o Talmud poderia, dessa forma, tornar-se mais acessível ao judeu moderno; e certamente isso é o que mais importa.

Segue abaixo uma ilustração sucinta do que quero dizer; de como eu gostaria de ver o Talmud estudado e ensinado. O exemplo é parcial, mas suficiente (de qualquer forma, estas são as únicas anotações que fiz!). Ele foi extraído do tratado *Berachot* , p. 14. A *questão* surge de uma divergência de opinião (*machloqet*) entre Sheshet, por um lado, e Rav e Shmuel, por outro, sobre se é permitido ou não "cumprimentar verbalmente" alguém "antes da oração"; para complicar ainda mais a questão, os termos envolvidos têm interpretações alternativas. Observe os símbolos que inseri para abreviar a discussão.

P : **Pode-se dizer olá antes da oração** (Sheshet).

P : **Não se pode dizer olá antes da oração** (Rav e Shmuel).

(Note-se, de passagem, que estas proposições são modais; o tipo de modalidade envolvida é ética: “can” aqui se refere à permissão e “cannot” à proibição.)

À primeira vista, P e Q são contraditórios; no entanto, verifica-se que:

“ *Diga olá* ” pode significar:

um) procurar diga olá , ou

b) oportunidade de conhecer e dizer olá .

(Note que “buscar” pode ser visto como um caso especial de “encontrar por acaso”; de modo que P(a) implica P(b), e contrapositamente Q(b) implica Q(a), para qualquer valor dado do outro termo (c ou d).) Além disso:

“ *Antes da oração* ” pode significar:

c) antes começar a orar , ou

d) antes concluindo as orações .

(Note que “antes de terminar as orações” é entendido como abrangendo *todo* o tempo anterior, incluindo o período “antes de começar a orar”; de modo que P(c) implica P(d), e contrapositamente Q(d) implica Q(c), para qualquer valor dado do outro termo (a ou b).)

Cada uma das teses apresentadas pode, portanto, de acordo com os termos envolvidos, ter quatro significados. Assim, P pode significar P(a,c), P(a,d), P(b,c) ou P(b,d); e o mesmo se aplica a Q. Nosso objetivo agora é determinar quais combinações de P e Q, em seus diversos sentidos, são formalmente consistentes, implicando uma possível convergência entre as duas posições. O método utilizado é o de eliminação.

Se P e Q têm exatamente os mesmos índices, são formalmente mutuamente exclusivos, já que um diz “pode” e o outro “não pode”. Assim, as quatro conjunções como “P(a,c) e Q(a,c)” são autocontraditórias e podem ser eliminadas de consideração posterior. E quanto às doze conjunções restantes? Podemos eliminar mais algumas delas, usando argumentos a fortiori.

Primeiro, se não houver oportunidade de encontrar e cumprimentar, então não se pode procurar cumprimentar. Ou seja, P(a) e Q(b) são contrários, para um dado valor do outro termo (c ou d).

Em segundo lugar, se não se pode dizer olá antes de terminar as orações, então não se pode dizer olá antes de começar a orar. Ou seja, P(c) e Q(d) são contrários, para um dado valor do outro termo (a ou b).

Esses argumentos a fortiori nos permitem eliminar mais cinco combinações de P e Q, a saber: pela primeira razão, "P(a,c) e Q(b,c)", "P(a,d) e Q(b,d)"; pela segunda razão, "P(a,c) e Q(a,d)", "P(b,c) e Q(b,d)"; e, por uma ou ambas as razões, "P(a,c) e Q(b,d)". O que nos deixa, até onde posso ver, com sete conjunções internamente consistentes das duas teses:

1. P(a,d) + Q(a,c) = pode-se procurar dizer olá antes de terminar as orações, mas não se pode procurar dizer olá antes de começar a orar.
2. P(b,c) + Q(a,c) = pode-se encontrar e dizer olá por acaso antes de começar a orar, mas não se pode procurar dizer olá antes de começar a orar.
3. P(b,d) + Q(a,c) = pode-se encontrar e dizer olá antes de terminar as orações, mas não se pode procurar dizer olá antes de começar a orar.
4. P(b,c) + Q(a,d) = pode-se encontrar e dizer olá antes de começar a orar, mas não se pode procurar dizer olá antes de terminar as orações.
5. P(b,d) + Q(a,d) = pode-se encontrar e dizer olá antes de terminar as orações, mas não se pode procurar dizer olá antes de terminar as orações.
6. P(a,d) + Q(b,c) = pode-se procurar dizer olá antes de terminar as orações, mas não se pode ter a chance de encontrar e dizer olá antes de começar a orar.
7. P(b,d) + Q(b,c) = pode-se encontrar e dizer olá antes de terminar as orações, mas não se pode encontrar e dizer olá antes de começar a orar.

Esta listagem não encerra a análise. O próximo passo seria determinar as inter-relações entre essas combinações. Algumas são incompatíveis, porque a parte P de uma tem os mesmos termos que a parte Q da outra; por exemplo, os números 1 e 6 são contrários aos números 4 e 5. Algumas implicam outras, em vista da relação (mencionada acima) entre os termos a e b, ou c e d. Assim, por exemplo, o número 2 implica o número 3; o número 4 implica o número 2 e, portanto, também implica o número 3; o número 5 implica o número 3. Algumas combinações podem não ser contrárias nem envolver implicações e, nesse caso, seriam consideradas meramente compatíveis. Também podemos querer nos deter em cada afirmação e considerar exatamente o que ela significa; por exemplo, o número 1 parece implicar uma permissão para cumprimentar alguém no meio da oração.

Não irei aprofundar esses detalhes, mas apenas acrescentarei: somente *após* todas essas formalidades preparatórias é que podemos começar a questionar as posições dos diferentes rabinos. Admitindo que o propósito de toda a *discussão* é reconciliar as opiniões aparentemente divergentes de Sheshet e Rav/Shmuel, a lógica nos deixa com sete possíveis harmonizações; cabe a nós, então, encontrar maneiras de reduzir ainda mais essa lista. O que a Guemará decidiu, como os vários Rishonim se inclinaram, o que os Acharonim dizem e quais argumentos precisos foram trazidos de outras fontes — tudo isso diz respeito apenas às sete combinações *restantes* .

Se o leitor se sentir confuso com o labirinto de raciocínio acima, ficarei muito satisfeito! Porque isso comprovaria meu argumento, ou seja, que apenas as mentes mais excepcionais seriam capazes de percorrer esse processo com certeza, usando apenas a razão, sem qualquer suporte material. Não há como garantir que todas as possibilidades alternativas tenham sido consideradas sem uma abordagem sistemática. Seria difícil para qualquer pessoa comum afirmar honestamente que consegue percorrer processos lógicos tão complexos sem visualizá-los detalhadamente. Mesmo que um professor descrevesse tudo oralmente, passo a passo, seria difícil para um aluno reter todos os detalhes na memória do início ao fim e, assim, se convencer sinceramente. De qualquer forma, uma boa base em teoria da lógica parece essencial.

> Aliás, tive a infeliz experiência com alguns professores de Talmud que apressam a leitura de uma *sugya* , com pouca preocupação com *a comunicação* . Pareciam mais interessados em alimentar o ego, em aparentar inteligência superior ou em cumprir um cronograma imposto arbitrariamente (o que convenientemente justificava a negligência com as dificuldades). Mas o objetivo dos professores deveria ser, e supostamente é o objetivo da maioria, dirigir-se às mentes únicas de seus alunos e transmitir- *lhes* informações *convincentes de forma eficaz* , em vez de disfarçá-las para o vazio. O valor do encontro presencial reside precisamente no fato de o professor responder às perguntas que incomodam o aluno. Um aluno, seja por ingenuidade, obtusidade, conhecimento ou inteligência superior, pode não ter problemas com determinado ponto; enquanto outro, por qualquer um desses motivos, tem dificuldade em assimilar a mesma informação em seu contexto específico de conhecimento. Não há virtude em ignorar as dificuldades; o bom pensamento é implacável, vai até o fim.

Ainda assim, embora reconheça o valor do aprendizado devidamente assistido, meu apelo aqui é por uma exposição e elaboração completa e escrita de todos os argumentos haláchicos, *ponto* por *ponto* . Somente uma revisão desse tipo, realizada por especialistas tanto em lógica quanto em decisões rabínicas, pode tornar as correntes lógicas subjacentes ao Talmud e seus comentários totalmente transparentes, e possibilitar a demonstração dos altos padrões de lógica envolvidos no raciocínio ortodoxo. Creio, por fé, que isso é possível; mas, em todo caso, a Halachá só tem a ganhar com tal programa. Pois, se porventura houver áreas de lógica frágil, elas não colocarão tudo em dúvida, mas simplesmente apresentarão oportunidades para novos debates.

De forma mais ampla, seria de grande valor para pesquisadores metódicos e estudantes do Talmud e seus Comentários dispor de *um sumário, um índice e uma concordância* . Não vi nenhum documento desse tipo, mas me disseram que já existe; se não, hoje em dia, com a tecnologia da computação, seria fácil criá-lo (embora talvez caro). Há uma necessidade de transparência, não apenas no nível de argumentos específicos, mas também no nível de tornar a literatura como um todo passível de investigação organizada e sistemática. Por exemplo, reunir todos os pronunciamentos sobre qualquer tópico em estudo — de modo a ter um panorama verdadeiro, imparcial e equilibrado do que foi dito por todas as autoridades sobre o assunto em questão, e para poder traçar com precisão a evolução histórica das leis e das atitudes.

10. OS TREZE *MIDOT* (I).

Neste capítulo e nos dois seguintes, examinaremos mais de perto e criticaremos abertamente a hermenêutica talmúdica/rabínica. Nesta primeira parte da nossa análise das Treze Midot de R. Ishmael, abordaremos as regras 1 a 7 e 12.

1. Exposição e Avaliação.

As apresentações tradicionais dos princípios e da prática da exegese rabínica consistem em listar as Treze *Midot* de R. Ishmael (pelo menos, embora outras técnicas possam ser mencionadas, em contraste ou adicionalmente), descrevendo resumidamente como elas funcionam e ilustrando-as por meio de exemplos encontrados no Talmud ou em outras obras de referência.[177]

Essa abordagem é inadequada, em primeiro lugar, porque as definições teóricas das regras são geralmente vagas demais para utilidade prática e para fins de distinção clara entre regras semelhantes. Um teste simples de praticidade e clareza seria o seguinte: se bem definidas, as regras deveriam fornecer a qualquer pessoa inteligente um procedimento infalível, de modo que, dada a mesma base de dados que os rabinos, ela chegaria às mesmas conclusões que eles. A segunda inadequação importante na abordagem tradicional é a ausência quase total de avaliação; não há procedimentos de validação, nem reduções a padrões aceitos de raciocínio. Não se pode negar o gênio de R. Ishmael e outros como ele, em sua capacidade de abstrair regras de comportamento intelectual a partir da observação de seus próprios processos de pensamento e dos de seus colegas em diversas situações. No entanto, como veremos, sua falha em tratar as informações sistematicamente e sua falta de ferramentas lógicas produziram resultados imperfeitos.

Proporemos aqui algumas maneiras originais de expor e avaliar a hermenêutica rabínica (principalmente, as 13 *Midot*). O passo mais importante em nosso método é **a formalização** ; isso significa substituir símbolos variáveis (como 'X' e 'Y') por termos ou teses de proposições [178]. Formalizar um argumento, observe, significa formalizar todas as premissas e conclusões

---

177 As análises aqui apresentadas foram possíveis principalmente graças à apresentação detalhada dos 13 *Midot feita por Bergman* . Embora eu não goste do tom pomposo e do fanatismo inquestionável desse autor, e discorde de muitas de suas posições específicas, ele deve ser elogiado por seus esforços incomuns em esclarecer os princípios hermenêuticos. Muitas vezes, os autores se contentam em simplesmente listar exemplos com o mínimo de reflexão; ele, ao menos, tenta (ainda que nem sempre com sucesso) explicitar as relações lógicas.

178 A formalização de *relações* não tem valor técnico (além de economizar espaço) e tende a alienar e confundir os leitores; para esses aspectos mais abstratos das proposições, vamos nos ater à linguagem comum.

explícitas e tácitas. O valor dessa medida reside em nos ajudar a esclarecer as situações em questão, as respostas rabínicas a elas e as questões que estas suscitam. Dessa forma, passamos de um nível semelhante à aritmética para um mais próximo da álgebra. Ao lidarmos com símbolos, reduzimos imensamente a possibilidade de julgamentos distorcidos devido ao apego pessoal a alguma solução; todos os problemas podem ser tratados objetivamente. Deve-se dizer que a formalização lógica nem sempre é a ferramenta mais apropriada à nossa disposição; em alguns casos, análises epistemológicas e/ou ontológicas são mais valiosas.

- Temos, portanto, dois conjuntos de dados para formalizar ou analisar de alguma forma: (a) os *pronunciamentos teóricos* dos rabinos (definindo ou explicando as regras, ou orientando sua utilização) e (b) os *exemplos práticos* que eles fornecem em apoio (ilustrando ou aplicando suas afirmações). Este trabalho nos permite comparar e, se necessário, contrastar a teoria e a prática rabínicas. Como veremos, elas nem sempre coincidem.
- Outra utilidade da formalização, ou de processos similares, é a possibilidade que nos oferece de *comparar as conclusões rabínicas com as conclusões obtidas por silogismo ou outras técnicas lógicas estabelecidas* . Este é o objetivo final do nosso estudo: determinar, sem preconceitos, se e em que medida a hermenêutica rabínica está em conformidade com a lógica dedutiva e indutiva. Como veremos, nem sempre ela segue o curso trilhado ou recomendado pela lógica ordinária.

Antecipando tais divergências, é importante estudar cuidadosamente os princípios hermenêuticos rabínicos e distinguir entre seus fatores *naturais* e *artificiais* . Os aspectos naturais são imediatamente críveis e passíveis de validação formal pela lógica humana comum, pertencendo, portanto, à epistemologia secular. Os aspectos artificiais, para os quais os rabinos reivindicam sanção tradicional e, em última instância, divina, são controversos e exigem um exame minucioso, seja para fins de avaliação ou, pelo menos, de explicação. Nossa tarefa em relação a esses acréscimos é considerar se as justificativas apresentadas pelos rabinos são lógicas e convincentes, ou se esses fatores devem ser considerados invenções e erros humanos.[179]

No restante deste capítulo e no próximo, trataremos das 13 regras de R. Ishmael sob três grandes títulos: “Inferências de informação” – incluindo as regras 1 a 3 e 12, ou seja, *qal vachomer* (argumento a-fortiori), *gezerah shavah* (inferência por analogia), *heqesh, semukhim, meinyano, misofo* (inferências contextuais) e *binyan av* (inferência causal). Em seguida, “âmbito dos termos” – incluindo as regras 4 a 7, referidas coletivamente como *klalim uphratim* (gêneros e espécies). Finalmente, “harmonização” – incluindo as regras 8 a 11 e 13, sobre as quais muito será dito.

Deve ficar claro que não temos a intenção, aqui, de mascarar quaisquer dificuldades, mas sim de apresentar uma exposição completa e sem rodeios. Os detalhes técnicos podem ser difíceis de acompanhar para muitas pessoas, mas tanto os estudiosos seculares quanto os religiosos que perseverarem serão ricamente recompensados. Encontrarão não apenas uma análise independente da hermenêutica rabínica, mas também uma demonstração metodológica de valor universal. Com esta última observação, quero dizer que o mesmo método de exposição (por formalização) e

---

179 Podemos considerar o princípio rabínico *ain mikra yotse miyedei pheshuto* (citado por *Enc. Jud.* , p. 371, com referência a *Shab* . 63a e *Yev* . 24a, e ali traduzido como "um versículo bíblico nunca perde seu significado literal", com o comentário adicional "isto é, independentemente de qualquer interpretação adicional"), como um reconhecimento implícito de que as interpretações usando os princípios hermenêuticos nem sempre eram naturais. Pode-se perguntar como eles conseguiam aceitar mentalmente conflitos entre uma leitura gerada por *midah* e uma leitura simples (*pshat*), dado tal princípio!

avaliação (com referência à lógica formal) pode ser aplicado a outros movimentos de pensamento no judaísmo, ou fora dele, em outras religiões ou outros domínios (filosofia, política, etc.).

2. Inferência de Informação.

Consideraremos primeiramente as regras exegéticas, cujo propósito é essencialmente inferir novas informações a partir de passagens das Escrituras, em vez de elucidar ou harmonizar o texto (a divisão é, reconhecidamente, em certa medida arbitrária). Incluem-se aqui processos dedutivos e indutivos, com diferentes graus de formalidade e certeza.

✡ Já tratamos ***do qal vachomer (*** **Regra nº 1** de R. Ishmael) em detalhes consideráveis, e aqui precisamos apenas relembrar alguns pontos. Isso se refere a um processo de pensamento natural, **a inferência a-fortiori** , a forma mais dedutiva de argumentação rabínica. Os rabinos do Talmud e seus sucessores, embora tivessem um entendimento excepcionalmente aprofundado dessa forma de argumentação, não possuíam um entendimento completo, como se poderia esperar em caso de revelação divina. Seu conhecimento não era formal; eles não distinguiam claramente os estágios indutivo e dedutivo do raciocínio; interpretaram erroneamente certas aplicações do princípio [180]*dayo* ; e contabilizaram erroneamente o número de exemplos de a-fortiori no Tanakh.

> Cabe observar que a formulação de R. Ishmael, simplesmente ' *qal vachomer* ', é muito breve – na melhor das hipóteses, um título; ele não define os processos envolvidos. A distinção entre *miqal lechomer* e *michomer leqal* não consta na lista dos Treze *Midot* ; não sei se ela é encontrada explicitamente no Talmud ou apenas em literatura posterior. Até que ponto os rabinos talmúdicos e pós-talmúdicos estavam cientes da diferença entre a-fortiori positivo e negativo? Eles alguma vez notaram a distinção entre formas copulativas e implicacionais do argumento? Utilizaram as formas secundárias? Em que momento da história foram desenvolvidas as formulações rabínicas mais complexas que encontramos na literatura contemporânea? Todas essas são perguntas que me faço, mas para as quais ainda não pesquisei as respostas. Os historiadores da lógica ainda têm muito trabalho a fazer.

Com relação à legitimidade do uso do argumento a fortiori, validamos quatro (ou oito) modos primários, a saber: copulativos, subjetivos ou predicativos, positivos ou negativos (e implicacionais, antecedentes ou consequentes, positivos ou negativos), além de diversos modos secundários derivados. Como o processo possui modos naturalmente válidos, conclui-se que, *se* esses modos forem usados corretamente, não há objeção formal possível ao seu uso em contextos não sancionados pela tradição. A tradição só pode restringir seu uso com referência aos preliminares indutivos (como discutimos na seção de objeções); mas, com referência aos aspectos

---

180 Refiro-me aqui à subdivisão rabínica do princípio *dayo* discutida anteriormente, no capítulo 4, nota de rodapé 10.

puramente dedutivos, nenhuma legislação rabínica é possível [181]. Seria como tentar convenientemente se eximir da obrigação de honestidade ou coerência!

A mesma liberdade de pensamento deve ser reconhecida para todos os outros processos puramente dedutivos (ou estágios de processos), como oposição, edução, silogismo categórico ou condicional, produção, apódose e assim por diante. Quaisquer restrições rabínicas nessas áreas equivaleriam a uma defesa da antinomia e não podem ser toleradas. A interferência rabínica, com base em alguma dispensa Divina especial dada na revelação do Sinai e transmitida pela tradição oral, só pode ser aplicada, concebivelmente, a processos indutivos; isto é, em relação a situações que permitem *mais de uma* resposta possível para uma pergunta, é concebível que haja um decreto Divino sobre qual resposta favorecer em alguma(s) situação(ões) específica(s) ou em todas as situações. No entanto, devemos ter em mente que a *concebibilidade* de tais poderes não constitui prova de que eles existam de fato; apenas torna uma afirmação logicamente possível, mas não a justifica; e, além disso, que qualquer controvérsia em torno de tais poderes lança dúvidas sobre sua legitimidade.

✡ A técnica de ***gezerah shavah*** (**Regra nº 2**) também se baseia em um processo de pensamento natural, embora mais intuitivo e baseado em tentativa e erro. Consiste na **inferência por analogia** . A expressão significa "semelhança distintiva" e, portanto, refere-se aos processos epistemológicos fundamentais de *comparação e contraste* , que, em conjunto, constituem a técnica básica de toda formação de conceitos. Aplicando-os à análise textual, buscaríamos naturalmente (isto é, sem necessidade de comunicação especial ou dispensa de origem Divina) homônimos e sinônimos para compreender a linguagem utilizada e suas referências conceituais. Em todo discurso, podemos encontrar rótulos análogos (com raízes semelhantes, senão palavras idênticas) que aparentemente possuem significados semelhantes ou diferentes em contextos distintos; ou podemos encontrar rótulos diferentes em contextos diferentes, com o mesmo significado pretendido.

> A abordagem científica para *gezerah shavah* seria mais ou menos a seguinte: o significado de um rótulo, isto é, uma palavra (com todas as letras idênticas) ou grupo de palavras (frase), ou raiz de palavra (com certas consoantes comuns, na mesma sequência; embora possivelmente com algumas vogais e consoantes diferentes que indicam, em uma base gramatical mais ampla, inflexões variáveis) ou grupo de raízes de palavras, é sugerido pelos vários contextos em que aparece no(s) texto(s) em questão, bem como em outros textos e no uso corrente, e por meio da etimologia comparativa.
>
> 1. **Homonímia** : Se *a, b, c...* são todas as ocorrências de um rótulo, e seus significados presumidos (com base nos métodos sugeridos acima) coincidem, e nenhum outro significado presumido seria tão coerente, então pode-se assumir que o significado único proposto é o significado pretendido. Se em algum(ns) contexto(s) isolado(s) o significado de um rótulo for incerto, e for coerente em todos os outros lugares, o mesmo significado pode, com toda probabilidade, ser generalizado para a(s) instância(s) incerta(s). Mas se o rótulo for *ambíguo* em outros lugares, havendo um sentido presumido em alguns

---

[181] Não obstante, os Sábios foram, a meu ver, muito sábios ao rejeitarem a punição corporal pela violação de proibições descobertas através do argumento *qal vachomer* , ou pela violação de proibições da Torá cujas penalidades foram inferidas através do argumento *qal vachomer* . Na prática, raramente podemos ter 100% de certeza de termos liberado nossas deduções de todas as possíveis incertezas materiais; e, portanto, alguma injustiça pode ser causada. O que é verdade para *o qal vachomer* , o mais dedutivo dos argumentos talmúdicos, deve ser ainda mais verdadeiro para os outros princípios hermenêuticos. (De acordo com *Enc. Jud.* pp. 371-2, este cânone referente a proibições ou penalidades inferidas é de R. Ishmael: *ain oneshim min hadin* ; R. Akiba discordou. Somos remetidos a *JT Yev.* 11:1, 11d.)

contextos e outro(s) sentido(s) em outros, então, se nenhuma condição diferenciadora clara for aparente, o sentido mais frequente em outros lugares (se houver) é o mais provável, embora alguma dúvida permaneça.

2. **Sinonímia** : Se *A, B, C...* são rótulos diversos e seus significados presumidos (com base nos métodos sugeridos acima) são inequívocos e mutuamente idênticos ou, pelo menos, semelhantes em todos os casos em que ocorrem, e nem mesmo condicionalmente diferentes em nenhum ponto, então esses rótulos podem ser considerados equívocos e intercambiáveis; ou seja, são rótulos diferentes para a mesma coisa. Se, em algum(ns) contexto(s) isolado(s), o significado de um rótulo for incerto, e for coerente em todos os outros lugares, o mesmo significado pode, com toda probabilidade, ser generalizado para a(s) instância(s) incerta(s).

Uma vez estabelecido o significado geral de um rótulo ou a equivalência de vários rótulos, pode-se presumir que todas as afirmações com o(s) rótulo(s) em questão se referem ao mesmo assunto. Um exemplo detalhado do tipo de análise e síntese aqui mencionado pode ser encontrado neste volume, em nosso estudo de a-fortiori no Tanakh (cap. 5-6).

Um exemplo tradicional de *gezerah shavah* é dado por *Enc. Jud.* (com referência a *Pes* . 66a). A expressão *bemoado* , que significa 'em seu tempo determinado', é usada tanto em Num. 9:2, referente ao cordeiro pascal, quanto em Num. 28:2, referente à oferta diária (que inclui o sábado); infere-se daí que o cordeiro pascal pode ser oferecido em um sábado (coincidindo com Pessach), mesmo que isso implique atividades proibidas em outros sábados.

É evidente que esse raciocínio é altamente intuitivo e depende do contexto geral de conhecimento de cada um. Ele se constrói a partir da percepção das palavras e da concepção de suas possíveis relações. As *percepções iniciais* sobre os possíveis significados, derivadas do contexto imediato e mais amplo, são atos conceituais que dependem da faculdade da imaginação; e a subsequente *ordenação* dos dados, embora seja um processo relativamente mecânico, é função da quantidade de dados disponíveis no momento e levados em consideração. Tais julgamentos, portanto, não podem ser considerados dedutivos, mas sim eminentemente indutivos.

Com relação ao texto bíblico, temos pouco material de referência além do próprio documento. Isso significa que nossas conclusões são praticamente predeterminadas, visto que os dados disponíveis são finitos, mesmo que constituam uma amostra suficientemente grande e variada do hebraico da época em questão. De fato, às vezes uma palavra ou frase é usada apenas uma vez em todo o documento, e seu significado se torna objeto de conjectura; obviamente, quanto mais vezes um termo aparece no texto, mais certo é o seu significado. No que diz respeito ao uso do hebraico em períodos posteriores da história, ele é, sem dúvida, muito significativo [182], mas é preciso ter em mente que foi e ainda é influenciado culturalmente pelas interpretações sugeridas pelos rabinos e, portanto, não pode necessariamente ser usado para justificar ainda mais essas interpretações.

O processo interpretativo natural é adutivo: uma ideia é apresentada e, em seguida, testada de todas as maneiras possíveis para verificar sua consistência [183]. Por essa razão, é suscetível a abusos. Pode-se facilmente enfatizar semelhanças e ignorar diferenças significativas, estendendo assim a aplicação de uma ideia além de seus limites legítimos. Ou ainda, pode-se ignorar semelhanças e enfatizar diferenças incidentais, restringindo artificialmente uma ideia. Isso se aplica a todos os argumentos por analogia; e *a verificação repetida da consistência em um*

---

182 Não estamos lidando com uma língua morta, então o trabalho é menos difícil.

183 Por exemplo, 'tomar' (*qach*) significa *sempre* aquisição por pagamento monetário, ou outros significados do termo devem ser considerados, e, em caso afirmativo, como distingui-los? Não basta que uma analogia seja aplicada em um único caso (sem que surjam problemas dessa aplicação específica); ela precisa ser testada em todos os outros casos em que o termo aparece, ao longo do texto em questão.

contexto de informação cada vez mais amplo fornece a proteção natural contra erros , como em toda indução.

Ora, uma atitude tão relaxada e paciente dificilmente seria prática num contexto jurídico, onde uma posição decisiva pode ser necessária "imediatamente". Por outro lado, a necessidade de decidir não implica logicamente a impossibilidade de reverter a decisão tomada posteriormente, no contexto de novos conhecimentos ou de condições modificadas. As autoridades talmúdicas debateram o assunto e chegaram a várias conclusões que lhes pareceram sensatas. Contudo, as autoridades pós-talmúdicas, com o intuito de preservar essas mesmas decisões, propuseram cláusulas adicionais aos princípios hermenêuticos, de modo a garantir que estes sempre resultassem nas mesmas conclusões, independentemente da alteração do contexto dos dados.

Assim, em relação à *gezerah shavah* , alegavam que os Sábios eram ocasionalmente informados pela tradição sobre quais tópicos eram passíveis de analogia jurídica, mas deixados a encontrar a analogia verbal que a justificasse; ou ainda, que os Sábios eram, em alguns casos, informados sobre palavras que poderiam ser usadas para tal inferência, mas deixados a encontrar as circunstâncias apropriadas para seu uso; ou ainda, que os Sábios eram informados antecipadamente sobre o número de argumentos válidos *de gezerah shavah* que existiriam! [184]Ora, acho tudo isso difícil de acreditar. Não apenas porque é muito surpreendente que tal suposta "informação" (aparentemente) não seja mencionada explicitamente pelos próprios protagonistas, mas só apareça por escrito séculos depois; mas também porque o próprio cenário de transmissão é improvável.

Será plausível que professores sérios transmitissem informações jurídicas vitais aos seus alunos na forma de *enigmas* ? Por que se envolveriam em tais jogos, em vez de irem direto ao ponto, se possuíssem a informação? Não se pode imaginar um sistema jurídico funcional em que não sejam a lei e suas justificativas que são transmitidas de geração em geração, mas sim enigmas. Pois, nesse caso, teríamos que considerar que as leis em questão (isto é, aquelas a serem inferidas por tais meios) permaneceram inoperantes até sua formulação no Talmude. Nesse caso, certamente, a tese mais básica de que a lei permaneceu inalterada pelo tempo desde o Sinai — a própria tese que esses artifícios visavam defender — seria posta em dúvida. Parece óbvio, portanto, que as cláusulas adicionais mencionadas acima são construções [185]*ex post facto* , baseadas em nenhuma tradição oral ou escrita real.

As controvérsias em torno de outras cláusulas adicionais ao processo de *gezerah shavah* fornecem ainda mais motivos para suspeitar que tais cláusulas adicionais não sejam tradições do Sinai, mas construções posteriores (neste caso, talmúdicas) [186].

Assim, ensina-se que a aplicabilidade do método *gezerah shavah* depende da "liberdade" de seu termo médio em uma ou ambas as suas manifestações. Isso se refere a se cada manifestação do termo médio envolvido, através do qual um fator legal deve ser transmitido de uma questão para outra, já foi utilizada para justificar alguma outra Halachá. Tal preocupação pressupõe um princípio de que *cada unidade de informação na Torá só pode servir para uma inferência* [187]; a lógica genérica não tem tal restrição (uma premissa pode ser usada em qualquer número de argumentos), mas admitamos que seja uma tradição. Com

---

184 As referências dadas por Bergman para essas três disposições são todas pós-talmúdicas: *Halichos Olam* para as duas primeiras, e Rabbeinu Tam e Tosafot para a terceira.

185 Ou, para ser mais explícito: pretensões, mentiras — feitas em apoio a uma certa ideologia, a da lei oral imutável. Observem bem a base da minha acusação: precisamente na tentativa de reforçar seu conceito de plenitude e continuidade da tradição, essas pessoas são forçadas a reconhecer a ocorrência, no caso em questão, de transmissão incompleta de informações, implicando assim uma perda de dados nesse ínterim e a falta de confiabilidade da transmissão. As fórmulas propostas são, portanto, inconsistentes com sua própria motivação e, consequentemente, devem ser invenções.

186 *Enc. Jud.* , p. 368, nos remete a *Shab.* 64a e *JT Yoma* 8:3, 45a. *Enc. Jud.* explica o desenvolvimento da ideia de termos "livres" (*mufneh*), como uma forma de prevenir abusos de *gezerah shavah* nas escolas; acrescenta que este é um requisito de R. Ishmael, com o qual R. Akiba aparentemente discordou.

187 Não confundir com o princípio de Rabi Akiba de que na Torá nenhuma palavra é supérflua e nenhuma colocação de palavra é acidental.

base nisso, três possibilidades são consideradas: que o termo médio seja (a) "livre em ambos os lados", (b) "livre apenas em um lado", seja o lado da fonte ou o lado do alvo, ou (c) "livre em nenhum dos lados". As autoridades afirmam e concordam entre si que uma inferência *gezerah shavah* do tipo (a) é irrefutável. Com relação ao tipo (b), alguns dizem que é sempre válida, enquanto outros a consideram condicionalmente válida. Com relação ao tipo (c), alguns o consideram condicionalmente válido, enquanto outros dizem que é sempre inválido.

Da mesma forma, existe um debate sobre o quanto de detalhe jurídico uma *gezerah shavah* nos permite transmitir da premissa à conclusão. Há também um debate sobre se, uma vez que os dados jurídicos tenham sido transferidos em uma direção, outros dados podem ser transferidos na direção oposta, de modo a equilibrar ambas as partes, ou se o processo é mais restritivo. É irrelevante para nós, aqui, quais opiniões estão corretas nesses vários debates — o que é significativo é simplesmente o fato de existirem disputas sobre assuntos tão cruciais.

Com relação ao conceito de 'liberdade' (*mufneh*), cabe acrescentar uma observação interessante: ele pode ser visto como uma tentativa, ainda que bastante primitiva, de expressar o tipo de raciocínio *silogístico* que se segue ao estabelecimento de analogias. Os rabinos perguntam: uma vez que um termo A é visto como análogo a um termo B (*gezerah shavah*), as leis aplicáveis a A podem ser aplicadas a B e/ou vice-versa? Suas respostas por meio do conceito de 'liberdade' podem ser entendidas da seguinte forma.

Se ambos os termos forem 'livres', significa que nunca foram usados antes em inferências silogísticas, presumivelmente porque ambos são *sui generis* ; consequentemente, os rabinos assumem que são implicantes mútuos e permitem o silogismo entre eles. Se apenas um for 'livre', os rabinos presumem que seja um gênero ou espécie (não tenho certeza qual) do outro e, portanto, permitem a inferência silogística de leis do gênero para a espécie, embora não o contrário. Se nenhum for 'livre', significa que já tiveram vidas lógicas separadas, então os rabinos presumem que os termos não estão conectados (ou pelo menos que nenhum implica o outro) e, portanto, evitam a inferência silogística.

Essa perspectiva explica o conceito dos rabinos, mas não o justifica completamente. Isso porque a base de seu raciocínio silogístico é imprecisa demais; eles não têm uma visão clara (embora essa teoria tenha surgido muito depois de Aristóteles) das condições da inferência silogística. A semelhança entre os termos e a história do uso desses termos em inferências não determinam, de forma indubitável, as relações implicacionais entre eles. Os rabinos não possuíam uma compreensão clara da teoria da oposição, como veremos também na seção que trata da harmonização.

✡ Podemos, na minha opinião, agrupar sob um mesmo título, a saber, **inferência contextual** , os métodos exegéticos conhecidos como ***meinyano*** e ***misofo*** (**Regra nº 12**) e aqueles conhecidos como ***heqesh*** e ***semukhim*** (considerados parte da **Regra nº 2**). Todos esses métodos levam em conta a proximidade textual de uma expressão ou frase com outra(s) determinada(s), e, com base nisso, pressupõem a existência de uma relação conceitual entre as passagens em análise, o que possibilita a inferência de certos atributos do contexto para a expressão ou frase. Há, podemos observar, um pequeno elemento de inferência por analogia nesses processos [188], embora possa ser caracterizado como extrínseco em vez de intrínseco. As diferenças entre essas quatro técnicas, no entanto, são menos claras (pelo menos para mim).

Um exemplo de inferência contextual: os rabinos inferiram (pela regra *meinyano*) que o mandamento "não furtarás" no Decálogo (Êxodo 20:13) se refere ao sequestro, com base no fato de que os dois mandamentos precedentes, contra o assassinato e o adultério, são ambos crimes capitais, e o sequestro é a única forma de roubo sujeita à mesma pena (*Enc. Jud.* , que se refere a *Mekh., Ba-Hodesh* , 8,5).

---

188 Note-se, porém, que em alguns casos, tradicionalmente classificados como *heqesh* (ver Abitbol, pp. 100-104), as próprias Escrituras estabelecem explicitamente a paridade entre as duas áreas do direito. Por exemplo, Deuteronômio 22:26, que compara estupro e assassinato, dizendo "pois assim como quando... assim também..." (*ki kaasher... ken hadavar hazeh.*). Nesses casos, a inferência é muito mais precisa, embora possa ter algumas limitações, por ser analógica e não contextual.

Meinyano parece recorrer vagamente ao assunto circundante sem uma definição precisa de sua posição textual em relação à passagem em questão. *Misofo* refere-se a uma cláusula ou passagem posterior para obter a informação que infere; embora, como alguns comentadores apontaram, poderia igualmente referir-se a um segmento anterior do texto. Nestes dois casos, o terreno conceitual comum entre o texto de origem e o texto de destino é, em certa medida, evidente. No caso de *heqesh* e *semukhim* , contudo, a inferência baseia-se quase puramente na contiguidade textual, sendo que as passagens contíguas (dentro do mesmo versículo ou em dois versículos adjacentes, respectivamente) têm pouca relação conceitual evidente [189].

A justificativa natural para inferências logísticas seria o que hoje chamamos de "associação de ideias". Quando duas ideias são colocadas lado a lado em nossos pensamentos, discursos ou escritos, isso pode ocorrer devido a alguma relação lógica entre elas, por puro acaso ou porque uma contém alguma lembrança incidental da outra. Esta última possibilidade implica que, em alguns casos, mesmo quando faltam considerações puramente lógicas, uma inferência ainda pode ser feita a partir do fato da proximidade. No entanto, a possibilidade de conjunção fortuita permanece: o tópico X pode estar totalmente esgotado e a narrativa passa para o tópico Y, um tópico completamente diferente [190]. Essa possibilidade alternativa significa que a inferência baseada unicamente na posição é tênue. Os rabinos aparentemente estavam cientes dessa incerteza e usavam tais processos apenas como último recurso, quando o versículo em interpretação envolvia uma dúvida que não havia outra maneira de resolver.

---

189 *Heqesh* e *semukhim* são classificados pelos comentaristas como pertencentes à *gezerah shavah* ; porém, não tenho certeza do porquê (exceto pelas analogias explicitamente presentes no texto) – eles não são propriamente subcategorias desta, não se baseando em homonímia nem sinonímia, mas sim em proximidade textual. Talvez seja porque frequentemente envolvem elementos da *gezerah shavah* que foram agrupados com ela. Observe também que a distinção entre eles é ambígua: em um texto originalmente desprovido de pontuação, como a Torá, como diferenciar as duas partes do mesmo versículo ou dois versículos adjacentes? Essa distinção só se torna significativa após o estabelecimento das subdivisões do texto.

Aprofundando-me na questão, encontrei algumas observações interessantes em *JE.* Aparentemente, *gezerah shavah* inicialmente se referia a "analogias em palavras ou fatos", mas eventualmente foi restrito a analogias verbais (homonímias), enquanto *heqesh* passou a ser usado para analogias factuais (sinonímias). Se isso for verdade, minha apresentação desses termos, baseada principalmente no relato de Bergman, é imprecisa (terminologicamente, embora não em essência). Com relação a *semukhim , JE* atribui a autoria a R. Akiba, citando-o dizendo que "toda passagem que se encontra próxima a outra deve ser explicada e interpretada em referência à sua vizinha" (com referência a *Sifre* Num. 131); acrescenta que "segundo Ishmael, ao contrário, nada pode ser inferido da posição das seções individuais". Diante disso, *semukhim* não pode, estritamente falando, ser considerado implicitamente incluído nos 13 Midot de R. Ishmael.

190 Um exemplo disso parece ser o citado acima (Êxodo 20:13): supostamente, os dois mandamentos seguintes (contra o falso testemunho e a cobiça) não são passíveis de pena de morte; nesse caso, por que roubar (ou sequestrar) deveria ser um crime capital? É claro que, se uma proposição é circundada por um *determinado* assunto, torna-se mais provável que o assunto comum das duas proposições adjacentes diga respeito, de alguma forma, à proposição delimitada. Contudo, a possibilidade de *coincidência* permanece; pode haver diferenças subjacentes significativas, que podem ser apontadas. Um exemplo é Êxodo 21:15-17, onde uma lei sobre sequestro é encontrada entre duas leis referentes a bater e amaldiçoar os pais, respectivamente. (Note-se que, como salientou um conhecido meu, o Dr. M. Izbicki, as leis sobre agressão aos pais e sequestro dizem respeito a atos violentos. Veja também Cohen, p. 474; a lei prevê pena de estrangulamento para estes dois crimes, mas apedrejamento para quem xinga os pais).

> Rabi Ismael não mencionou os métodos exegéticos de *heqesh* e *semukhim* , e as tentativas de autoridades posteriores de explicar esse silêncio soam vazias. Assim, Bergman (com referência ao *Sefer Hakerisus*) diz de Rabi Ismael que "ele considerava o *heqesh* como o equivalente a um ensinamento explicitamente escrito". Se Rabi Ismael sequer mencionou o assunto, como podem os rabinos posteriores saber pela tradição *por que* ele não o mencionou? Como podem eles ter informações sobre *seus pensamentos* a respeito de uma questão não abordada? A própria noção é autocontraditória: provando, mais uma vez, que as autoridades frequentemente confundem suas *suposições pessoais* sobre algum assunto com uma "tradição recebida" (recusando-se a admitir que Rabi Ismael talvez não soubesse dessas coisas, ou que talvez não haja tradição a respeito delas, e que tais questões devem ser resolvidas adutivamente).[191]
>
> Novamente, R. Ishmael, aparentemente (e como o nome dado ao processo implica), não considerou ou não tinha conhecimento de que a inferência *misofo* era igualmente possível na direção oposta (' *mitechilato* ', se podemos dizer assim), de uma declaração ou cláusula anterior para uma posterior. Comentaristas posteriores (Bergman se refere a *Middos Aharon*), que consideraram possível tal inferência reversa, explicam o silêncio de R. Ishmael alegando, efetivamente, que nos casos em que a solução precede o problema, a inferência é tão óbvia que listá-la seria redundante. Esse é outro argumento anacrônico, quer concordemos ou não com a validade de tal inferência em ambas as direções. Os comentaristas devem admitir a possibilidade de que R. Ishmael não compartilhasse da mesma opinião, ou, mais provavelmente ainda (já que ele próprio não a menciona), que simplesmente não tenha pensado na questão!

✡ As inferências do tipo ***binyan av*** (**Regra nº 3**) parecem ser uma tentativa rabínica de **inferência causal** — usando o termo "causal" em seu sentido mais amplo, incluindo qualquer modo de causalidade; ou seja, não apenas a causalidade do modo natural, de movimento ou mudança, mas também a causalidade extensional, de diferenças "estáticas" (isto é, de classe), bem como a causalidade lógica ou explicação racional [192]. A inferência causal foi muito esclarecida em tempos mais recentes por John Stuart Mill [193], que identificou os "métodos de concordância e

---

191 Com relação *a heqesh* e *semukhim* , Bergman acrescenta detalhes adicionais, que não comentaremos aqui para evitar repetições. Quero apenas destacar que a inferência *sobre semukhim* que ele apresenta como exemplo ao final da seção é bastante peculiar: a partir da proximidade entre a *proibição* de 'shatnez' e a prescrição de 'tzitzit' (Deuteronômio 22:11), conclui-se que shatnez é *permitido* no caso do talit! Isso está longe de ser uma inferência normal, visto que a conclusão constitui uma exceção a uma das premissas, embora não haja inconsistência entre elas. Formalmente, o argumento se desenvolve da seguinte forma: 'Você não deve fazer X. Você deve fazer Y. Portanto, ao fazer Y, você pode fazer X'. Como a conclusão implica formalmente 'você pode fazer X', ela contradiz a premissa maior; tal argumento, portanto, depende de uma particularização antiliteral da premissa maior.

192 Nossa identificação de *binyan av* com argumentos causais pode ser muito restrita; alguns exemplos na literatura parecem meras extrapolações sem qualquer fundamento em raciocínio de causa e efeito (embora possamos construir um, a posteriori). Um exemplo dado por Scherman ilustra isso: assim como não se pode casar com a irmã de ambos os pais, nem com a irmã de seu pai por parte de pai; então, já que não se pode casar com a irmã da mesma mãe, mas de pai diferente, "segue-se que" não se pode casar com a meia-irmã materna de seu pai (ref. a *Yevamos* , 54b). Scherman diz que *binyan av* também é conhecido como *mah matsinu?* ("o que encontramos?"), embora Bergman nos informe que esses dois termos foram contados separadamente na lista de Hillel. Suspeito que os rabinos, a princípio, fizeram generalizações com pouca reflexão e, gradualmente, perceberam a necessidade de esclarecer as condições.

193 Lógico inglês (1806-1873), autor de *Um Sistema de Lógica* (1847). A formulação desses métodos por Mill é mais complexa do que a proposta aqui: 'concordância' é a conjunção constante observada de dois fenômenos, 'diferença' é a conjunção constante de suas negações; assim, a relação formal é mútua, ou seja, a mesma em ambas as direções: esta é a forma mais forte de causalidade, na qual a causa não é apenas suficiente para o efeito, mas necessária ou condição *sine qua non* para ele. Observe que, em todas essas definições (como Mill sabia), causa e efeito são difíceis de distinguir: para fazê-lo, devemos observar sua sequência temporal ou conceitual. Observe também que Mill sugeriu outros métodos importantes, a saber, 'resíduos' (eliminação de alternativas) e 'variações concomitantes' (ver Apêndice 1, seção 3).

diferença". Ela resulta da observação de dois tipos de eventos ou coisas, de modo que a presença de um é sempre acompanhada pela presença do outro e, portanto, a ausência deste último é sempre acompanhada pela ausência do primeiro. Nessas circunstâncias, pode-se, a partir da observação do primeiro evento ou coisa, presumir o segundo, mesmo quando este não é observável. Este é um processo indutivo, que envolve analogia e generalização. Simbolicamente, em termos gerais, a relação essencial entre uma causa C e um efeito E pode ser expressa por uma proposição hipotética e sua contraposição:

Se C, então E (e se não E, então não C).

Contudo, as tentativas rabínicas de formular esse princípio natural enfatizaram mais o lado da 'concordância' do que o da 'diferença'. Rabi Ismael se refere a uma inferência 'a partir de um versículo' ou 'a partir de dois versículos'. Posteriormente, houve disputas quanto ao significado dessas subdivisões (disputas que, aliás, tendem a demonstrar a falta de uma tradição oral clara). Alguns rabinos as entenderam, respectivamente, da seguinte forma: se dois tópicos (X, Y) têm uma certa característica (A) em comum, então *outra* característica (B) que um deles (X) possui pode ser presumida como sendo também presente no segundo (Y) [194]; ou, se três tópicos (X, Y, Z) têm uma certa característica (A) em comum, então *outra* característica (B) que dois deles (X, Y) possuem pode ser presumida como sendo também presente no terceiro (Z). Outros rabinos afirmaram entender a fórmula de Rabi Ismael de maneira diferente [195]. Eles buscavam uma característica comum [196](A, digamos) dos tópicos em comparação (X, Y) que *explicasse* o fato de terem em comum alguma outra propriedade (B), caso em que o reaparecimento dessa mesma característica (A) *em outro lugar* (em Z) poderia ser tomado como um sinal da mesma propriedade (B) ali (ou seja, em Z). De fato, essa fórmula é *formalmente* idêntica à segunda mencionada acima [197], acrescentando apenas o comentário (valioso) de que A deve ser considerado como a causa de B.

A dificuldade nessas afirmações reside na ênfase no positivo, na tentativa de generalizar a partir de uma amostra limitada (X, ou X e Y) sem a disposição de conceber a possibilidade de desvio do padrão aparentemente estabelecido de conjunção (de A e B) em outros casos, incluindo, em particular, o caso em questão (Y ou Z, respectivamente) [198]. Aparentemente percebendo essa fragilidade, os rabinos tentaram dar um pouco mais de ênfase ao negativo, apontando diferenças nas características entre os (dois ou três) tópicos em análise, na esperança de demonstrar que outras causas possíveis foram consideradas e descartadas. Assim, poderiam dizer, na forma de dois versos do *binyan av* : X tem C e Y não tem C, de modo que o fato de Z ter

---

194 Essa abordagem é conhecida como *Chada mechada* (Aram., 'um de um'). Se a variante de um verso é assim chamada, então a variante de dois versos pode presumivelmente ser chamada de 'um de dois' (mas eu não sei qual era o nome real dela).

195 Segundo Bergman, essa segunda escola afirmava que as inferências de um a partir de um eram óbvias e não precisavam ser incluídas nos 13 *Midot* . Ele não diz como eles viam a fórmula "um a partir de dois".

196 Heb. *tsad hashaveh* .

197 Prova adicional disso é a falta de distinção, na abordagem da "característica comum", entre inferência de um versículo e inferência de dois versículos, de acordo com a fórmula de R. Ishmael. Ou seja, se nessa abordagem "um versículo" significa "um dentre dois", então o que "dois versículos" poderiam significar?

198 Os lógicos se referem à falácia lógica subjacente como *post hoc ergo propter hoc* (ou seja, 'depois disso, portanto por causa disso').

C não prova que tem B; ou ainda, X não tem D e Y tem D, de modo que o fato de Z ter D não prova que tem B. Contudo, deve ficar claro que tais afirmações são irrelevantes para o argumento principal: na melhor das hipóteses, provam apenas que C ou D ... *Não causa B,* mas não prova que A *causa* B.[199]

> Um exemplo de *binyan av* , dado em *Enc. Jud.* (referindo-se a *BM* 87b). Os rabinos tentam, com referência a Deut. 23:25 e seguintes, determinar se um trabalhador rural contratado pode comer produtos agrícolas enquanto trabalha em campos que não sejam vinhedos ou plantações de milho. Para isso, eles tentam entender por que a Torá permite que ele coma em vinhedos e em plantações de milho. Eles argumentam: não pode ser em relação à obrigação de deixar espigas caídas para os pobres (Lev. 19:10), já que isso se aplica à videira, mas não ao milho; e não pode ser em relação à obrigação de dar ao sacerdote uma porção da massa (Num. 15:17-21), já que isso se aplica ao milho, mas não à videira; 'portanto', deve ser simplesmente devido a ambos serem plantas, e a permissão pode ser generalizada para outros produtos agrícolas.[200]

A partir dessas redundâncias, parece que os rabinos confundiram, em certa medida, o processo mental de tentativa e erro na *busca de* uma causa (*ratio cognoscendi*) com as condições formais da relação causal objetiva. (*ratio essendi*). Se eles soubessem claramente o último, teriam primeiro se certificado sistematicamente de possuir uma *enumeração completa* das ocorrências das características A e B na Torá, isoladamente e/ou separadamente, bem como suas negações, se houver. Então, para possibilitar a inferência de A para B, em situações onde A é mencionado no texto, mas B não, eles teriam que verificar não apenas se A e B são afirmados juntos em algumas ocasiões (pelo menos uma vez, mas quanto mais, melhor), mas também se A nunca é afirmado com uma *negação explícita* de B (ou seja, o elemento negativo ausente). Além disso, a *probabilidade* da inferência seria proporcional à frequência da conjunção de A e B, em comparação com a frequência de A mencionado sozinho, sem menção de B. [201]É possível que, nos casos em que os rabinos aplicaram esse princípio, eles (que conheciam a Torá de cor) tenham realizado automaticamente esses testes de consistência e julgamentos de probabilidade; mas nem sempre o fizeram explicitamente.

> É preciso afirmar que a etiologia não exige que a causa seja um único evento ou coisa, ou que o efeito seja um único evento ou coisa; cada um deles (causa ou efeito) pode, em si, ser composto por duas ou mais coisas ou eventos **paralelos** , desde que as regras de indução estabelecidas (concordância e diferença) sejam respeitadas para cada um deles individualmente. Além disso, mesmo que as regras de indução não sejam invariavelmente respeitadas (seja por um único evento ou coisa, ou por vários), elas ainda podem ser aplicadas **condicionalmente** ou **de forma composta** : isto é, desde que consigamos identificar e distinguir

---

199 A menos, é claro, que já esteja provado que A, C e D são as únicas causas alternativas possíveis de B; de modo que a inferência consista na eliminação de duas das três possibilidades. Mas esse não é o caso em todos os casos.

200 A ingenuidade lógica de tal argumento deveria ser óbvia. Imagine que um chefe chama três de seus funcionários ao escritório (com a intenção, digamos, de parabenizar o primeiro pelo nascimento do filho, dar um aumento ao segundo e demitir o terceiro). Ninguém sabe os motivos do chefe, mas o terceiro funcionário tenta adivinhar por que foi convidado, procurando um "fator em comum" entre os outros dois. Ele diz: "Não pode ter a ver com a cor do cabelo, pois o primeiro é loiro e o segundo é moreno; não pode ter a ver com honestidade, porque o primeiro é desonesto e o segundo é honesto; portanto, deve ter a ver com o formato do nariz, porque ambos, e eu também, temos o mesmo formato de nariz." Todo o seu argumento é completamente falacioso e irrelevante!

201 Pois permanece sempre concebível que *a não menção* de B em certas passagens signifique *a negação* de B, mesmo que não haja casos conhecidos de presença de A com ausência de B, fato que nos permite indutivamente (e até nos obriga) a generalizar e dizer que A implica B.

as condições sob as quais nossas causas parciais se tornam causas completas ou nossos efeitos ocasionais se tornam efeitos constantes [202]. Consequentemente, também, pode haver circunstâncias em que um evento ou coisa seja a causa de um determinado efeito e outras circunstâncias em que outro o seja; ou ainda, um determinado evento ou coisa pode ter um efeito em um conjunto de circunstâncias e outro efeito em outro conjunto.

Aparentemente, esses detalhes da lógica causal não foram totalmente compreendidos pelos rabinos, a julgar por certas sugestões limitadoras que fizeram. Uma dessas limitações rabínicas era que (com referência aos símbolos introduzidos acima) [203]se X e Y têm em comum mais uma característica (E, por exemplo) que Z não possui, então não se pode presumir que Z tenha B. *Eu digo que* , considerando 'A+E' como uma característica conjunta, essa objeção parece razoável; mas ainda permanece possível que A cause B. Outra limitação rabínica foi a rejeição da possibilidade de que características distintas de X e Y, como C e D (veja acima), possam causar B independentemente em seus respectivos sujeitos, de modo que Z, que tem apenas a característica comum A, mas nenhuma das características distintas C e D, pode não ter B. *Eu digo* que é concebível que os dois compostos 'A+C+não-D' e 'A+não-C+D' possam ser causas paralelas, enquanto o composto 'A+não-C+não-D' não seja uma causa: a questão depende do lado negativo, que eles ignoraram em sua definição inicial [204]. Essas tentativas de exceção mostram, repito, que os rabinos não tinham certeza quanto às condições precisas de causalidade [205].

Há uma evidente falha na pesquisa teórica em lógica, independente de quaisquer doutrinas relacionadas à Torá, por parte das autoridades rabínicas. Consequentemente, como era de se esperar, existe muita controvérsia entre elas sobre questões metodológicas (que, obviamente, afetam a lei em última instância); e pior ainda, às vezes a controvérsia gira em torno de uma questão totalmente artificial (que, naturalmente, emerge de alguma crença geral à qual todos os envolvidos estão apegados). O que me espanta é que a existência de tais controvérsias não leva nenhuma das pessoas envolvidas a questionar francamente a doutrina "ortodoxa" de que os princípios hermenêuticos, em sua totalidade, são revelações sinaíticas.

Um exemplo disso é a discussão sobre o princípio dos "dois versículos que se tornam um só", segundo o qual se uma lei L é enunciada em relação a dois sujeitos, S1 e S2, e logicamente L(S1) implica L(S2), e/ou vice-versa, de modo que uma das afirmações seja redundante, então L *só pode* ser aplicada às duas situações especificadas. Este princípio não tem fundamento natural, pelo que posso ver; ou seja, não se segue formalmente que L(S1) e/ou L(S2) *não possam* logicamente implicar alguma outra aplicação não declarada, digamos, L(S3). Se tal implicação ocorrer logicamente, ela não pode ser inibida por decreto divino ou rabínico (Deus não contradiz Suas próprias leis naturais, nem permite que sejam contornadas

---

202 Causas condicionais/parciais, consideradas em conjunto com suas condições ou partes relacionadas (ou seja, coletivamente), constituem causas incondicionais/completas. Efeitos ocasionais, em circunstâncias circundantes vagamente definidas, tornam-se efeitos constantes quando as circunstâncias significativas são identificadas com maior precisão. Todas essas variações sobre o tema da causalidade são óbvias para qualquer pessoa que tenha estudado lógica hipotética, considerando múltiplos e compostos de antecedentes e consequentes, e aninhamento; não é nenhum grande segredo (pelo menos hoje em dia).

203 Onde X, Y e Z têm A em comum, e X e Y têm B em comum; e eles concluiriam que Z também tem B.

204 Não me surpreende, portanto, que, segundo Bergman, "a *Guemará* ocasionalmente apresente tal refutação". Ele acrescenta que "os comentadores (de *Kesubos* 32a) formularam princípios para explicar essas exceções"; não vi esses princípios, mas devemos ter em mente que são racionalizações ex post facto, uma vez que a lógica natural admite causas alternativas.

205 Outra questão que levantam é se as exceções precisam ser "significativas" ou não — alegando que a refutação de um *binyan av "um de um"* requer uma exceção legal ("rigidez ou leniência"), enquanto que contra um *binyan av "um de dois",* qualquer exceção (legal ou não legal) serve. Só posso dizer que tal distinção não é feita pela lógica natural.

pelos humanos). [206]Por essa razão, a restrição deve ser classificada como artificial. Analiticamente, parece ser meramente uma consequência da afirmação de Rabi Akiba de que não há declarações supérfluas na Torá; ideia essa que é controversa, visto que Rabi Ismael (teoricamente) a rejeita, alegando que a Torá fala a linguagem dos homens. Seja qual for a sua origem, há controvérsia quanto à formulação precisa do princípio proposto, desde a Mishná. Algumas autoridades (entre elas Tosafot) afirmam que são necessárias pelo menos duas redundâncias para tal restrição. Outras (entre elas Rashi) dizem que a restrição, em todo caso, não é geral a toda inferência, mas limitada às tentativas de estender a lei em questão por meio de *binyan av* inference (inferência de interpretação). Mas também não vejo nenhuma base formal para essas disputas subjacentes.

A causa intelectual profunda de tais desvios da lógica natural é, na minha opinião, inicialmente um *não-formalismo ingênuo* , que gradualmente se desenvolve em um *anti-formalismo sistemático* (que também é ingênuo, em outros aspectos). A causa histórica é uma infeliz antipatia, a princípio emocional e posteriormente ideológica, ao que chamavam de "conhecimento grego", que bloqueava qualquer tentativa de aprender com as descobertas de outros. Para essas pessoas, *a lógica* deve se adaptar às exigências de conteúdos preestabelecidos (a Halachá), em vez de todos os conteúdos se submeterem aos ditames de uma lógica objetiva e formal. Essa reivindicação rabínica de controle total é evidente, por exemplo, na declaração de Bergman nesse contexto: "As regras relativas aos textos bíblicos... revelam uma lei apenas em relação ao local onde são aplicadas e não em outro lugar".

A doutrina da origem sinaítica da hermenêutica rabínica não é primária, mas sim derivada da doutrina da origem sinaítica da lei rabínica. Os rabinos acreditavam que podiam manipular a lógica como bem entendessem, contanto que chegassem aos resultados jurídicos desejados. As controvérsias surgiam apenas em relação à necessidade ou eficácia desta ou daquela manipulação, e não em relação à premissa epistemológica subjacente.

Essas reflexões não precisam ser encaradas de forma radical. Nossa preocupação aqui é com a lógica judaica em si, não com a lei judaica. Se questionarmos a primeira, isso não implica necessariamente que toda ou qualquer parte da segunda esteja errada; pois, como ensina a lógica, negar o antecedente (neste caso, alguns aspectos da hermenêutica rabínica) não implica negar o consequente (neste caso, a lei rabínica) — *a menos que* a relação entre eles seja exclusiva. Uma lei pode estar correta (ou seja, verdadeiramente divinamente ditada), mas derivada incorretamente do texto (ou seja, do lugar errado ou da maneira errada). Uma lei pode, é claro, alternativamente, estar incorreta, bem como derivada incorretamente. Essas não são questões que podem ser tratadas de forma geral; cada caso deve ser analisado cuidadosamente, após o que a consistência do todo também deve ser verificada. Em qualquer caso, a lógica em si não pode ser reduzida a uma questão de fé, algo opcional.

Uma nota estatística. Até o momento, não consegui descobrir quantas vezes cada forma de exegese descrita aqui é de fato utilizada no Talmud e em outras obras rabínicas. Por ora, apresento algumas informações obtidas no Índice da edição Soncino (1952) do Talmud Babilônico. Como vimos em um capítulo anterior, este índice contém cerca de 137 referências ao argumento *qal vachomer* (sob vários títulos). Com relação a diversas formas de argumento por analogia, há cerca de 161 referências (analogia, dedução por, 58; comparações, com o propósito de derivar leis, 1; *gezerah shawah* , 81; *hekkesh* , 17; *semukin* , 1; textos, proximidade de, 2;

206 Refiro-me aqui, naturalmente, à lógica dedutiva; se a 'implicação' for meramente indutiva, ou seja, não *necessária* , mas apenas *recomendada como provável* , ela poderia ser descartada com base em considerações mais amplas.

leitura textual, 1). Não posso afirmar se este índice está completo, se cada referência se refere a uma amostra distinta ou se há repetições, e se algumas referências se relacionam meramente a discussões teóricas [207].

Note-se também que devemos distinguir entre o uso de um argumento: (i) *dentro* da própria Bíblia (por exemplo, conhecemos quatro ou cinco casos de *qal vachomer* na Torá e mais duas dezenas no restante da Bíblia); (ii) *pelos* rabinos, especialmente os do Talmud, em seus esforços de exegese *da* Bíblia, como documento, de material haláquico ou hagádico; e (iii) *pelos* rabinos, especialmente os pós-talmúdicos, em relação aos pronunciamentos não exegéticos *de* outros rabinos. Claramente, a questão estatística constitui, por si só, um projeto de pesquisa amplo e complexo.

3. Âmbito de aplicação dos termos.

Obviamente , na leitura de qualquer texto, a compreensão dos termos utilizados é essencial. Isso se apresenta em dois aspectos: um *qualitativo* , que por sua própria natureza pressupõe o conhecimento da língua envolvida, e um *quantitativo* , que se relaciona à determinação do escopo. A tradição rabínica, naturalmente, contribuiu bastante para ambos os aspectos. O primeiro aspecto, a elucidação das denotações e conotações dos termos, é abordado em parte pelos princípios hermenêuticos, por meio de inferências por analogia e contexto; e em parte, depende da tradição cultural e religiosa e das percepções dos comentadores. O segundo aspecto, referente às questões substantivas, é contemplado por um conjunto de princípios hermenêuticos que agora analisaremos.

✡ Os métodos de exegese conhecidos coletivamente como *klalim uphratim* [208]são esforços para interpretar a subsunção efetiva de termos logicamente sobrepostos encontrados na Torá (e, portanto, a aplicabilidade da(s) proposição(ões) envolvendo esses termos). ***Miklal uphrat*** (**Regra nº 4**) é a interpretação de uma combinação de gênero + espécie, nessa sequência, como tendo um efeito limitante, significando 'apenas as espécies mencionadas' (a espécie é mencionada com o propósito de excluir outras do mesmo gênero); enquanto ***miprat ukhlal*** (**Regra nº 5**) é a interpretação de uma combinação espécie + gênero, nessa sequência, como tendo um efeito ampliador, significando 'a espécie mencionada e outras semelhantes a ela' (a espécie é mencionada como uma amostra daquelas no gênero). Uma maneira fácil de lembrar essas duas regras é dizer que o resultado é igual ao segundo dos dois termos dados. Outras regras semelhantes, como veremos, têm um resultado limitador geral.

> Para contextualizar, observemos que, no discurso cotidiano, entenderíamos (dependendo da formulação precisa) o escopo conjugado de termos logicamente sobrepostos da seguinte forma, considerando que G é uma superclasse e S1, S2... uma ou mais de suas subclasses, e que G e G ' são duas

---

207 Veja também, possivelmente, os itens: princípios exegéticos, 2 referências; regras pelas quais a lei é exposta, 2; textos, exposição de, 3; textos, implicação de, 1.

208 Essa frase foi traduzida erroneamente por Bergman como "generalizações e especificações"; nós preferiríamos "generalidades e particularidades" ou "gêneros e espécies". Estritamente falando, o termo generalização, em inglês, refere-se a um processo mental que parte de uma afirmação particular para uma geral, e especificação refere-se a uma transição de uma afirmação vaga para uma mais precisa. Aqui, no entanto, a questão é descobrir quão ampla ou restrita era a intenção do autor do texto.

> classes que se intersectam parcialmente sem que uma subsuma todas as instâncias da outra, e S, digamos, é a subclasse inteira referente à parte G' de G. Uma afirmação cujo sujeito é "GS" ou "SG" seria interpretada, no mínimo, como referente à espécie "S" [209], embora, em alguns casos, o gênero "G" possa ser apropriado. "G *como* S1, S2..." poderia ser lido como "S1, S2..." (se 'como' for entendido como 'semelhante a') ou como "G" (se 'como' for entendido como 'por exemplo'). Uma lista do tipo "S1, S2... *de fato* G" provavelmente seria entendida como "G", embora sem um qualificador como "de fato", uma dúvida possa persistir. Por fim, "GG'" ou "G'G" geralmente significa "G e G'" (ou seja, "S", seu ponto em comum), embora ocasionalmente possa significar "G ou G'" (incluindo ambos os seus fundamentos, bem como "S" ou até mesmo possivelmente excluindo "S").
>
> É evidente que existe muita vagueza na linguagem comum, que a ciência lógica pode facilmente superar instituindo convenções. Este campo de investigação não é a lógica de classes propriamente dita, mas um preliminar linguístico a ela. Observe que está envolvido um ato mental de "reconciliação de conflitos", na medida em que os termos tratados encontram-se em certa tensão, conforme entendemos a referência a um gênero como referente à sua totalidade (*davqa*), à maior parte ou a uma porção não especificada dele (*lav davqa*), e a referência a uma espécie como referente a ela pelo menos (*lav davqa*) ou a ela exclusivamente (*davqa*). Quando os termos são mencionados juntos como sujeitos de proposições, há, portanto, dúvida quanto a se o resultado é uma generalidade, uma contingência ou uma particularidade indefinida. A regra lógica, em caso de dúvida, é reconhecer, por meio de argumento dilemático, a particularidade indefinida (*pelo menos* alguns) como verdadeira; dedutivamente, permanecemos com a mente aberta quanto a se a generalidade (todos) ou a contingência (alguns, mas não todos) é verdadeira; Indutivamente, optamos pela generalidade, porque ela não introduz nenhuma nova polaridade, a menos que ou até que sejam encontradas evidências conflitantes.

Para os rabinos, no caso do *klal uphrat* , o gênero é mencionado como uma primeira aproximação do significado pretendido, e a espécie é adicionada para especificar esse significado com mais precisão. Por exemplo, em Levítico 1:2, "do gado (*behemah*), do rebanho e do rebanho", o termo geral tem conotação variável (poderia incluir outros tipos de animais, como jumentos, talvez) e é esclarecido por meio da espécie mencionada. Para explicar por que as espécies não foram simplesmente mencionadas sozinhas, sem o gênero, somos informados de que *extensões* não intencionais pelo escritor poderiam ter sido propostas, ou, alternativamente, que certos detalhes sugeridos pelo gênero poderiam ter sido omitidos; as opiniões divergem entre as autoridades sobre esse ponto. Poderíamos aceitar uma combinação de ambas como razoável: o gênero está lá, efetivamente, para dizer "mas não incluam com essas espécies outras espécies *diferentes* do mesmo gênero".[210]

No caso *do prat ukhlal* , algumas espécies são listadas primeiro para indicar o tipo de coisa pretendida, e o gênero é adicionado na conclusão para indicar que "e outras coisas do mesmo tipo" também estão incluídas. Por exemplo, em Êxodo 22:9, "um jumento, um boi, uma ovelha ou qualquer animal (*behemah*)", as espécies exemplificam as coisas pretendidas e o gênero serve para estender a aplicação da lei em questão a outras coisas semelhantes, implicando que a lista inicial não é exaustiva. Para explicar por que o gênero não foi simplesmente mencionado sozinho, sem a espécie, somos informados de que *exceções* não intencionais pelo escritor poderiam ter sido propostas, ou, alternativamente, que certos detalhes sugeridos pela espécie poderiam ter sido omitidos; as opiniões divergem entre as autoridades sobre este ponto. Poderíamos, novamente, aceitar uma combinação de ambas como razoável: as espécies estão lá,

---

209 Note, porém, que em inglês um adjetivo geralmente precede um substantivo, enquanto em hebraico ele o segue.

210 Uma forma de explicar a menção da superclasse é considerá-la como uma alusão *às* suas instâncias ou subclasses não incluídas (ou aludidas) na subclasse mencionada; as quais seriam o objeto de uma proposição não declarada de polaridade oposta, o que torna o particular declarado contingente.

efetivamente, para dizer “e certifique-se de não excluir deste gênero outras espécies *semelhantes* do mesmo gênero”.

> Esses métodos, e outras variações (mencionadas abaixo), são de R. Ishmael; R. Akiba propôs outros nos mesmos contextos: ele determinou o escopo das afirmações com referência aos princípios de ***ribui umiut*** e ***miut uribui*** (amplificação e limitação, e vice-versa). A diferença técnica entre essas abordagens reside essencialmente na ênfase. Enquanto em *klal uphrat* a menção de espécies serve para definir com mais precisão o gênero inicial; em *ribui umiut* , a menção explícita de espécies enfatiza a exclusão de certas coisas diferentes, não mencionadas explicitamente, pertencentes ao gênero inicial. E enquanto em *prat ukhlal* o gênero final serve para definir de forma mais ampla a extensão total da lista de espécies, adicionando às explicitamente mencionadas mais espécies não explicitamente mencionadas, ao mesmo tempo que limita, incidentalmente, como todas as definições fazem, extrapolações excessivas; em *miut uribui* , A menção do gênero enfatiza ainda mais os limites da extrapolação, excluindo certas espécies não mencionadas que são extremamente diferentes das espécies citadas, ao mesmo tempo que sugere incidentalmente a inclusão de certas espécies não mencionadas [211].

Essas formas de interpretação me parecem bastante naturais em si mesmas. Em muitos casos, a redação é clara e nenhuma discussão é possível, de qualquer forma. No entanto, em alguns casos, os resultados não parecem formalmente inevitáveis: pode-se, às vezes, interpretar gênero + espécie como significando 'gênero, *do qual* um A expressão "espécie de exemplo é..." [212]significa "espécie, *cujo* gênero relevante é..." [213]; nesses casos, observe que o termo mencionado em segundo lugar está efetivamente entre parênteses, sugerindo uma proposição que comunica, de passagem, alguma informação incidental (não necessariamente de relevância jurídica imediata). Consequentemente, se considerarmos as regras como pronunciamentos *ex cathedra* e tentarmos sempre adaptar nossas interpretações aos seus formatos, não é improvável que sejamos ocasionalmente induzidos a erro. Claramente, por trás de tais regulamentações está o modo rígido de pensamento que nega a licença estilística a um documento de origem divina. [214]

✡ Com relação às outras combinações e permutações dessas inferências de escopo (classificadas como **Regra nº 6**), notadamente ***klal uphrat ukhlal*** e (aparentemente uma adição posterior [215]) *prat ukhlal uphrat* , basta acrescentarmos os seguintes comentários. Estas envolvem

---

211 Embora haja convergência formal teórica entre essas abordagens, na prática elas frequentemente levam a conclusões materiais divergentes (com a de R. Akiba muitas vezes prevalecendo como Halachá). Eu precisaria de um conhecimento mais específico dos debates talmúdicos em questão para poder explicar o porquê. Mas, supondo que eu tenha compreendido corretamente as formalidades e baseando-me nos poucos casos que estudei, diria que tais diferenças simplesmente demonstram o grau de subjetividade envolvido nas 'inferências', na prática.

212 Por exemplo, a afirmação "argumentos lógicos, silogismos e aduções são meios para o conhecimento" não restringe o gênero às espécies listadas. Poderíamos construir uma frase dessa forma se considerássemos que alguns ouvintes seriam incapazes de compreender o nome do sujeito genérico sem a aposição de nomes de espécies mais familiares.

213 Por exemplo, a afirmação "O silogismo de Aristóteles, um argumento dedutivo, produz conclusões categóricas" não se refere ao gênero como um todo, mas apenas à espécie. O gênero, aqui, serve apenas para situar o sujeito específico em um contexto mais amplo.

214 É interessante notar que a filosofia racionalista, que tenta explicar cada palavra e sua colocação de acordo com uma determinada ideia preconcebida, atribuída a R. Akiba, está aqui, e em outros casos, na verdade, na base das inferências de R. Ishmael, assim como de R. Akiba.

215 É notável que R. Ishmael tenha mencionado apenas a primeira dessas regras como uma de suas, ignorando a segunda, bem como *klal-klal-prat* e *prat-prat-klal* . Minha explicação para essas lacunas repetidas na lista de R. Ishmael é simples: como frequentemente ocorre nos estágios iniciais de uma investigação, os pensadores não elaboram inicialmente uma análise exaustiva do tema em questão com referência às *simetrias* , mas sim se concentram em casos que surgem no contexto de suas

a operação sucessiva dos dois princípios precedentes, com os estágios *klal* tendo um efeito de ampliação e os estágios *prat* um efeito de restrição, resultando, no geral, em um escopo relativamente restrito [216]. Há uma oportunidade proporcionalmente maior de forçar o texto a se encaixar em formatos preestabelecidos, em vez de interpretá-lo naturalmente. Parece-me que devemos sempre tentar apreender a leitura simples (*pshat*) e evitar desvios dela sem justificativa incontestável.

> Um exemplo: Números 6:3-4 proíbe o nazireu de beber vinho, bebida forte, vinagre ou aguardente de uva, ou de comer uvas frescas ou secas, ou qualquer coisa feita da videira, desde as amêndoas (*chartsanim*) até as cascas (*zag*) [217]. Segundo Bergman, *Nazir* 34b interpreta esta passagem como *prat ukhlal uphrat* , mas isso me parece injustificável, se 'bebida forte' (*shekhar* , que pode embriagar) se refere a bebidas alcoólicas que não sejam vinho e similares. Pois, nesse caso, 'vinho e bebida forte' não podem ser considerados totalmente como *prat* em relação a 'produtos da videira', que é *klal,* no máximo, apenas em relação a vinho e outras bebidas à base de uva, uvas frescas ou secas, amêndoas e cascas. A forma como todos esses itens são listados é bastante natural, agrupando em três classes bebidas alcoólicas (nem todas à base de uva), uvas normalmente consumidas e partes normalmente desperdiçadas pelo consumidor, respectivamente, e mencionando ainda uma classe mais ampla na qual a maioria (*mas não todos*) dos itens se enquadra. Insistir em encaixá-los no formato *"prat ukhlal uphrat"* é artificial e impreciso.[218]

✡ Devemos também mencionar aqui os princípios ***miklal hatsarikh liphrat*** e ***miprat hatsarikh likhlal*** (termo geral que requer um [complemento particular]e termo particular que requer um [complemento geral]), que a lista de R. Ishmael agrupa em um só (**Regra nº 7**) [219]. Podemos classificá-los, como faz Bergman (presumivelmente seguindo autoridades anteriores), com os *klalim uphratim* . A distinção entre eles, sugere ele, é a seguinte: enquanto *klal uphrat* e *prat ukhlal* e seus semelhantes dizem respeito ao efeito coletivo de termos separadamente claros, as regras *hatsarikh* relacionam-se a termos vagos cujo significado preciso só é esclarecido pelo seu impacto mútuo. Essa distinção é de fato muito sutil e bastante forçada, a julgar pelos exemplos dados na literatura [220].

---

preocupações menos abstratas. Somente mais tarde eles, ou seus sucessores, examinam outras combinações e permutações possíveis sugeridas pela reorganização dos termos em questão. R. Ishmael não chegou a essa etapa de sistematização; seus sucessores, sim. (Tudo bem; o que incomoda são suas tentativas de justificar seus resultados, atribuindo-os anacronicamente a ele.)

216 Uma distinção técnica sugerida pelos rabinos entre os dois princípios declarados é que, citando Bergman, o primeiro "determina que todo item que apresente ao menos uma semelhança com a especificação seja incluído", enquanto no segundo "o item a ser incluído deve assemelhar-se à especificação em pelo menos dois aspectos". Ele acrescenta: "A importância dessa semelhança foi deixada para os sábios determinarem. Ocasionalmente, eles consideravam vários aspectos como um só". Aqui, novamente, devo dizer que não vejo nenhuma base natural para esses detalhes adicionais.

217 Essas palavras são interpretadas de diversas maneiras pelos rabinos.

218 Outro exemplo é Números 18:16, que, segundo Bergman, é interpretado em *Shevuot* 4b como *klal ukhlal uphrat* . Aqui, a forçação consiste em ler um sujeito, um predicado e a qualificação do predicado como classes (amplo, mais amplo e mais restrito), ignorando completamente suas posições relativas (papéis lógicos) na frase.

219 Por que ele faria isso, se separou *klal uphrat* e *prat ukhlal* , é um mistério para mim; ou, alternativamente, por que os dois últimos e seus múltiplos não foram agrupados da mesma forma? Eu sugeriria, aqui novamente, uma falha em se distanciar do conhecimento acumulado e reordenar e sistematizar os resultados obtidos.

220 Por exemplo, o exemplo de Levítico 1:2 dado anteriormente, de acordo com as definições de Bergman, constituiria um *klal hatsarikh liphrat* em vez de um *klal uphrat* , pelo que pude perceber. Observe, no entanto, que Bergman sugere que "existem muitas opiniões divergentes" a respeito da definição de processos *hatsarikh* ; portanto, talvez devêssemos reservar nosso julgamento.

> Eu diria, antes, que se poderia argumentar a favor da distinção entre termos funcionalmente independentes (em termos gerais, classes de entidades, que podem, no entanto, ter uma relação hierárquica; por exemplo, 'animais' e 'touros') e termos dependentes (mais precisamente, um termo relativamente independente, como 'touros', e suas cláusulas complementares; por exemplo, 'os chifres *de* ' ou 'o ato de chifrar pessoas *por* '). A relação entre termos independentes é, na melhor das hipóteses, simplesmente subsuntiva (touros são animais), enquanto a relação entre termos dependentes é mais complexa, como posse ou ação (touros têm chifres e touros chifram pessoas) [221]. Os primeiros se *complementam* , os últimos se *suplementam* . Não quero dizer que os rabinos classificaram suas inferências sob este ou aquele título com base na distinção que estou propondo (embora talvez estivessem tentando), mas sim que, se insistissem em fazer algum tipo de subdivisão dos fenômenos em questão, poderiam ter escolhido essa opção em vez da mencionada acima [222]. Digo "insistiu", porque minha distinção também não é radical o suficiente para justificar a formulação de regras hermenêuticas adicionais. Pois geralmente é possível (e grande parte da lógica formal se baseia nessa operação) realizar o que os lógicos conhecem como uma "permutação" [223], e transformar o termo complementar em um termo independente (touros são "coisas que têm chifres" e touros são "coisas que chifram").

Uma nota sobre estatísticas. O índice geral de Soncino contém 77 referências ao tópico de *klalim uphratim* (supostamente, mas não verifiquei). Estas se enquadram em vários títulos: amplificação, 5; amplificação e limitação, 15; amplificação após amplificação, 2; extensão na exegese, 5; princípios gerais e exceções, 1; decisões gerais, 2; generalização, 2; generalização e especificação, 28; limitação na exegese, 6; regra geral e particular, 1; regra de extensão e limitação, 1; *ribbui* , 1; *ribbui umiut* , 1; especificação, 1; especificação como regra exegética, 2; especificação e generalização, 4. Como já mencionei (na discussão sobre a-fortiori talmúdicos), é difícil dizer até que ponto essa lista é exaustiva e não repetitiva sem uma investigação mais aprofundada. De qualquer forma, ela não nos diz precisamente quantas vezes cada regra é de fato utilizada.

---

221 Essa distinção lembra a que os lógicos fazem entre termos *categoremáticos* e *sincategoremáticos* , embora não seja exatamente idêntica. Observe que, diferentemente dos termos independentes, os termos dependentes não são unidos por um simples "e", mas por relações mais complexas como "de", "por", "pois" e "através de".

222 Um exemplo da Torá poderia ser Números 18:16: "de acordo com a vossa avaliação, cinco siclos de prata" (mencionado em uma nota anterior), onde 'cinco siclos de prata' não fazem sentido por si só, fora do conceito de 'avaliação' (neste caso, para fins de resgate).

223 Deve-se observar, contudo, que certos termos, que são coloquialmente apresentados em formato semelhante (notadamente, 'capacidades de' e 'metamorfose de'), não podem ser livremente permutados sem causar eventuais contradições. Mas tais questões não podem ser abordadas em um contexto tão restrito; elas constituem campos da lógica em si mesmas.

11. OS TREZE *MIDOT* (II).

Nesta segunda parte de nossa análise dos Treze Midot de R. Ishmael, trataremos das regras 8 a 11 e 13.

4. Harmonização.

Em linhas gerais, os cinco princípios hermenêuticos restantes, que denominaremos "regras de harmonização", servem para resolver redundâncias, discrepâncias, dúvidas, tensões ou inconsistências aparentes entre proposições. Em alguns casos, seus resultados são idênticos aos da lógica formal; em outros, favorecem uma linha de raciocínio que, segundo a lógica formal, é apenas uma possibilidade entre outras; e, em outros ainda, sugerem uma linha de raciocínio que a lógica formal não recomendaria. Observe que esses princípios constituem unidades de processo de pensamento, que podem operar individualmente em situações simples ou, eventualmente, sucessivamente em combinações complexas.

> Note-se que minha análise formal nesta seção se baseia em uma amostra possivelmente limitada, extraída da literatura derivada sobre o tema que consultei. Os poucos exemplos ali apresentados como representativos da tradição rabínica podem não ser totalmente representativos dessa tradição. Além disso, mesmo que esses exemplos sejam totalmente representativos, permanece possível, e até provável, que uma pesquisa empírica direta e minuciosa sobre o Talmud e outras obras rabínicas revele uma variedade muito maior de formas de pensamento, legítimas ou não, em uso na prática [224]. As observações dos rabinos dos últimos 2.000 anos interessados nesses assuntos, bem como suas conceitualizações e classificações do que observaram, não devem ser tomadas como certas. Pelo contrário, como demonstramos aqui, a ausência de métodos formais torna muito provável que tenham deixado de considerar alguns dos dados disponíveis e interpretado erroneamente os dados que possuíam. Muito trabalho ainda pode ser feito, e espera-se que meus esforços iniciais sejam continuados por outros pesquisadores.
>
> É importante notar que nenhuma das regras de harmonização aqui abordadas é mencionada no índice de Soncino [225]. Portanto, não tenho ideia de com que frequência essas regras são de fato usadas no Talmud.

Nosso interesse aqui, observem bem, não reside nas questões legais em si, mas na estrutura lógica da exegese. Não tenho nenhum interesse específico na Halacá; meu propósito é instituir uma *metodologia* para esclarecer, classificar e avaliar a exegese rabínica, com referência tanto aos seus aspectos teóricos quanto práticos (isto é, as regras de Rabi Ismael e suas

---

224 Um exemplo disso foi indicado no capítulo anterior (nota de rodapé 15): a inferência, a partir da proibição do shatnez e da prescrição do tzitzit, de que o shatnez é permitido no caso do talit. Mas também, anteriormente e adiante, encontramos muitas inferências tácitas no pensamento rabínico que, embora relacionadas a princípios explícitos, não são em si mesmas aspectos desses princípios.

225 Embora possivelmente se aplique o termo "texto supérfluo", que possui apenas uma referência.

explicações pelos rabinos, por um lado, e exemplos de sua aplicação no Talmud e em outras obras rabínicas, por outro). Nossos dados empíricos consistem em pronunciamentos e ações tradicionais, mas nossa abordagem analítica a esses dados será estritamente objetiva e científica.

Vamos agora tratar dos três primeiros (na verdade, quatro) princípios hermenêuticos que começam com a frase ***kol davar shehayah bikhlal veyatsa...*** (**Regras nº 8-10**), que significa literalmente 'qualquer coisa que estivesse em geral e que se manifestasse...' [226]. De forma geral, em termos formais, essas regras dizem respeito à seguinte situação exegética:

Dado:
Todos os S1 são P1 (premissa principal),
e todos os S2 são P2 (premissa menor),
onde todo S2 é S1, mas nem todo S1 é S2 (premissa subjetiva) [227].
e P1 e P2 estão em alguma relação *f* {P1, P2} (premissa predicativa).

Quais são as relações resultantes?
entre S1 e P1, e entre S2 e P2, além dos acima indicados ;
e entre S1 e P2, e entre S2 e P1 (conclusões) **?**

Isso, portanto, diz respeito a dois sujeitos subalternativos (S1 e S2, cuja relação gênero-espécie é definida no que chamaremos de 'premissa subjetiva'), que são encontrados nas Escrituras relacionados separadamente a dois predicados distintos (P1 e P2, cuja relação é definida no que chamaremos de 'premissa predicativa'). [228]A relação dada entre o gênero (S1, sujeito maior) e seu predicado (P1, predicado maior) será chamada de premissa maior; enquanto a relação entre a espécie (S2, sujeito menor) e seu respectivo predicado (P2, predicado menor) será chamada de premissa menor. A questão que se coloca é: que informações podem ser inferidas a respeito dos diversos sujeitos e predicados (conclusões)? *Para nós, essa questão é dupla: (a) que conclusões* ***a tradição rabínica*** *propõe e (b) que conclusões* ***a lógica pura*** *propõe; comparando esses conjuntos, podemos constatar que coincidem, se intersectam ou divergem completamente.*

As premissas maior e menor são dadas explicitamente nas Escrituras (presumivelmente, embora seja concebível que sejam apenas implícitas, desde que derivadas do texto *puramente* dedutivamente). A premissa subjetiva pode ser textualmente dada (ou, novamente, estritamente implícita), ou, como frequentemente acontece, pode ser simplesmente óbvia (conhecimento natural); o mesmo se aplica à premissa predicativa. A forma desta última relação, *f* (P1, P2), varia de regra para regra e, naturalmente,

---

226 Note-se que estas regras diferem dos *klalim uphratim* porque, em vez de se referirem ao impacto mútuo dos *termos* , dizem respeito ao impacto mútuo das *proposições* , estimado por meio de uma análise cuidadosa dos sujeitos e predicados que envolvem, bem como de suas várias outras características formais (polaridade, quantidade, modalidade, etc.).

227 Observe atentamente que é o sujeito mais restrito S2 que implica o sujeito mais amplo S1; por essa razão, dizemos que S1 é subalterno a S2. Por outro lado, como S1 inclui S2, dizemos que S2 é subordinado a S1.

228 Se duas proposições têm sujeitos idênticos (ou pelo menos logicamente implicados) (ambos S, digamos), essas regras não se aplicam. Nesse caso, estamos lidando com a lógica oposicional comum, de modo que a oposição das proposições é, em princípio, idêntica à oposição dos predicados. Contudo, se a quantidade difere nas duas premissas, então pode-se argumentar que seus sujeitos não são tecnicamente equivalentes, mas meramente subalternativos (todo S = S1 e algum S = S2). Se, neste último caso, os rabinos aplicariam as regras em questão, eu não sei.

afetará as conclusões obtidas. Uma de P1 e P2 pode ser subordinada à outra, ou podem implicar-se mutuamente (sendo idênticas ou logicamente implicantes); ou P1 e P2 podem ser compatíveis (subcontrárias ou desconectadas), ou podem ser incompatíveis (contraditórias ou contrárias).

Quanto às 'conclusões' propostas, veremos como elas variam e são geradas ao longo do texto; observe que elas podem ser indutivas, bem como dedutivas. Deve-se notar que, na exegese rabínica, uma ou mais premissas podem ser alteradas no decorrer da argumentação: uma proposição inicialmente geral pode se tornar contingente ou exclusiva; tais mudanças também devem ser consideradas 'conclusões' (ou parte da 'conclusão' geral).

É evidente que os rabinos nunca formularam suas regras em termos tão formais; expressei-as desta maneira para esclarecê-las e avaliá-las com certeza . As definições de R. Ishmael (grosso modo, mas de forma aceitável) especificam as premissas maiores, menores e subjetivas, bem como (embora nem sempre claramente) as supostas 'conclusões', em linguagem comum. Mas elas não especificam, ou apenas insinuam, as premissas predicativas, que devem ser mais ou menos inferidas, com referência a exemplos tradicionais; *nossas hipóteses a esse respeito são confirmadas pela simetria e exaustividade das combinações que eles postulam* . Quanto à avaliação lógica, R. Ishmael e seus contemporâneos e sucessores não fazem nenhum esforço, nem demonstram qualquer habilidade, na análise formal dos processos; nós nos esforçaremos para preencher essa lacuna.

Além disso, duvido muito que esses procedimentos hermenêuticos tenham sido aplicados mecanicamente sempre que suas respectivas condições formais fossem encontradas; suspeito, porém, que tenham sido tratados como um conjunto de ferramentas, que podiam ser usadas ou ignoradas conforme a conveniência, desde que todos os rabinos aprovassem. É difícil imaginar como poderiam proceder de outra forma, pois, como veremos, as conclusões a que chegam são, na maioria das vezes, logicamente desnecessárias (senão, em alguns contextos, ilógicas); daí se segue que inconsistências inevitavelmente surgirão em alguns casos, exigindo um retrocesso em relação aos atos exegéticos anteriores que causaram o problema. Mas, para comprovar essa previsão, seria necessário estudar o Talmud com muito mais detalhes do que eu fiz; idealmente, seria preciso uma lista bem organizada de todos os casos em que houve exegese.

Agora, *por meio do silogismo* , podemos, sem mais delongas, chegar às seguintes inferências (conclusões secundárias):

A partir das premissas menores e subjetivas, **alguns S1 são P2** (humor **3/AAI**).
A partir das premissas principais e subjetivas, **todos os S2 são P1** (humor **1/AAA**).

Outros silogismos formais podem ser possíveis, dependendo da premissa predicativa envolvida; tais inferências eventuais serão apontadas à medida que prosseguirmos.

Em alguns casos, essas várias inferências dedutivas não levam a nenhuma antinomia e são aceitas pelos rabinos, embora estes possam ir além e recomendar algum processo indutivo (por exemplo, uma leitura *a-contrario* ou uma generalização). Em outros casos, elas não levam a nenhuma antinomia, mas são rejeitadas pelos rabinos (por razões que veremos), que as inibem de alguma forma (por exemplo, por meio de uma leitura antiliteral do texto ou uma particularização). Em alguns casos, a lógica dedutiva a partir dos dados fornecidos resulta em um conflito que precisa ser resolvido; e, novamente, os rabinos podem favorecer uma reconciliação em detrimento de outra.

Consideramos acima, e continuaremos a considerar, apenas as formas **copulativas de** *kol davar shehayah bikhlal* ; isto é, formas que envolvem proposições *categóricas* . No entanto, deve ficar claro que as formas **implicacionais** das mesmas são igualmente concebíveis; isto é, formas que envolvem proposições *condicionais* . Ambos os tipos são usados em exemplos rabínicos, embora talvez o primeiro mais do que o segundo. Como mostrado abaixo, o formato geral das implicacionais é semelhante ao das copulativas; todos os resultados são presumivelmente os mesmos, *mutatis mutandis* . Não precisamos, portanto, tratar de ambos os tipos; nem o faremos, para evitar repetições. A diferença significativa entre elas é que, enquanto as copulativas envolvem quatro *termos* , as implicacionais envolvem quatro *teses* . Em vez dos sujeitos (S1, S2) e predicados (P1, P2), estamos preocupados com os antecedentes (P1, P2 - não confundir com os símbolos precedentes para Predicados; aqui P significa Proposição) e consequentes (Q1, Q2), respectivamente. Assim, para que fique registrado, em linhas gerais, temos o seguinte:

Dado: Se P1 então Q1 e Se P2 então Q2 (premissas maior e menor) **,**
onde P2 implica P1, mas P1 não implica P2 (premissa antecedente) **,**
e Q1 e Q2 estão em alguma relação *f* {Q1, Q2} (premissa consequente) **.**

Quais são as relações resultantes?
entre P1 e Q1, e entre P2 e Q2, além dos acima indicados;
e entre P1 e Q2, e entre P2 e Q1 (conclusões) **?**

A frase comum " *kol davar shehayah bikhlal veyatsa...* " pode agora ser interpretada com mais precisão. " *Kol davar* " refere-se ao termo menor (S2); " *shehayah bi-* ," à subsunção deste último sob o termo principal (S1, através da premissa subjetiva 'S2 é S1'); " *-khlal* ", para a premissa maior (S1 é P1); e " *veyatsa* ", para a premissa menor (S2 é P2). Observe que, em todas essas regras, o sujeito subjacente é, normalmente, uma pessoa ou pessoas (mesmo que um animal, planta ou mineral seja mencionado, o sujeito final, a quem qualquer lei possa ser dirigida, é o ser humano). O predicado efetivo é claramente uma lei ou conjunto de leis, que, neste contexto, devemos entender como prescrição, proibição, permissão e/ou isenção. Vejamos agora os princípios hermenêuticos envolvidos em detalhes.

✡ **A Regra nº 8** completa a referida frase comum com as palavras ***...min haklal lelamed, lo lelamed al atsmo yatsa, ela lelamed al haklal kulo yatsa*** . Traduzido literalmente, o princípio afirma: "tudo o que estava em uma generalidade e saiu da generalidade deve ser ensinado: não deve ser ensinado 'sobre si mesmo, saiu'; mas deve ser ensinado que 'sobre toda a generalidade, saiu'".

Podemos sugerir a seguinte interpretação: "Um sujeito (S2), em virtude de sua subsunção a outro (S1), foi incluído em uma generalidade (Todos os S1 são P1); então ele (S2) foi tratado distintivamente (Todos os S2 são P2). Nesse caso, o predicado distintivo (P2) deve ser ensinado: não apenas ensine-o (P2) com referência à espécie destacada (S2), mas também ensine-o (P2) com referência a todo o gênero (S1), [de modo que Todos os S1 sejam P2]". Assim, " *atsmo* " refere-se ao termo menor (S2); " *yatsa* ", ao predicado menor (P2); e " *haklal kulo* ", ao termo maior (S1).

Embora o princípio de R. Ishmael em si não especifique o seguinte ponto, *a julgar por alguns exemplos dados na literatura* , A regra de *lelamed* diz respeito aos casos ***em que o predicado menor P2 é subordinado ao predicado maior P1*** . Assim, neste contexto, a premissa predicatal não definida em nossa fórmula geral anterior é:

Todos os P2 são P1, mas nem todos os P1 são P2 (premissa predicativa).

E a principal conclusão aparentemente sugerida por R. Ishmael é:

***Todos* os S1 são P2** (conclusão principal).

De acordo com a lógica dedutiva, a referida premissa predicativa não nos fornece nenhuma inferência adicional além daquelas já obtidas por outros meios (ver acima). Portanto, a conclusão sugerida por R. Ishmael é, no máximo, indutiva. A lógica dedutiva admite que um gênero pode ter um predicado genérico e uma espécie desse gênero ter um predicado mais específico; ela não insiste que o gênero siga o mesmo padrão e também tenha o predicado mais específico. R. Ishmael, por outro lado, aparentemente considera que, em relação à Torá, a premissa menor, ou mais precisamente, a implicação das premissas menor e subjetiva, A afirmação 'Alguns S1 são P2' precisa ser generalizada para 'Todos os S1 são P2'.

> O exemplo, relatado por Bergman, no qual baseei a formalização acima, é o seguinte: Êxodo 22:18 condena uma feiticeira à morte (generalidade), enquanto Levítico 20:27 condena um médium ou necromante, homem ou mulher ("em quem há um [*espírito*]*familiar*]" [), à morte por apedrejamento (particularidade); donde, admitindo que médiuns e necromantes sejam incluídos na categoria de feiticeiras (a base textual para essa subsunção não é dada, observe; além disso, comentaristas incluem feiticeiros, argumentando que o feminino é usado apenas porque a maioria são mulheres), infere-se, por meio dessa exegese *lelamed* , que as feiticeiras (de todos os tipos) devem ser apedrejadas. Observei que a mudança de predicado consiste em adicionar uma precisão adicional (por apedrejamento) ao predicado original (sentença de morte); e assumi que essa é uma condição *sine qua non* para a aplicação desta regra.

Note-se bem que, segundo a lógica natural, a conclusão sugerida por R. Ishmael não é impossível (não resulta de nenhuma antinomia); trata-se apenas de uma falácia (não é formalmente inevitável). A implicação da premissa menor é *lav davqa* e pode, com igual probabilidade, revelar-se geral ou contingente. Além disso, não haveria redundância numa leitura *davqa* de "Alguns S1 são P2", ao contrário da generalização de R. Ishmael, ou seja, de que "Alguns S1 não são P2". O curso sugerido é, portanto, artificial, recomendado por uma autoridade religiosa que alega sanção divina. Não se trata essencialmente de uma inferência, mas de uma proposta para que a premissa menor *não* seja lida como exclusiva.

Por que o texto não disse simplesmente "Todos os S1 são P2" (em vez de "Todos os S2 são P2") desde o início, se essa era a intenção, não é explicado; talvez fosse *contextualmente* inadequado, sugerindo inferências falsas a partir do contexto circundante. Além disso, não se explica por que a inferência proposta é feita, *em vez de* interpretar a particularidade como uma provisão excepcional, de modo que espécies de S1 diferentes de S2 *não sejam* P2, embora sejam P1. Eu preveria que a leitura alternativa do particular, como contingente, às vezes ocorre na prática rabínica; mas não procurei exemplos [229]. Em qualquer caso, *dedutivamente* , qualquer resultado é formalmente aceitável; o modo proposto só pode, portanto, ser considerado como uma preferência *indutiva* , reivindicada como peculiar à exegese bíblica.

---

229 Sinceramente, na minha opinião, a leitura *davqa* parece ser a mais provável das duas (embora não inevitável), porque isso explicaria imediatamente por que as Escrituras não disseram simplesmente 'Todos os S1 são P2'.

✡ Bergman nos informa que acima está uma versão da regra de *lelamed* , onde a lei particular ensina "sobre si mesma, bem como sobre a lei geral". Em outra versão, segundo ele, ensina (não sobre si mesma, mas) "apenas sobre a lei geral". Pelo exemplo que ele dá, porém, discordo veementemente de sua interpretação da última versão, embora esteja disposto a admitir que ela existe na literatura rabínica. Mas antes de discutirmos nossas diferenças, permitam-me apresentar esta versão adicional em termos formais.

> Vejamos primeiro o exemplo de Bergman. Levítico 22:3 condena aquele que se aproxima de ofertas sagradas estando impuro à pena de "excisão" (*karet*) (generalidade); Levítico 7:20 condena aquele que come ofertas de paz estando impuro à mesma pena (particularidade); as ofertas de paz são listadas entre outras ofertas sagradas em Levítico 7:37 (para ser preciso, este versículo não menciona a categoria geral de ofertas sagradas, mas apenas lista vários tipos de ofertas: holocaustos, farinha, pecado, culpa, consagração e paz). Infere-se, portanto, que o consumo (ou aproximação?) de ofertas de menor santidade do que as ofertas de paz, como as destinadas à manutenção do Templo (Bergman não especifica onde no texto essa distinção no grau de santidade é estabelecida), *não está* sujeito à excisão. [230]

Embora nem R. Ishmael nem seus sucessores especifiquem o seguinte ponto, *a julgar por alguns exemplos dados na literatura* , A regra variante de *lelamed* diz respeito aos casos ***em que o predicado maior P1 é subordinado ou idêntico ao predicado menor P2*** . Assim, neste contexto, a premissa predicatal não definida em nossa fórmula geral anterior é:

Todos os P1 são P2 (premissa predicativa),

E a principal conclusão aparentemente sugerida pelos rabinos é:

Alguns S1 *não são* P2 (conclusão principal).

Agora, consideremos as inferências silogísticas que podemos fazer a partir dessa premissa predicativa; há apenas uma, mostrada abaixo. Observe que o resultado abaixo é o mesmo que a conclusão principal da versão original de *lelamed* , exceto que aqui é obtido por dedução, sem necessidade de uma extensão indutiva.

A partir das premissas maiores e predicativas, **todos os S1 são P2** (humor **1/AAA**).

---

230 Note-se, de passagem, que Scherman (p. 51) utiliza a mesma área do texto para ilustrar a primeira variante de *lelamed* . De Levítico 7:19, que permite aos ritualmente puros comerem carne [sacrificial](e, portanto, supostamente, concedendo uma leitura exclusiva do texto, proíbe os impuros de o fazerem), e do versículo 20, que decreta uma penalidade de *karet* para uma pessoa impura que come ofertas de paz, ele infere a mesma penalidade para *todas as ofertas* [sagradas]. É interessante notar que esta conclusão abrangente está em desacordo com o resultado mais matizado de Bergman, obtido por meio da segunda variante de *lelamed* ! Não sei qual delas é considerada haláquica correta. No entanto, minha leitura do versículo 19 é que ele se refere a ofertas de paz, visto que não apenas o versículo anterior, mas também os dois seguintes, tratam dessas ofertas, caso em que o argumento de Scherman não é realmente um *lelamed de primeira variante* , mas simplesmente uma generalização de ofertas de paz para todas as ofertas (o que não significa que Bergman esteja certo, é claro).

Note que 'Todos os P1 são P2' não nos diz se todos os P2 são P1 ou se nem todos os P2 são P1; ambas as possibilidades são aceitáveis na presente variante, presumivelmente. No caso em que P1 e P2 se implicam mutuamente (ou seja, são idênticos ou logicamente equivalentes), nada mais pode ser deduzido das premissas dadas.

> Há uma ***exceção formal*** à aplicação da segunda variante de *lelamed* , ou seja, em situações onde as regras do tipo *klalim uphratim* são aplicáveis. Pois as proposições compostas 'G e S são P' e 'S e G são P', onde S é subordinado a G, são formalmente equivalentes a uma conjunção das duas proposições simples 'G são P' e 'S são P'. E, de acordo com R. Ishmael, as conclusões a serem tiradas nessas situações são, respectivamente, 'Somente S são P' (*davqa* , pela regra nº 4) e 'Todos os G são P' (geral, pela regra nº 5). Segue-se que, quando nos deparamos com sujeitos subalternativos com o mesmo predicado, devemos primeiro decidir qual regra é aplicável. Segundo Rashi (*Shevuot* , 7a), as regras *de klalim uphratim* seriam usadas quando os sujeitos subalternativos estão próximos uns dos outros no texto (no mesmo versículo), enquanto a referida variante de *lelamed* entraria em jogo quando as proposições estão relativamente distantes. A conclusão obtida é diferente daquela da variante dois *de lelamed* , observe bem, no caso de 'SG são P'; mas, em qualquer caso, o processo em si é diferente mesmo no caso de 'GS são P'. Comentários semelhantes se aplicam a outras formas de *klalim uphratim* .

Vemos, portanto, que, nesta segunda variante de *lelamed* , a "conclusão" postulada pelos rabinos, "Alguns S1 não são P2", é precisamente a *contradição* da conclusão exigida pela lógica dedutiva (tomando as premissas ao pé da letra)! Sinto-me, portanto, muito inclinado a rejeitar completamente essa forma de raciocínio como antinomial. De qualquer forma, apostaria que esse procedimento não é invariavelmente seguido na situação em questão, visto que é muito provável que leve a eventuais inconsistências; mas não busquei exemplos demonstrativos. Contudo, devemos tentar compreender o que levou os rabinos a proporem uma lógica tão distorcida e como ela pode ser formalmente expressa.

Aparentemente, o que levou os rabinos a optarem por tal complexidade foi o fato de o predicado maior (P1) ser menos extenso que o predicado menor (P2), ou de igual extensão, enquanto o sujeito maior (S1) é mais extenso que o sujeito menor (S2). Por que as Escrituras fariam isso, em vez de dizerem simplesmente "Todos os S1 são P2", sabendo que poderíamos automaticamente chegar a essa inferência? Portanto, os rabinos supostamente concluíram que as Escrituras não querem que cheguemos a essa conclusão.

Com relação aos meios lógicos para tal posição: concedendo a premissa predicativa, que distingue esta *midah* das demais e a define, a única maneira de impedir que a conclusão 'Todos os S1 são P2' seja extraída é negar a premissa maior, 'Todos os S1 são P1'. Observe bem que, se fizermos isso e dissermos:

Algumas, *mas não todas* , as S1 são P1 (particularização da premissa principal).

Então, a conclusão secundária de que 'Todos os S2 são P1' deixa de ser válida, e a relação entre S2 e P1 permanece problemática.

> As objeções que podem ser levantadas contra essa posição rabínica são as seguintes: se os rabinos se surpreenderam, no presente caso, com o fato de o texto não ter dito imediatamente "Todos os S1 são P2", por que não se surpreenderam igualmente no caso anterior com o fato de o texto não ter dito isso diretamente, se essa era a intenção?

> Além disso, no caso em que P1 é subordinado a P2, pode haver uma razão *contextual* para atribuir à premissa maior um predicado mais específico, a fim de evitar alguma inferência indesejada (como uma primeira variante *lelamed* de outra premissa menor) que poderia ser extraída de um predicado genérico. No caso em que P1 e P2 são o mesmo, a surpresa rabínica só pode ser atribuída às diferentes extensões dos sujeitos, S1 e S2; aqui também, uma explicação contextual pode ser apresentada: é concebível que inferências indesejáveis possam ter sido extraídas de um sujeito genérico ou específico mal posicionado.
>
> Deus, o autor da Torá, pode ter pensado: "Posso permitir-me tal formulação, visto que os rabinos acabarão por recuperar a Minha intenção final, de qualquer forma, por meio do silogismo, através da premissa predicativa." O simples fato de o texto ser considerado como escrito por um Ser consciente e de o silogismo ser fácil não prova que Deus pretendia o que os rabinos dizem que Ele pretendia. Um caminho alternativo é sustentável, portanto, o desconforto deles com a aparente redundância não era justificado. Chegamos a esta avaliação; voltemos à descrição.

Na nova variante de *lelamed* , a suposta 'conclusão' nega a premissa maior. Não se trata de uma dedução (já que, em dedução, uma conclusão jamais pode contradizer uma premissa), nem de uma particularização em reação à inconsistência textual (pois não havia contradição entre as premissas, nenhum conflito que exigisse reconciliação). Estritamente falando, portanto, não pode ser chamada de inferência, mas, na melhor das hipóteses, de uma leitura motivada por um vago desconforto com a logística do texto. Os rabinos rejeitam arbitrariamente (sem motivo formal) a leitura literal da premissa maior, 'Todos os S1 são P1', e nos dizem que ela não é *davqa* geral, mas sim contingente. Sua suposta conclusão, de que 'Alguns S1 não são P2', é a causa, e não o efeito, de tal leitura. A leitura antiliteral torna-se necessária para evitar consequências absurdas somente depois que a 'conclusão' desejada é escolhida artificialmente; além disso, essa 'conclusão' não decorre necessariamente de tal leitura, ela apenas se torna possível por meio dela.

Assim, a segunda variante de *lelamed* termina, em vez de começar, com a particularização da premissa maior; nenhum processo está envolvido para se chegar à sua conclusão principal. Observe que, neste contexto, a inferência silogística da premissa maior original (Todo S1 é P1) e da suposta premissa predicatal (Todo P1 é P2), ou seja, 'Todo S1 é P2', é rabínicamente interditada.

Segue-se incidentalmente, da principal 'conclusão', como afirmam os rabinos, que 'existe pelo menos uma espécie de S1 diferente de S2, digamos S3, que não é P2'; ou seja, que o predicado menor é aplicável apenas ao sujeito menor (e eventualmente a outros semelhantes); o problema com essa conclusão, no entanto, é que ela não acrescenta nenhum conhecimento concreto, já que não pode nos dizer *em que aspecto* outras espécies são 'semelhantes' ou 'diferentes' da espécie dada [231]. Na prática, então, embora a premissa menor em si (Todos os S2 são P2) permaneça inalterada, ela se torna exclusiva:

***Apenas* S2 são P2** (conclusão adicional).

Note-se que esta proposição exclusiva não é formalmente exigida, mas é aproximadamente verdadeira, concedendo alguma margem de manobra para que o sujeito se expanda um pouco (isto é, 'S2' aqui pode incluir outras espécies de S1 como S2, mas em qualquer caso exclui algumas espécies de S1 diferentes de S2). A inferência silogística de que 'Alguns S1 são P2', a partir da premissa menor e da premissa subjetiva (Todos os S2 são S1), permanece

---

231 Por definição, cada espécie é, em alguns aspectos, diferente e, em outros, semelhante a outras espécies do mesmo gênero. Na prática, os rabinos propõem divisões de forma bastante arbitrária, sem controle adutivo.

válida; e deve, naturalmente, ser conjugada à conclusão dos rabinos 'Alguns S1 não são P2', para formar uma proposição contingente.

Para reiterar, a proposta dos rabinos é logicamente insustentável, a menos que manipulemos as premissas de maneira conveniente. Para *evitar* contradições, a premissa maior "Todos os S1 são P1" precisa ser negada, ou seja, particularizada para "Alguns, mas não todos, os S1 são P1". Contudo, essa medida não *resulta* na inferência dedutiva da principal "conclusão" desejada; ela permanece uma "conclusão predeterminada" (uma tese sem justificativa nas premissas, antigas ou novas). Tudo o que o ajuste da premissa maior faz é tornar a principal "conclusão" formalmente concebível; sua preferência pelos rabinos permanece um ato indutivo. ***Esse ato seria aceitável para a ciência, se apresentado como uma hipótese provisória a ser testada por outros dados; no entanto, pronunciado como uma decisão definitiva, não sujeita a revisão, torna-se, do ponto de vista científico, um ato arbitrário.*** Os rabinos, é claro, alegam sanção divina para isso; mas devemos ressaltar que tal alegação não é verificável por meios científicos. Vamos deixar o assunto por isso mesmo e seguir em frente.

> Podemos agora retornar à crítica da formulação de Bergman. A distinção entre as duas variantes de *lelamed* que ele propõe está incorreta. Na primeira variante, poderíamos, de fato, dizer que a lei particular ensina "sobre si mesma, bem como sobre a lei geral", na medida em que o predicado menor é aplicado rabinicamente ao sujeito maior. Contudo, não se pode dizer, na segunda variante, que a lei particular ensina (não sobre si mesma, mas) "apenas sobre a lei geral". A lei particular, na verdade, não é afetada pelo processo, e a lei geral não passa a se assemelhar a ela. O melhor que podemos dizer é que a lei particular é vista pelos rabinos como uma *exceção* à lei geral; ela faz com que esta deixe de ser geral. O predicado menor é reservado para o sujeito menor (e outros eventualmente "semelhantes" a ele), e outros membros do sujeito maior ("diferentes" do sujeito menor) são privados do predicado menor.

Vejamos agora como deveríamos interpretar a fórmula *lelamed* de R. Ishmael , de modo que ela abranja a segunda variante. Para adaptar a frase " *kol davar shehayah bikhlal veyatsa min haklal lelamed lo lelamed al atsmo yatsa ela lelamed al haklal kulo yatsa* ", devemos interpretá-la como algo do tipo: "Um sujeito (S2), em virtude de sua subsunção a outro (S1), foi incluído em uma generalidade (Todos os S1 são P1); então ele (S2) foi tratado distintamente (Todos os S2 são P2). Nesse caso, o tratamento distintivo (Todos os S2 são P2) tinha a intenção de nos ensinar algo. Não foi feito apenas para nos ensinar algo sobre si mesmo (S2), que a espécie foi diferenciada (em Todos os S2 são P2), mas também para nos ensinar algo [**mais**]sobre todo o gênero (S1) do qual foi diferenciado [**, ou seja, que Nem *todos* os S1 são P2**]".

Nesta versão modificada, incluímos a palavra implícita "else", que significa "além do tratamento distintivo", *na* fórmula, de modo que a "conclusão" seja diferente para o gênero do que para a espécie. Aqui, " *yatsa* " refere-se à premissa menor como um todo, e não ao predicado menor, observe.

Assim, poderíamos distinguir as duas variantes de *lelamed* , denominando a primeira como " ***lelamed oto hadavar leshar haklal*** " (ensina a *mesma* coisa, P2, em relação ao resto do gênero, S1) e a segunda como " ***lelamed hefekh hadavar leshar haklal*** " (ensina a coisa *oposta* , não P2, em relação ao resto do gênero, S1). Compare isso com a diferenciação de Bergman, "bem como o geral" e "apenas o geral", e você verá que ele estava incorreto.

Vamos agora analisar as semelhanças e diferenças técnicas entre essas duas versões de *lelamed* , além de seus pontos em comum com as outras regras do tipo *kol davar shehayah bikhlal veyatsa* . (a) Em ambas, a premissa predicativa, que serve como condição distintiva para a

aplicação da regra, afirma a implicação entre os predicados; no entanto, na primeira versão, que chamamos de *lelamed oto hadavar* , o predicado menor é subordinado ao predicado maior; enquanto na segunda versão, chamada *lelamed hefekh hadavar* , o predicado maior implica o predicado menor. (b) A conclusão principal do primeiro é geral positiva (Todos os S1 são P2), enquanto a do segundo é particular negativa (Alguns S1 não são P2); eles concordam, no entanto, que Alguns S1 são P2.

Finalmente, (c) envolvem processos de pensamento distintos: *lelamed O processo oto hadavar* procede por generalização indutiva de uma implicação particular da premissa menor (a saber, Alguns S1 são P2), enquanto *o processo lelamed hefekh hadavar* procede postulando arbitrariamente uma conclusão contraditória a uma implicação da premissa maior (a saber, Todos os S1 são P2) e consequente particularização reconciliadora da própria premissa maior. Nenhum dos processos é exigido ou necessário segundo a lógica natural, nem constitui dedução da premissa predicativa que o motiva; mas o artifício envolvido no primeiro é relativamente simples, enquanto o envolvido no segundo é mais complexo.

> Tendo em vista as premissas predicativas semelhantes, a classificação tradicional de *lelamed hefekh hadavar* com *lelamed oto hadavar* parece sólida. Mas, ao mesmo tempo, considerando as diferenças radicais no processo e na conclusão, podemos duvidar que a segunda variante tenha sido pretendida na definição original de R. Ishmael. Suspeito que sua formulação tenha sido um desenvolvimento posterior, mesmo que tenha sido usada inconscientemente antes. Ela poderia igualmente ter sido instituída como uma regra distinta do tipo *kol davar shehayah bikhlal veyatsa* . Assemelha-se à regra do tipo *liton toan acher, shelo kheinyano* (veja abaixo) por envolver uma particularização da premissa maior, embora por razões bastante diferentes.

As duas regras seguintes (nº 9 e 10) continuam a frase comum *kol davar shehayah bikhlal veyatsa...* com as palavras ***...liton toan acher*** . Vamos analisá-las agora.

✡ Vamos tratar primeiro da **Regra nº 10** , que é mais simples. Ela completa as cláusulas precedentes com a frase ***...shelo kheinyano, yatsa lehaqel ulehachamir*** , que pode ser traduzida literalmente como "tudo o que era generalizado e passou a apresentar outra tese, *incompatível* , passou a ser suavizado e endurecido". A expressão ' *shelo kheinyano* ' indica que os predicados maior e menor são, por sua própria natureza (ou em virtude de alguma outra parte do texto, talvez), incapazes de conjunção em um mesmo sujeito. Eles não são meramente diferentes, mas mutuamente exclusivos; há uma separação radical entre eles.

Assim, embora nem R. Ishmael nem seus sucessores especifiquem o seguinte ponto, *a julgar por alguns exemplos dados na literatura* , a regra *liton toan acher, shelo kheinyano* diz respeito a casos ***em que o predicado maior P1 e o predicado menor P2 são contrários ou contraditórios*** . Portanto, neste contexto, a premissa predicatal não definida em nossa fórmula geral anterior é, no mínimo:

Nenhum P1 é P2 (e nenhum P2 é P1) (premissa predicativa).

> Note que isso fornece uma definição mínima da incompatibilidade entre P1 e P2 mencionada. A cláusula entre colchetes é redundante, estando implícita de qualquer forma. No caso de contraditórios, devemos dizer adicionalmente: **Nenhum não-P1 é não-P2** (o que implica Nenhum não-P2 é não-P1). Já no caso de contrários, devemos acrescentar: **Alguns não-P1 são não-P2** (o que implica Alguns não-P2 são não-P1).

Cabe aqui fazer um comentário sobre *predicados compostos* . Se um predicado X consiste em dois conceitos a + b, enquanto o outro predicado Y consiste em apenas um desses conceitos (digamos, a), *sem mencionar o outro* (b), então três leituras são possíveis [232].

(i) X = 'a + b' e Y = 'a + b' *ou* 'a + notb'. Aqui, sabendo que qualquer um dos eventos pode ocorrer, o resultado é que X está incluído em Y, ou seja, Y é um *gênero* de X (assim como de alguma outra espécie, Z = a + notb). Portanto, aplicaríamos a regra *lelamed* ; optando pela variante *hefekh hadavar* se P1=X e P2=Y, ou pela variante *oto hadavar* se P1=Y e P2=X.

(ii) X = 'a + b' e Y = 'a + b'. Aqui, generalizamos o fator 'b' de 'a' no caso de X para 'a' em todos os casos, incluindo o de Y; o resultado é que X e Y são *idênticos* . Portanto, seja P1=X e P2=Y, ou P1=Y e P2=X, aplicaríamos a regra *lelamed. hefekh hadavar* .

(iii) X = 'a + b' e Y = 'a + *não* b'. Aqui, generalizamos da *não menção* de 'b' em relação a Y para a *ausência real* de 'b' em Y; o resultado é que X e Y são *incompatíveis* [233]. Portanto, quer P1=X e P2=Y, quer P1=Y e P2=X, aplicaríamos a regra *shelo kheinyano* .

Frequentemente, como reconhece Bergman, as Escrituras apresentam discrepâncias, não *por ação* (atribuindo predicados incompatíveis a sujeitos subalternativos), mas *por omissão* (como descrito anteriormente). Como demonstra a análise acima, neste último caso, antes de aplicarmos uma das regras hermenêuticas, é necessário seguir um processo de decisão [234]. Em seguida, se os compostos envolvidos forem considerados incompatíveis, aplicamos *shelo kheinyano* ; caso contrário, uma das variantes de *lelamed* . É importante notar que a regra *shehu kheinyano* , conforme definida adiante, jamais entra em jogo neste contexto![235]

Agora, vamos considerar as inferências silogísticas que podemos fazer dada a premissa predicatal mencionada, 'Nenhum P1 é P2':

A partir das premissas menores e predicativas, **No S2 é P1** (modo **2/EAE**),
A partir das premissas maiores e predicativas, **No S1 é P2** (humor **1/EAE**).

---

232 Se mais de dois conceitos estiverem envolvidos, podemos facilmente reduzi-los a dois. Assim, por exemplo, se X = 'a + b + c' e Y = 'a + b', então 'a + b' são efetivamente um conceito e 'c' o outro, para os nossos propósitos. No entanto, observe bem que, se houver, além de um elemento ausente em um dos compostos, qualquer incompatibilidade explícita entre eles (por exemplo, X = 'a + b + c' e Y = 'a + não c'), então eles (isto é, X e Y) são automaticamente contrários.

233 Note que, *admitindo que 'a' seja verdadeiro* , 'a+b' e 'a+nãob' não são mais meramente (indefinidamente) incompatíveis, mas tornam-se contraditórios (ou seja, não apenas não podem ser ambos verdadeiros ao mesmo tempo, mas também não podem ser ambos falsos ao mesmo tempo).

234 A decisão depende, em parte, das relações conhecidas entre os elementos 'a' e 'b'. Eles devem ser compatíveis, visto que 'a+b' ocorre em nossa situação. Se 'a' implica 'b', então 'apenas a' implica 'a+b'. Em todos os outros casos, a combinação 'a+nãob' permanece logicamente possível, embora em alguns casos possa estar *materialmente* ausente ou mesmo ser impossível, por razões naturais ou bíblicas.

235 No entanto, a situação de *shehu kheinyano* pode, de fato, ser prevista *em uma perspectiva mais ampla* , que consiste em definir os dois predicados, inicialmente, como P1='a' e P2='b', e então considerar as possibilidades lógicas de conjunção entre as várias combinações de a, b e suas negações. Pois P1 pode ser igual a 'a+b' ou 'a+nãob' ou 'a+b *ou* a+nãob', enquanto P2 pode ser igual a 'a+b' ou 'nãoa+b' ou 'a+b *ou* nãoa+b'. Essas 3+3 combinações (das quais 2 são disjuntivas) implicam nove conjunções. Dessas conjunções, cinco são entre incompatíveis (*shelo kheinyano*) e quatro são entre compatíveis; Deste último caso, um resulta em 'P2 implica P1' (*lelamed oto hadavar*), um resulta em 'P2 é implicado por P1' e um resulta em 'P2 e P1 implicam um ao outro' (*lelamed hefekh hadavar*), e, finalmente, um (a saber, a conjunção das duas disjunções) admite que 'P2 não está conectado ou é subcontrário a P1'. Este último caso permite *shehu kheinyano.*

Não é possível inferir nada adicional com a cláusula adicional (Nenhum não-P1 é não-P2) de predicados contraditórios, nem com aquela (Alguns não-P1 são não-P2) de predicados contrários, observe. Agora, comparando esses novos resultados com as implicações das premissas maior e menor em conjunto com a premissa subjetiva, ou seja, 'Todos os S2 são P1' e 'Alguns S1 são P2', vemos que elas são, respectivamente, proposições contrárias e contraditórias. Assim, se, no texto, encontrarmos sujeitos em uma relação gênero-espécie que tenham predicados incompatíveis, estaremos diante de uma situação de *inconsistência formal* . Esta não é uma antinomia decorrente de uma interpretação rabínica, mas sim inerente ao texto, observe bem. Uma resolução formal do conflito é absolutamente necessária.

É um princípio da lógica indutiva que a harmonização deve ser buscada efetuando-se o *mínimo possível* de afastamento das generalidades, necessário para restaurar a consistência; este é o resultado mais provável [236]. Se pudermos demonstrar que os sujeitos não são subalternativos e/ou que os predicados não são incompatíveis, é claro que não estaremos mais na mesma situação e algum outro processo poderá ser apropriado. Mas, admitindo que as premissas subjetivas e predicativas estejam corretas, a *única* maneira de alcançar o resultado desejado é *particularizar a premissa maior* . Com relação à premissa menor, se apenas ela for particularizada, um conflito persiste; ela também pode ser particularizada, é claro, mas isso não afeta o resultado. Ou seja, a lógica exige indiscutivelmente que:

Alguns, *mas não todos* , S1 são P1 **(** resolução de conflito, conclusão principal).

A prova do que acabamos de afirmar será agora apresentada:

- Se particularizarmos apenas a premissa menor, de modo que 'Alguns, mas não todos, S2 são P2', e mantivermos a premissa maior, então o seguinte sorites permanece possível: 'Todos os S2 são S1' (subjetivo) e 'Todos os S1 são P1' (maior) e 'Nenhum P1 é P2' (predicatal), portanto 'Nenhum S2 é P2'; mas esta última conclusão discorda de 'Alguns S2 são P2' (da premissa menor); portanto, ainda temos uma inconsistência.
- Por outro lado, se particularizarmos apenas a premissa maior, de modo que 'Alguns, mas não todos, S1 são P1', e mantivermos a premissa menor, então o seguinte sorites permanece possível: 'Alguns S1 são S2' (converso do subjetivo) e 'Todos os S2 são P2' (menor) e 'Nenhum P2 é P1' (converso do predicativo), portanto 'Alguns S1 não são P1'; e esta última conclusão concorda com 'Alguns, mas não todos, S1 são P1' (maior alterada); portanto, esta medida resolve nossa contradição.
- Se particularizarmos ambas as premissas, nenhum sorite desse tipo poderá ser construído. Os resultados são igualmente aceitáveis; porém, essa medida envolve uma reação mais radical do que o necessário, indo além da necessidade lógica. Assim, a premissa menor pode ou não ser negada; o que importa é a negação da premissa maior. A diferença de comportamento se deve ao fato de o termo menor ser mais restrito do que o termo maior.

Ou seja, devemos dizer que o texto, que à primeira vista nos levou a crer que 'Todos os S1 são P1', não deveria ser interpretado literalmente, mas apenas sugerir que 'muitos, talvez a maioria, mas não todos' dos S1 são P1. As consequências silogísticas desse novo resultado sobre as relações entre S1 e P2 e entre S2 e P1 são as seguintes.

A partir das premissas menores e subjetivas, **alguns S1 são P2** (**3/IAI**).

---

236 Não podemos abordar aqui a complexa demonstração desse princípio. Ela tem a ver com análise fatorial (veja meu trabalho ***"Future Logic"*** sobre esse tema).

Das premissas maiores e predicais, **alguns S1 não são P2** (**1/EIO**).

Das premissas principais e subjetivas, **nenhuma conclusão** (**1/IA?**).

Das premissas menores e predicatais, **alguns S2 não são P1** (**2/EIO**).

A última consequência é verdadeira, independentemente de a premissa menor ser particularizada ou não. Se a premissa menor *for Se não* for particularizada, podemos inferir que ' **Nenhum S2 é P1** '; se, no entanto, for *particularizada* (por razões independentes, pois não temos aqui motivo para fazê-lo), então se 'Nenhum S2 é P1' ou 'Alguns S2 são P1' permanece uma questão em aberto, formalmente. Essas consequências, juntamente com a premissa maior alterada (Apenas alguns S1 são P1), constituem nossas conclusões, de acordo com a lógica formal. Agora, vamos nos voltar para os rabinos e ver o que eles dizem.

> Um exemplo de *liton toan acher shelo kheinyano* dado por Scherman: Êxodo 21:2-6 apresenta um conjunto de leis relativas à libertação de um escravo hebreu (*eved ivri* , que se refere a um ladrão vendido pelos tribunais para pagar seu roubo, conforme Êxodo 22:2; para os pobres que se vendiam, veja Levítico 25:39-43); então Êxodo 21:7-11 apresenta um conjunto de leis muito diferente para a libertação de uma filha vendida como serva (*amah*); conclusão: o conjunto inicial era apenas para escravos hebreus do sexo masculino, e as leis de um grupo não podem ser aplicadas ao outro.[237]

Até o momento, as conclusões formais aparentemente sugeridas por R. Ishmael são *idênticas* às da lógica natural, na presente regra. Contudo, o exemplo acima sugere que os rabinos adotem uma posição mais definitiva e concluam adicionalmente:

Não há S2 em P1 (conclusão adicional).

Se os rabinos invariavelmente chegam a esse ponto, ou apenas ocasionalmente, não posso afirmar sem uma lista completa de exemplos; mas, à primeira vista, parece bastante típico. Essa conclusão pode ser atribuída a duas políticas. Ou os rabinos consideram que a premissa menor deve ser mantida geral, ou seja, como "Todos os S2 são P2"; nesse caso, a referida conclusão adicional decorre dedutivamente das premissas menor e predicatal. Ou os rabinos consideram que a premissa menor deve ser particularizada; nesse caso, a sua chegada à conclusão adicional deve-se a uma generalização a partir da implicação "Alguns S2 não são P1" das premissas menor e predicatal. A primeira alternativa é preferível à lógica formal, pois não envolve manipulação desnecessária de dados fornecidos. A segunda alternativa, se utilizada pelos rabinos, constituiria um ato indutivo (sobre o qual podemos reiterar as observações feitas anteriormente em circunstâncias semelhantes; ou seja, que tal ato é arbitrário, se apresentado como uma regra fixa; embora cientificamente aceitável, se apresentado como uma hipótese provisória).

---

[237] Na minha opinião, este não é um bom exemplo, visto que o texto descreve o escravo como possivelmente tendo uma esposa (implicando que ele seja do sexo masculino) e, a respeito da serva, diz "ela não sairá *como os servos* " (referindo-se aparentemente aos versículos anteriores sobre o escravo hebreu), de modo que os assuntos obviamente não se sobrepõem e a inferência proposta é desnecessária. Pergunto-me também se as ladras são vendidas pelos tribunais; em todo caso, a filha não é vendida pelos tribunais. Contudo, ignorando tudo isso, podemos usar as diferentes leis de libertação como uma ilustração parcial. Melhores exemplos são apresentados mais adiante.

✡ **A regra nº 9** completa a frase comum *kol davar shehayah bikhlal veyatsa...* com as palavras ***...liton toan acher, shehu kheinyano, yatsa lehaqel velo lehachamir*** , e pode ser traduzida literalmente como "qualquer coisa que estivesse em generalidade e que viesse a postular outra tese, que é compatível, viesse a aliviar e não a endurecer". A expressão ' *shehu kheinyano* ' é inicialmente obscura; mas podemos chegar ao seu significado pretendido por um processo de eliminação. ' *Shelo kheinyano* ' (ver regra nº 10, acima) refere-se claramente a um predicado incompatível; portanto, ' *shehu kheinyano* ' deve se referir a algum tipo de predicado compatível; no entanto, não pode se referir a um predicado menor que subalterna, implica mutuamente ou é subalternado pelo predicado maior, visto que tais relações já foram tratadas sob os títulos de *lelamed* ; Portanto, ' *shehu kheinyano* ' deve se referir especificamente a um predicado subcontrário ou não conectado. Ou seja, aqui, embora os dois predicados sejam, por sua natureza, diferentes, no sentido de serem distinguíveis, eles não são mutuamente exclusivos, mas sim *conjuntáveis* .

Os tradicionalistas podem não concordar com esta definição de *shehu kheinyano* . Eles podem distingui-la de *shelo kheinyano* , dizendo que ambas dizem respeito a predicados um tanto divergentes, os primeiros sendo "de assunto semelhante", enquanto os últimos "de assunto diferente", ou algo nesse sentido. Mas tal distinção tem pouco valor prático, porque é difícil determinar por meio dela o que é "diferente, mas não muito" e o que é "muito diferente"; a distinção na prática torna-se pura adivinhação, ou (eles poderiam dizer) uma questão de "tradição oral".

Embora eu me esforce ao máximo, não vejo como consagrar tal distinção em termos formais. Ela não pode, por exemplo, ser atribuída à questão dos predicados compostos (veja acima). Uma explicação genética pode ser a relação entre dois graus de um conceito X, digamos X1 e X2, e um incompatível dele, digamos Y (implicando não-X): poderíamos dizer que o X maior (X2) está mais distante de não-X (considerado como X=0) do que o X menor (X1); mas tanto X1 quanto X2 permanecem em conflito com Y. A noção de "menos" ou "mais" incompatível é, estritamente falando, ambígua. Para a lógica formal, todas as incompatibilidades são equivalentes, sem graus; as coisas ou *não podem* coexistir, ou *podem* coexistir (sob certas condições).

Os exemplos que os comentadores costumam dar para os dois processos são claramente idênticos do ponto de vista formal: substitua os termos por símbolos e você verá que os predicados são formalmente incompatíveis em ambos os conjuntos de exemplos. Conclui-se, portanto, que não há como justificar procedimentos diferentes para as duas situações. Além disso, se ambas as regras de *liton toan acher* de fato se referissem a predicados incompatíveis, então a hermenêutica de R. Ishmael careceria de um comentário sobre compatíveis (no sentido de não-conectados ou subcontrários).

Assim, embora nem R. Ishmael nem seus sucessores especifiquem o ponto seguinte, podemos dizer que a regra *liton toan acher, shehu kheinyano* diz respeito a casos ***em que o predicado maior P1 e o predicado menor P2 são desconectados ou subcontrários*** . Essa hipótese baseia-se no referido processo de eliminação e *espera-se que seja confirmada por alguns exemplos apresentados na literatura* . Nesse contexto, então, a premissa predicatal não definida em nossa fórmula geral anterior é, no mínimo:

Alguns P1 são P2 e alguns P1 não são P2, e
(alguns P2 são P1 e) **alguns P2 não são P1** (premissa predicativa).

Note que isso fornece uma definição mínima do tipo de compatibilidade entre P1 e P2 a que se refere. A cláusula 'Alguns P1 são P2' serve para eliminar incompatibilidades, que são tratadas sob o título de *shelo kheinyano* ; a cláusula entre colchetes 'Alguns P2 são P1' está implícita nela e, portanto, poderia ser omitida. As cláusulas 'Alguns P1 não são P2' e 'Alguns P2 não são P1' servem para eliminar relações

implicacionais, que são tratadas sob o título de *lelamed* . No caso de subcontrários, a cláusula ' **Todos os não-P1 são P2** ' (que implica 'Todos os não-P2 são P1') teria que ser adicionada; nesse caso, as cláusulas 'Alguns P1 não são P2' e 'Alguns P2 não são P1', sendo ambas implícitas pela cláusula maior, poderiam ser omitidas. No caso de não-conexos, a cláusula ' **Alguns não-P1 não são P2** ' (que implica 'Alguns não-P2 não são P1') seria adicionada em vez disso.

Agora, consideremos as inferências silogísticas que podemos fazer dada a referida premissa predicatal (composta). Em conjunto com a premissa maior, tudo o que podemos inferir formalmente é que **alguns P2 não são S1** (modo **2/OAO**). No entanto, essa informação não nos diz nada sobre a relação de S1 com P2 (nessa ordem), além do que já sabemos pelas premissas menor e subjetiva, ou seja, que alguns S1 são P2 (o que é indefinido, observe). Da mesma forma, podemos inferir, a partir das premissas predicatal e menor, que **alguns P1 não são S2** ; mas essa informação não nos diz nada sobre a relação de S2 com P1 (nessa ordem). [238]

Antes de podermos apresentar e avaliar, formalmente, a(s) conclusão(ões) proposta(s) pelos rabinos neste caso, precisamos encontrar uma declaração ou exemplo que esclareça a questão, como fizemos em outros casos. O problema aqui é que as declarações e os exemplos que encontrei até agora sobre a presente regra são ambivalentes [239]. Portanto, precisamos proceder de maneira diferente e buscar um exemplo que, se os rabinos estivessem mais cientes das questões formais envolvidas, poderiam muito bem ter classificado sob este título. Esta abordagem proposta é, reconhecidamente, altamente hipotética. Pois o presente projeto de pesquisa não é essencialmente prescritivo, mas descritivo; seu propósito primordial não é dizer aos rabinos como eles *devem* interpretar os textos, mas descobrir como eles os *interpretam* . Desejamos avaliar *seus* métodos, não inventar métodos para eles. Um juízo de valor é o objetivo final, mas somente depois de termos algo deles para avaliar.

Contudo, lembre-se de que chegamos à nossa hipótese sobre a forma de *shehu kheinyano* não por acaso, mas por meio da descoberta gradual das formas das outras subdivisões de *kol davar shehayah bikhlal veyatsa* . Nossa hipótese, portanto, estava fundamentada na prática rabínica até certo ponto, sendo a única forma remanescente disponível. É, naturalmente, concebível que R. Ishmael e seus sucessores nunca tenham tido que lidar com a situação de predicados compatíveis (mas não subalternativos ou implicantes) na prática e, portanto, não precisaram desenvolver uma resposta hermenêutica e a regra correspondente. Essa questão empírica é difícil para mim, pessoalmente, resolver neste momento, visto que não tenho em mãos um inventário completo dos exemplos de exegese rabínica. No entanto, encontrei alguns exemplos na literatura em que os predicados estão *objetivamente* na relação exigida, embora sejam classificados de forma diferente pela tradição (ver **Apêndice 6**).

Objetivamente, esses exemplos deveriam ser classificados como *shehu kheinyano* ; mas tradicionalmente, um deles é classificado como *shelo kheinyano* (regra nº 9, acima) e o outro como *lidon badavar hechadash* (regra nº 11, abaixo; mas observe, em relação a este último exemplo, que ele também pode ser classificado como *shelo kheinyano* , dependendo de como a premissa maior é interpretada). Assim, as conclusões que eles produzem variam em forma. Mas

---

238 Para que conste, observe também que, no caso em que P1 e P2 são subcontrários, nada mais pode ser deduzido das premissas dadas.

239 Um conhecido meu, o Sr. S. Szmerla, apontou-me, quando lhe pedi exemplos, que é bem possível que algumas das regras hermenêuticas tenham apenas um ou dois exemplos concretos. Portanto, não é de todo certo que encontraremos um exemplo que seja reconhecido tanto pelos rabinos quanto por lógicos como eu como *shehu kheinyano* . Uma listagem e análise sistemática de todos os atos exegéticos no Talmud é, evidentemente, altamente desejável.

não podemos, em hipótese alguma, presumir prever, com base em tais reclassificações, quais seriam as conclusões formais preferidas pelos rabinos para situações *de shehu kheinyano* ; pois se eles estivessem cientes da compatibilidade dos predicados nos exemplos sugeridos, poderiam ter proposto conclusões diferentes daquelas que propuseram enquanto desconheciam a compatibilidade. Para saber com certeza, precisamos de um exemplo que seja objetivamente *shehu kheinyano* e considerado como tal pela tradição, o qual até o momento não encontrei.

A questão deve, portanto, permanecer em aberto, aguardando a coleta de mais dados. Isso não é um grande problema, pois, qualquer que seja a resposta dos rabinos, já deixamos claro o método pelo qual tal resposta deve ser tratada: ela deve ser formalizada (substituindo o conteúdo por símbolos) e comparada aos resultados da lógica silogística.

Vamos agora apresentar algumas observações sobre as cláusulas finais das regras de *liton toan acher* de R. Ishmael , referentes **a clemências e severidades** . A regra nº 9, *shehu kheinyano* , termina com a frase *...yatsa lehaqel velo lehachamir* (que significa: foi escolhida para aliviar *e não* para agravar); e a regra nº 10, *shelo kheinyano* , termina com a frase *...yatsa lehaqel ulehachamir* (que significa: foi escolhida para aliviar *e* não para agravar). Tradicionalmente, essas frases são interpretadas como características do resultado da exegese, por meio da comparação entre a lei geral e a lei particular.

> Exemplos. (a) 'Alívio e não agravamento': As Escrituras prescrevem a pena de morte para quem matar alguém, exceto em caso de homicídio culposo, para o qual a pena é o exílio em vez da morte; assim, para o homicídio culposo, a pena é mais leve e não mais severa. (b) 'Alívio e agravamento': As Escrituras prescrevem o pagamento de um resgate pela vida do dono do boi que matar alguém, exceto no caso em que a vítima seja um escravo; neste último caso, o dono do boi paga ao dono do escravo uma quantia fixa (30 siclos de prata), qualquer que seja o valor de mercado do escravo; visto que o valor de mercado do escravo pode ser maior ou menor que a quantia fixa, esta última pena envolve tanto clemência quanto severidade.[240]

De acordo com nossa análise, essas caracterizações não possuem fundamento formal. Não podemos prever, com base em critérios *formais* , como as chamadas leis gerais e particulares se compararão em termos de leniência ou severidade. É evidente que tais caracterizações são essencialmente resumos ex post facto baseados em dados [241]*materiais* . Se, por acaso, onde quer

---

240 O exemplo (a) é de Scherman. O exemplo (b) é de Abitbol. No entanto, deve ficar claro que, neste último exemplo, o foco da comparação está incorreto: não devemos comparar a quantia fixa ao valor de mercado do escravo (como Abitbol faz, presumivelmente seguindo a tradição), mas ao resgate pela vida do senhor dos bois. Se o resgate pela vida de um homem livre for uniformemente maior do que a quantia fixa por um escravo, então a lei para o caso do escravo "alivia, mas não agrava". Se o resgate puder ser maior ou menor do que a quantia fixa, então poderíamos dizer que a quantia fixa "alivia e agrava", neste sentido (em vez do sentido de Abitbol). Outra crítica: em qualquer caso, nenhuma dessas interpretações permite o uso da expressão "alivia *e agrava"; a tradução correta teria que ser "alivia ou* agrava", a julgar por este exemplo tradicional. No entanto, isso pode ser considerado um problema de tradução, já que ' *ve-* ' em outros contextos é lido como 'ou' com a mesma frequência que 'e'. Tudo isso demonstra a natureza aproximada e a falta de confiabilidade do pensamento rabínico.

241 Outro exemplo que vale a pena mencionar. No caso do escravo e da serva hebreia, considerado anteriormente: Scherman explica que a serva se beneficia de certas leniências e restrições negadas aos homens, como a possibilidade de ser libertada antes mesmo de completar seis anos de serviço e a possibilidade de seu senhor desposá-la contra a sua vontade. Mas, eu digo, essas diferenças são dadas pelo texto, não são resultados da exegese; nada mudaria no processo de raciocínio se houvesse *apenas* leniências comparativas ou *apenas* restrições comparativas, *desde que* pelo menos um par de predicados fosse incompatível.

que a exegese *shehu kheinyano* ou *shelo kheinyano* tenha sido utilizada, os resultados apresentarem esta ou aquela característica, os resumos são verdadeiros; caso contrário, não. É concebível que as Escrituras e a exegese rabínica se conformem a esses padrões, mas não há necessidade lógica de que o façam. Pois, no que diz respeito à lógica, tudo é permitido nesse aspecto. Isso significa que as frases em questão não desempenham nenhum papel para nos levar às conclusões; elas são tecnicamente inúteis para determinar a Halachá.

Com relação à questão material, não tenho interesse direto. Mas vale a pena salientar que as cláusulas mencionadas por R. Ishmael não parecem basear-se em *uma enumeração completa* , como deveriam, mas em *generalizações* a partir de alguns poucos casos. Isso é sugerido pelo comentário de Bergman sobre *shehu kheinyano* : "(Embora a formulação desta regra declare 'ser mais leniente do que mais severo', o inverso também é verdadeiro.) Se o item é especificado para fins de rigor, não lhe são concedidas as leniências da lei geral." Também é evidente, em diversos exemplos rabínicos, que as caracterizações são frequentemente forçadas, em um esforço para se adequarem às declarações de R. Ishmael. Claramente, R. Ishmael baseou essas frases em generalizações precipitadas, a partir da observação de uma amostra limitada de casos. Portanto, elas não são apenas formalmente injustificáveis, mas também empiricamente imprecisas. Consequentemente, as formulações de R. Ishmael são excessivamente restritivas na prática.

Contudo, vejamos mais adiante se conseguimos extrair alguma informação útil das últimas cláusulas de R. Ishmael, de natureza formal ou metodológica.

> Uma possível interpretação formal é a seguinte.
>
> Se considerarmos o resultado geral da exegese *shelo kheinyano* , o que essencialmente acontece é que as premissas maior e menor são, respectivamente, restringidas e tornadas exclusivas, de modo que os sujeitos maior e menor acabam com predicados *separados* . Poderíamos dizer, em linhas gerais, que esse resultado "tanto alivia quanto agrava", visto que, quaisquer que sejam, as leniências e as rigidezes da premissa maior não são aplicadas ao termo menor e vice-versa. Assim, a cláusula final de R. Ishmael capta o "espírito" dessa regra, embora não a sua "letra".
>
> Se, agora, nos voltarmos para a regra *shehu kheinyano* e para a cláusula final de R. Ishmael, "alivia, mas não agrava", e assumirmos que, também aqui, ele se referia ao "espírito", e não à "letra", desse tipo de exegese, poderíamos supor que as conclusões que ele recomendaria, em situações onde os sujeitos subalternativos têm predicados compatíveis, seriam tais que a premissa menor acaba sendo "mais leve" do que a premissa maior. Uma interpretação relativamente formal disso (com referência a vários predicados) seria que o sujeito menor acaba ficando apenas com seu próprio predicado, excluindo o outro predicado, enquanto o sujeito maior, excluindo o sujeito menor, acaba ficando com ambos os predicados [242].
>
> Apresento esta observação de forma bastante especulativa, sem sequer procurar exemplos; duvido muito que essa tenha sido a intenção formal de R. Ishmael. Observe que, em qualquer caso, algum resíduo

---

242 Uma interpretação mais materialista (ignorando o comentário de Bergman mencionado acima) seria a seguinte: se P2 for *mais leniente* que P1, então as pessoas do grupo S2 não deveriam receber o ônus maior de P1, mas permanecer apenas em P2; enquanto o restante do grupo S1 pode permanecer apenas em P1, ou ser tanto P1 quanto P2; este é o caso mais adequado, obviamente – provavelmente exatamente o que R. Ishmael tinha em mente. Contudo, se P2 for *mais rigoroso* que P1, então ou o ônus das pessoas do grupo S2 deveria ser reduzido, sendo tanto P2 quanto P1, enquanto o restante do grupo S1 permanece apenas em P1; ou, alternativamente, as pessoas do grupo S2 permanecem apenas em P2, enquanto o restante do grupo S1 deveria ter seu ônus aumentado, sendo tanto P1 quanto P2; mas, em qualquer um desses casos, observe que o ônus das pessoas de S2 ainda é maior do que o do restante do grupo S1, no final. (Levando em consideração o comentário de Bergman, os predicados no último evento seriam mantidos separados, como no primeiro caso.) É evidente, dada a multiplicidade de hipóteses possíveis, que a frase de R. Ishmael "alivia, mas não agrava" é muito ambígua e, portanto, não constitui um guia seguro.

do texto original deve permanecer: pelo menos alguns S1 devem ser P1 e pelo menos alguns S2 devem ser P2 [243].

Nossa melhor opção é uma interpretação *metodológica* , que se apresenta da seguinte forma. Essa explicação se refere a conselhos de escopo mais amplo do que as preocupações da lógica dedutiva ou formal-indutiva.

Com referência a *shelo kheinyano* , poderíamos atribuir a R. Ishmael a seguinte afirmação: como a premissa maior se mostrou, pelas inconsistências subsequentes, não universal, devemos proceder com muita cautela e, a menos que se demonstre o contrário, olhar com desconfiança para qualquer *outra* afirmação que encontrarmos no texto referente ao termo maior, antes de estendê-la ao termo menor (por meio de alguma outra regra exegética). Este é um conselho razoável e sábio. Como mostram os exemplos, tal recomendação não exclui a priori a possibilidade de que os termos maior e menor tenham algum(ns) predicado(s) jurídico(s) em comum (eles certamente terão pelo menos alguns predicados não jurídicos em comum, caso contrário não seriam subalternativos); ela serve apenas para incutir cautela no processo exegético.

Nossa abordagem epistemológica usual é aceitar as aparências ou declarações pelo seu valor aparente, salvo motivo para negá-las; isso poderia ser chamado de "abordagem descontraída". Na situação *de shelo kheinyano* , porém, tendo em vista que encontramos uma inconsistência, temos motivos para esperar outras; portanto, seria prudente não crer imediatamente em aparências ou declarações subsequentes, salvo motivo para afirmá-las; isso poderia ser chamado de "abordagem cautelosa". Essas abordagens podem ser comparadas às maneiras como as pessoas podem ser julgadas: como "inocentes até que se prove o contrário" ou "culpadas até que se prove o contrário". A primeira exclui gradualmente certos itens (que se mostram insustentáveis), a segunda inclui gradualmente certos itens (que se mostram sustentáveis). Na prática, operamos em algum ponto entre esses dois extremos.

Com referência a *shehu kheinyano* , portanto, visto que nenhuma inconsistência está implícita, a abordagem apropriada seria a de "tolerância". Obviamente, qualquer leniência ou rigor introduzido pela premissa menor isenta seu sujeito de rigores ou leniências incompatíveis aplicáveis ao sujeito maior em outras proposições; mas tais isenções emergem de argumentos distintos, sob a regra *shelo kheinyano* ; portanto, não são, propriamente falando, um resultado direto da regra *shehu kheinyano* . Contudo, fatores residuais especificados ou implícitos em algum lugar do texto com relação ao sujeito maior, que não foram explícita ou implicitamente eliminados pela premissa menor, podem razoavelmente ser considerados aplicáveis ao sujeito deste último, a menos que ou até que tenhamos motivos para acreditar no contrário.

Nessa perspectiva, a expressão *lehaqel velo lehachamir* , usada para *shehu kheinyano* , visa especialmente *contrastar* com a expressão *lehaqel ulehachamir* , usada para *shelo kheinyano* , no que diz respeito a essa questão metodológica.

✡ **A Regra nº 11** , a última dos princípios que começam com a frase comum *kol davar shehayah bikhlal veyatsa...* , completa-se com as palavras ***...lidon badavar hechadash, y ata yakhol lehachaziro likhlalo, ad sheyachazirenu hakatuv likhlalo beferush*** . Traduzida

---

243 Isso é verdade em toda exegese: é concedido pelos rabinos, que disseram *ain miqra yotse miyedei feshuto* ("um versículo bíblico nunca perde seu sentido literal", *Enc. Jud.,* remetendo-nos a *Shab.* 63a, *Yev.* 24a). Em contextos formais, 'sentido literal' refere-se à implicação mínima necessária de qualquer proposição, ou seja, um particular indefinido.

literalmente, diz: "qualquer coisa que estivesse em uma generalidade e passasse a ser tratada em um novo contexto, não se pode retornar à sua generalidade [inicial]até que as Escrituras a devolvam explicitamente à sua generalidade [inicial]". Esta regra, embora superficialmente, é muito diferente das três anteriores. Pode ser enunciada como: "se um membro de uma determinada classe, sujeito a certos predicados, *torna-se* membro de uma nova classe inteiramente, sujeito a outros predicados, e então *é novamente* aparentemente subsumido sob sua classificação inicial, não deve recuperar os predicados dessa classificação, exceto no caso de as Escrituras concederem claramente tal recuperação". Em termos simbólicos, esta definição diz o seguinte:

(i) inicialmente, **x, um indivíduo, é S1, uma classe de sujeito,**
e todos os S1 são P1, um predicado (donde x é P1) **;**
(ii) posteriormente, **x deixa de ser S1 e torna-se S2, outra classe de sujeito,**
e todos os S2 são P2, outro predicado (donde x é P2) **;**
(iii) mais tarde, **x deixa de ser S2 e torna-se S1** (embora nenhum S2 seja S1) **;**
(iv) em tal eventualidade,
Embora x seja (novamente) **S1, não é *necessariamente*** (novamente) **P1, e**
Embora x não seja (mais) **S2, não é *necessariamente* que não seja** (mais) **P2.**

Uma nota sobre a terminologia, com relação a esta regra. Ela consiste em três premissas (compostas), com um sujeito subjacente (x), dois conceitos-sujeito (S1, S2) e dois predicados (P1, P2). Referiremos às premissas como maior (i), menor (ii) e média (iii), embora seus níveis conceituais sejam independentes; e aos respectivos sujeitos e predicados das premissas maior e menor, de acordo. A 'conclusão' (iv) (composta) é uma declaração modal (do tipo lógico), alertando-nos para *não... Tirar* certas conclusões precipitadas a partir das premissas.

Vamos analisar esta situação. Aqui, não nos preocupamos com as diversas classificações de diferentes indivíduos (modalidade extensional), mas com os deslocamentos reais de um indivíduo de uma classe para outra e vice-versa (modalidade natural). Nas três regras hermenêuticas anteriores (nº 8-10), a questão era como lidar com uma situação estática, em que as Escrituras tratam os sujeitos pertencentes a uma subclasse de maneira aparentemente um pouco diferente daquela em que são tratados no âmbito de uma superclasse. Os sujeitos individuais *são* membros das duas classes simultaneamente; eles não estão passando por uma mudança, no sentido de *se tornarem* algo, deixando de ser uma coisa e ressurgindo como outra. Na presente regra, confrontamos a questão da metamorfose, que possui propriedades lógicas muito distintas [244]; especificamente, a questão é um movimento circular: pertencimento a uma classe, depois transição para uma *nova* classe e, finalmente, *retorno* à classe original.

Minha interpretação da regra baseou-se em uma ilustração dada por Scherman. Levítico 22:10-11 informa que judeus comuns (não sacerdotes) e arrendatários ou servos contratados por sacerdotes estão proibidos de consumir "coisas sagradas", enquanto servos comprados por sacerdotes ou nascidos em suas casas podem fazê-lo. Sabemos (seja por uma leitura *davqa* dos últimos versículos, ou por um *qal vachomer* de servos nascidos em casa, ou por um versículo não mencionado) que a filha de um sacerdote (nosso símbolo, x), seja como membro da casa de seu pai antes de se casar com um plebeu, seja como esposa de

244 Consulte nosso guia básico de lógica, capítulo 1.2.

> outro sacerdote (S1), tem permissão para consumir tal alimento (P1). Os versículos 12-13 nos dizem que, no entanto, é proibido (P2) para ela (x) enquanto casada com um plebeu (S2); embora, se ela ficar viúva ou divorciada... e retornar à casa de seu pai, como em sua juventude (S1), ela poderá consumi-lo (P1). Em nosso exemplo, as Escrituras concedem explicitamente a reentrada da filha na categoria de casa do sacerdote com o propósito de comer coisas sagradas; mas o fato de isso ter que ser especificado é em si significativo, implicando que não poderia ser simplesmente presumido pelo mero fato de seu retorno para casa (ou associado a fortiori do v. 11 a respeito de servos comprados, que são recém-chegados à casa).

Na regra de *lidon badavar hechadash* , diferentemente das outras, *as categorias de sujeito (S1, S2) não se sobrepõem, elas divergem (têm um membro em comum, x, mas em momentos diferentes)* ; quanto aos predicados (P1, P2), sua relação mútua é irrelevante aqui. O predicado maior (P1) aplica-se ao nosso indivíduo *enquanto* (em sua capacidade como, em virtude de) pertencer ao primeiro conceito de sujeito (S1); similarmente, o predicado menor (P2) aplica-se a ele *enquanto* o segundo conceito de sujeito (S2). Com referência à terceira premissa, surge uma questão legítima: a classe de sujeito original (S1) foi concebida de forma suficientemente ampla para incluir retornados de uma classe de sujeito alternativa (como S2), de modo que o predicado anterior (P1) se aplica novamente; ou o predicado posterior (P2) permanece em vigor (ou, talvez, algum terceiro predicado entre em jogo)?

Do ponto de vista da lógica silogística, aceitando as premissas em seu valor aparente, o elemento geral da premissa maior, "Todos os S1 são P1", combinado com o elemento final da premissa intermediária, "x é (novamente) S1", resultaria formalmente na conclusão "x é (novamente) P1". Quanto aos elementos "x não é mais S2" da premissa intermediária e "Todos os S2 são P2" da premissa menor, eles não esclarecem se x permaneceu P2 ou se deixou de ser P2 (é claro que, se P1 e P2 são incompatíveis, x deve deixar de ser P2; mas se forem compatíveis, o predicado final de x é indeterminado). R. Ishmael está claramente ciente dessas duas consequências lógicas; no entanto, ele nos adverte para não seguirmos cegamente a primeira (embora, em relação à segunda, ele e a lógica formal concordem).

Se aceitarmos a primeira premissa literalmente Em geral, nossa conclusão deve ser que o primeiro predicado volta a vigorar. Contudo, tendo em vista nosso conhecimento de que (a) *mudanças do tipo considerado ocorrem na natureza e nas Escrituras,* e lembrando que (b) *a intenção de afirmações gerais na Torá ocasionalmente não é literal* , não podemos presumir tal conclusão automática e é prudente deixar a questão em aberto, aguardando a resposta das Escrituras (direta ou indiretamente). A opção literal é dedutiva, a antiliteral é indutiva. Esta regra hermenêutica, em vez de defender alguma conclusão, antecipa qualquer conclusão eventual; seu propósito é garantir que a lógica dedutiva não seja usada mecanicamente quando os eventos descritos ocorrerem, a menos que o texto a justifique.

Mais precisamente, de acordo com essa regra, se as Escrituras reiteram a subsunção do indivíduo ambulante sob a premissa maior (após as referidas alterações), então a generalidade da premissa maior é confirmada; se, no entanto, as Escrituras não o fazem explicitamente, a reação sugerida é, efetivamente, particularizar *a premissa maior* para "Nem *todos* os S1 são P1". Esses procedimentos alternativos (confirmação ou particularização da premissa maior) constituem uma conclusão finita; portanto, pode-se dizer que o processo *lidon badavar hechadash* tem conclusões condicionais (em vez de meramente inibir qualquer conclusão).

> A abordagem da regra acima difere da tradicional, mas creio que não há dúvidas de que a situação que descrevemos é o que Rabi Ismael pretendia projetar. O uso do qualificador *chadash* (novo), em vez de *acher* (outro), como nas duas regras anteriores, confirma minha opinião, pois sugere uma mudança real em

algo, e não uma mera separação intelectual entre coisas diferentes. De qualquer forma, certamente seria uma regra sábia; e as formulações tradicionais, como demonstraremos a seguir, não acrescentam nada de valor prático às regras anteriores e, portanto, não são apropriadas.

Se interpretarmos esta regra conforme a tradição, as formalidades são indistinguíveis das da regra **shelo kheinyano** * , senão também das da regra **shehu kheinyano* [245]*. Mas não há como a lógica formal discriminar entre 'graus de diferença' entre classes incompatíveis, de modo que qualquer princípio formulado com base nisso estará fadado a ser usado subjetivamente. A leitura tradicional é, portanto, para todos os efeitos práticos, indistinguível e inútil. Se assumirmos que Rabi Ismael estava dizendo algo significativo e valioso, a leitura que propus (baseada, observem bem, em um exemplo aceito) parece ser uma candidata melhor.

É preciso dizer que ***as formas atribuídas aos casos materiais pelos rabinos são frequentemente errôneas*** . Devido à falta de ferramentas formais, os rabinos muitas vezes interpretam mal os princípios hermenêuticos; ou seja, aplicam exemplos de forma inadequada e, como sua compreensão dos princípios se baseia em grande parte em exemplos, muitas vezes não conseguem esclarecer os motivos e as razões de seus processos de raciocínio e distingui-los uns dos outros. Poder-se-ia supor que, uma vez que *formularam* os princípios em primeiro lugar, deveriam saber melhor do que ninguém o que eles significam e ter a liberdade de classificar os exemplos sob os títulos de sua escolha. Mas a questão é mais complexa do que isso.

É evidente que a teoria e a prática da exegese rabínica se desenvolveram em paralelo, ao longo do tempo. Os rabinos observavam a si mesmos pensando de uma certa maneira em determinadas situações e, consequentemente, eram encorajados a pensar da mesma maneira novamente em outras situações. Muitas vezes, a semelhança entre as situações era "forçada", e podemos ver um esforço artificial para encaixar o exemplo em um molde, para que se adequasse ao formato desejado [246]. O fato de os próprios formatos serem definidos de forma bastante vaga facilitava essas artimanhas de "tentar encaixar uma peça quadrada em um buraco redondo". Mas também vemos uma incerteza em relação à oposição de termos ou teses: "diferente" é frequentemente confundido com incompatível; acredita-se que a incompatibilidade tenha graus; a oposição formal de compostos não é analisada; e assim por diante.

Tudo isso se complica ainda mais pela existência, nos processos de pensamento rabínico, de generalizações implícitas (ocultas ou não reconhecidas conscientemente) e interpretações exclusivas, que são simplesmente tomadas como certas. A reivindicação da tradição sinaítica, que se desenvolveu gradualmente, e a intimidação que ela ocasionou (a relutância em questionar autoridades do passado por medo de rejeição pelos pares), causaram o acúmulo e a perpetuação de tais erros, porque o processo de revisão por pares repetida, que normalmente descobriria e corrigiria os erros, foi consideravelmente inibido. Na melhor das hipóteses, podemos chamar isso de incompetência; na pior (na medida em que os autores em questão perceberam que estavam deturpando os princípios ou forjando exemplos), de engano e manipulação.

Como consequência das diversas circunstâncias descritas, os atos exegéticos são classificados erroneamente, sob a regra 10 em vez da 9, ou a 9 em vez da 10, ou a 11 em vez da 9

---

[245] A leitura tradicional de *shehu* é formalmente indistinguível de *shelo* ; portanto, nessa leitura, ambos são indistinguíveis de *lidon badavar hechadash* . Mas se lermos *shehu* como relacionado a predicados compatíveis, como eu faço, então não é comparável à leitura tradicional de *lidon* .

[246] Esse efeito é, por vezes, alcançado *omitindo-se algum detalhe relevante* no texto escrito, como veremos em um exemplo apresentado mais adiante. Podemos considerar isso uma questão informal; ou referir-nos a isso como uma falha em levar em conta todo o contexto das informações disponíveis. Sem dúvida, existem outras maneiras pelas quais a "moldagem" ocorre. A razão para essa prática é que ela "legitima" um argumento, conferindo-lhe uma aparência de tradição.

ou da 10, por exemplo (exemplos dessa classificação incorreta são apresentados e analisados no **Apêndice 6** [247]).

Antes de encerrar a discussão sobre as cinco regras *de kol davar shehayah bikhlal veyatsa...* , quero enfatizar novamente que minha análise se ***baseou na formalização de um número limitado de exemplos*** . Portanto, depende de generalizações; pois não é inconcebível que existam exemplos em que os rabinos tenham chegado a conclusões objetivamente diferentes das aqui encontradas (independentemente de suas alegações teóricas). Idealmente, nosso estudo deveria ter se baseado em *uma enumeração abrangente* de todos os atos exegéticos talmúdicos (e pós-talmúdicos); tal feito está além do meu alcance, visto que me faltam as ferramentas linguísticas necessárias (hebraico e aramaico) e, até onde sei, ninguém elaborou a lista necessária (muito menos em inglês) – mas espero que alguém um dia realize tal feito. Não obstante, o que é razoavelmente certo é que formalizei com precisão os exemplos disponíveis, de modo que agora temos, pelo menos parcialmente, um panorama formal dos processos de pensamento rabínicos, suficiente para formular uma espécie de veredicto (comparando os dados empíricos com os pronunciamentos rabínicos e com a lógica formal).

Em todo caso, esta pesquisa ao menos serviu para estabelecer ***Uma metodologia clara e segura para a auditoria independente das regras e atos de harmonização rabínica*** . Isso, por si só, é uma descoberta de grande importância, que exigiu tempo e esforço para ser desenvolvida, visto que ninguém a havia feito antes e não era imediatamente evidente.

✡ Finalmente, chegamos à **Regra nº 13** , que afirma: ***vekhen, shnei khetuvim hamakhechishim zeh et zeh ad sheyavo hakatuv hashlishi veyakhriyaa beneihem*** . Isso significa, claramente, 'dois escritos que se negam mutuamente até que um terceiro surja e os reconcilie'. Refere-se a uma situação em que nos deparamos com duas proposições nas Escrituras, digamos P e Q, que parecem conflitantes; a *midá* recomenda que encontremos uma terceira proposição no texto, R, que de alguma forma resolva a discordância entre elas. Tal reconciliação pode logicamente resultar em nenhuma, ou em uma, ou em ambas as proposições iniciais sendo modificadas pela terceira, dependendo do papel que esta desempenha:

- **P e Q permanecem, em última análise, inalterados por R; mas R mostra que *o suposto conflito,* na verdade, não ocorre no caso deles.**

> Um exemplo dado em *Enc. Jud.:* de acordo com Êxodo 19:20, "o Senhor desceu sobre o monte Sinai", e de acordo com Deuteronômio 4:36, "do céu Ele vos fez ouvir a Sua voz". Essas passagens parecem implicar que Deus estava tanto *perto* da Terra quanto *nos* céus; mas a aparente antítese é dissolvida por *Sifra* (1:7), que alega [248], com referência a Êxodo 20:19, "vós mesmos vistes que eu vos falei do céu", que Deus trouxe os céus consigo quando falou. Aqui, a suposição de que os céus permaneceram em seu lugar normal (no alto), que era a fonte do conflito, é negada.

---

247 Peço desculpas aos leitores por entrar em tantos detalhes, mas é necessário para fundamentar minhas sérias acusações. Espero que um dia alguém se dê ao trabalho de analisar todos os argumentos rabínicos existentes com igual, ou até maior, detalhamento; incomoda-me quando as pessoas se safam com raciocínios falaciosos. Deve ficar claro que não é o *conteúdo* que me preocupa, não me importa qual seja o resultado haláchico; o importante é que o *processo* seja válido.

248 A leitura em *Sifra* não me parece óbvia; portanto, este não é um exemplo de reconciliação bíblica, mas meramente de reconciliação rabínica. Veja mais adiante.

- **Finalmente, admite-se que P e Q estão em conflito; mas R mostra que P e/ou Q são *mais limitados* do que se presume, sendo um ou ambos, na verdade, condicionais em vez de (como aparentam) categóricos, ou contingentes em vez de (como aparentam) gerais.**

> Um exemplo dado por Bergman, Números 7:89, diz que "Moisés entrou na Tenda da Reunião" para falar com Deus, enquanto Êxodo 40:35 diz que ele "não pôde entrar" nela, acrescentando "porque a nuvem pairava sobre ela". Esta última cláusula foi necessária para resolver a contradição entre as duas primeiras afirmações, tornando ambas condicionais: Moisés entrou e falou com Deus *quando* a nuvem partiu, e permaneceu do lado de fora *enquanto* ela estava lá.

Note a simbolização distinta usada na presente regra, em comparação com as outras regras hermenêuticas: aqui, nos referimos a proposições inteiras (P, Q, R) de qualquer forma, em vez de proposições de formas específicas (como no argumento a-fortiori ou nas regras de harmonização precedentes), ou a termos (como em *klalim uphratim*). A 13ª regra é a menos estruturada e mecânica das regras de harmonização: devemos procurar por todo o texto uma premissa que não esteja formalmente predefinida, de modo que nossa faculdade intuitiva seja mais ativa. Enquanto nas outras regras, o resultado é obtido (para o bem ou para o mal) de forma mais direta e praticamente automática.

Os processos envolvidos aqui são processos indutivos perfeitamente naturais, amplamente utilizados para harmonizar divergências aparentes no contexto em constante mudança do conhecimento empírico e racional. Em contextos naturais, eles servem para restaurar a consistência quando esta parece momentaneamente perdida, demonstrando que o aparente conflito era ilusório por algum motivo, ou que uma ou ambas as teses conflitantes eram generalizadas em excesso, pouco específicas ou, de alguma forma, imprecisas. Em um contexto bíblico, espera-se que seja o próprio texto que forneça a solução para o problema, informando-nos sobre algum evento ou especificação natural, ou, em certos casos, um milagre, que modifique nossa leitura da situação e remova qualquer antinomia.

> Note-se que, segundo o *Jew. Enc* ., R. Akiba considerou a resolução como a adoção de uma das proposições conflitantes, enquanto R. Ishmael optou pela visão de que ambas deveriam ser modificadas. Mas ressalto que, formalmente falando, existem muitas resoluções possíveis, como aqui especificado.

É preciso dizer que o conflito pode não ser imediatamente óbvio; muitas vezes, só é notado séculos depois do Talmud, às vezes por um comentarista meticuloso que busca enfatizar algum ponto. Além disso, conforme formulada originalmente, a regra de *shnei khetuvim* prevê que uma terceira proposição, *hakatuv hashlishi* , será encontrada no texto para restaurar o equilíbrio perdido. No entanto, isso muitas vezes não ocorre literalmente; frequentemente, o conflito é resolvido apenas por intervenção rabínica, com referência a um comentário bem estabelecido na tradição oral ou por meio de um novo comentário (com, em muitos casos, diferentes comentaristas fazendo sugestões diferentes). Em minha opinião, tal intervenção externa não requer nenhuma dispensa especial, visto que o processo, como já observado, é perfeitamente legítimo segundo a lógica genérica; desde que, é claro, seja conduzido adequadamente, ou seja, *com flexibilidade para revisar postulados que eventualmente causem dificuldades por si só* .

> Alguns comentaristas (Bergman cita *Tosefos Haazarah*) sentiram a necessidade de justificar a intervenção rabínica, fazendo-o com referência à expressão *vekhen* , que inicia a formulação desta regra por R. Ishmael. Eles interpretam *vekhen* como "e, similarmente", e a referem à regra precedente (nº 12), alegando que a presente regra diz respeito a situações em que não há harmonização no contexto imediato (*meinyano* ou *misofo*) e autoriza os Sábios a decidirem a questão [249]. Contudo, essa tentativa de justificativa não leva em conta a referência a uma terceira passagem *bíblica (hakatuv hashlishi*). De fato, segundo essa visão, quando as Escrituras resolvem explicitamente o conflito, nenhuma exegese ocorreu de fato, e a regra se refere apenas a situações em que as Escrituras permanecem em silêncio!
>
> Mas, em minha opinião, a expressão *vekhen* poderia igualmente, e com mais credibilidade, ser lida como "e também", referindo-se de forma ampla a todas as regras hermenêuticas precedentes, implicando simplesmente que a presente regra é a última da lista (ou, talvez, a última, mas não menos importante). Quando as Escrituras fornecem uma solução para o problema, ainda se trata de exegese, na medida em que precisamos encontrar a passagem relevante; a regra, nesse caso, serve para nos lembrar de procurá-la. Quanto aos casos em que as Escrituras não parecem fornecer uma solução, por que não dizer que tais casos são tratados usando as outras regras de harmonização de R. Ishmael? Na prática, há uma linha muito tênue que divide as duas situações: muitas resoluções supostamente bíblicas não são automáticas, mas pressupõem uma certa leitura rabínica do texto (por exemplo, a leitura *Sifra* no exemplo acima).

O último dos Treze *Midot* é o protótipo da série de regras relacionadas à harmonização, pois descreve com maior clareza a forma de raciocínio conhecida como **dialética** , cujo padrão é *tese-antítese-síntese* [250]. Sua posição hierárquica é ambivalente. De certa forma, deveria ter sido listado em primeiro lugar, por ser o mais profundamente ancorado no texto (*lidon badavar hechadash* possui uma distinção semelhante). Antes de aplicar qualquer outra forma de harmonização, naturalmente tentaríamos encontrar *no próprio texto* alguma resolução para o conflito percebido. Não encontrando uma observação explícita, direta ou indiretamente, capaz de resolver a dificuldade, poderíamos então aplicar procedimentos mais mecânicos, especialmente o de *shelo kheinyano* (já que *lelamed* , *shehu kheinyano* e *lidon* se relacionam a redundâncias, discrepâncias, dúvidas ou tensões interpretativas percebidas, e não a inconsistências formais).

Contudo, os rabinos também, aparentemente, ocasionalmente recorrem à 13ª regra para justificar reconciliações mais intuitivas. Nesse sentido, ela também é um último recurso e está bem posicionada na lista. Se quisermos reconhecer explicitamente esse raciocínio nos casos em que nenhuma passagem bíblica, explícita ou indiretamente por meio de uma das outras regras de exegese (presumindo que elas não sejam exaustivas), resolve a diferença observada entre duas passagens, teríamos que adicionar uma cláusula à 13ª regra, no sentido de que, "nessas condições, algum postulado reconciliador crível e consistente precisa ser encontrado". Creio ser justo dizer que essa cláusula adicionada foi tacitamente aceita e usada por todos os comentaristas, incluindo o próprio Rabi Ismael. Como já foi dito, o padrão de pensamento envolvido é natural e, portanto, não precisa de certificação especial em contextos bíblicos, *se usado corretamente* .

> A forma como certos postulados passaram a ser preferidos a outros ao longo do tempo se deu simplesmente por meio do processo de revisão por pares; este consistia em debates entre especialistas para garantir a credibilidade e a consistência de tais postulados. Esse tipo de processo é, em princípio, normal e saudável, efetivamente um processo de desenvolvimento coletivo do conhecimento, uma espécie de " *garde*

---

249 Em outras palavras, segundo essa visão, a regra nº 13 diz respeito não às reconciliações explícitas (*meforash*) da própria Torá, mas às implícitas (*satum*) dos Sábios. Bergman acrescenta, caracteristicamente, "e a Torá exige que sigamos suas determinações", mas não indica onde isso ocorre.

250 Com relação a essa descrição de dialética em três palavras, vale a pena observar o seguinte. À primeira vista, "tese" e "antítese" referem-se às duas ideias em conflito, e "síntese" à sua reconciliação. Mas também poderíamos dizer, refletindo melhor, que "tese" se refere a *ambas* as ideias em conflito, "antítese" à *constatação de que* elas estão em conflito e "síntese" (como antes) à resolução do conflito.

fou" presente em todas as disciplinas científicas. É claro que, peculiares ao pensamento rabínico (e a empreendimentos semelhantes em outras religiões), são seus aspectos autoritários historicamente evidentes.

Os comentários acima são baseados nos dados que possuo para a 13ª regra. No entanto, é possível que, com uma base de dados maior, possamos formular a regra com mais precisão. Entre os possíveis resultados ou teorias alternativas, estão os seguintes:

- É possível que a regra 13 trate, especificamente, de casos *em que os sujeitos (ou antecedentes) das proposições conflitantes são um só* (ou, embora conceitos diferentes, implicantes logicamente mútuos). Isso é confirmado pelos dois exemplos dados acima; e a diferenciaria das regras 8 a 10, em que os sujeitos (ou antecedentes) maior e menor são subalternativas, e da regra 11, em que são incompatíveis. Nesse caso, a 13ª regra seria definida mais precisamente como um argumento em que 'Todos os S são P1' (premissa maior), 'Todos os S são P2' (premissa menor), 'Nenhum P1 é P2' (premissa predicativa), cuja conclusão consiste em negar pelo menos uma dessas três premissas.
- Alternativamente, a regra em questão pode ser mais ampla do que a aplicada, incluindo todos os casos em que os predicados são incompatíveis (qualquer que seja a relação entre os sujeitos). Nesse caso, *shelo kheinyano* seria um caso especial de *shnei khetuvim hamakhechishima* , e este último abrangeria situações adicionais, como quando a premissa predicatal correspondente é negada ou quando os sujeitos são idênticos.
- É possível também que a regra 13 tenha sido concebida para abranger não apenas inconsistências em sentido estrito, mas também no sentido mais amplo compreendido pelos rabinos, que consideram qualquer discrepância, redundância ou fonte de dúvida como algo que exige uma resposta harmonizadora. Essa perspectiva era evidente nas regras de *lelamed* , *shehu kheinyano* e *lidon badavar hechadash* . Nesse caso, a regra 13 adicionaria às regras 8 a 11 a função de "resolução de conflitos" por meio da alteração de premissas subjetivas ou predicativas. Ela poderia, de forma semelhante, abranger as regras *de klalim uphratim* e outras ainda [251].

Devemos também ter em mente que, de um ponto de vista formal, as conclusões recomendadas pelos rabinos em muitas das regras anteriores não são logicamente necessárias. Consequentemente, é provável que ocasionalmente levem a inconsistências e, portanto, devam ser consideradas, na melhor das hipóteses, provisórias. A resolução de tal inconsistência derivada, simplesmente por meio do recuo dos resultados da aplicação de uma *midá desnecessária* , pode ter sido a intenção de Rabi Ismael, conforme subsumida na presente regra.

A respeito **da adução** , que vimos (no capítulo 2), trata-se de um processo de raciocínio dado pela Torá, embora não tenha sido percebido como tal pelos rabinos, nem consagrado por eles como uma regra hermenêutica. Poderia-se argumentar que, como a adução é *a harmonização entre a previsão conceitual e as descobertas empíricas* , ela pertence à Regra 13. Contudo, para incluí-la ali, teríamos que expandir a declaração de Rabi Ismael, visto que esta se refere especificamente à harmonização textual – não discute confrontos e reconciliações entre o Livro, ou suas interpretações (por rabinos ou outras pessoas), e a realidade externa. Não obstante, se a regra for adaptada, como sugerido acima, para permitir a harmonização pela intuição humana (pelo menos, rabínica), então ela poderá ser considerada como incluindo também questões adutivas.

---

251 Por exemplo, o estranho argumento *do semukhim* , apresentado por Bergman (ver nota de rodapé 15 do capítulo anterior), pode ser considerado uma espécie de "resolução de conflito" (embora de validade muito duvidosa).

12. A CONEXÃO COM O SINAI.

Analisaremos agora a questão da origem sinaítica da hermenêutica talmúdica/rabínica.

1. Veredito sobre a Hermenêutica Rabínica.

tenho dúvidas de que certos defensores doutrinários do judaísmo ficarão muito chateados comigo pela devastadora desconstrução da hermenêutica rabínica nos dois capítulos anteriores. Mas devo dizer que minha consciência está tranquila: fatos são fatos, lógica é lógica. Não parti com a intenção de desacreditar a lei judaica; muito pelo contrário, esperava encontrar sua validade. No entanto, resolvi fazer uma avaliação objetiva dos processos envolvidos, sem me deixar influenciar por quaisquer considerações além da verdade, aplicando plenamente meu conhecimento lógico. Imagino que Deus aprove, já que acredito literalmente na caracterização rabínica Dele como o *Deus da Verdade* . Admito que as consequências religiosas dos resultados obtidos são muitas e complexas, e nem todas boas. Mas isso não me diz respeito, pois se trata apenas de uma questão metodológica; não tenho a capacidade, nem a inclinação, para discernir as consequências religiosas.

> Sem dúvida, também serei acusado de ser "arrogante e inculto", e de "interpretar os ensinamentos de acordo com [meus]desejos pessoais", para usar as palavras de Rabi Simlai [252]. É verdade que tenho, no máximo, um conhecimento superficial da lei judaica, tendo estudado muito pouco o Talmud (em grande parte por achar seus processos de raciocínio frustrantes). No entanto, assim como um físico teórico, por exemplo, nunca precisa entrar em um laboratório, mas pode trabalhar com os resultados de pesquisas experimentais de outros, no meu caso, construí minha análise do raciocínio rabínico com base em dados disponibilizados por especialistas no Talmud. *A divisão do trabalho* é praticamente inevitável na busca coletiva pelo conhecimento; cada colaborador tem suas habilidades específicas. Meu dom – e agradeço humildemente a Deus por ele, pois não vejo como eu poderia ter merecido tal dom – é a lógica; e escolhi aplicá-lo a este domínio, confiante de que faria algumas contribuições valiosas (e talvez pressentindo certa ingenuidade e parcialidade em meus antecessores).

Meu método consistiu simplesmente em analisar dados, exemplos e princípios tradicionais apresentados pelo próprio judaísmo, com referência à lógica científica. Um método melhor, sem dúvida, teria sido estudar o Talmud e outras obras rabínicas diretamente, e construir uma base de dados completa com observações independentes de processos de pensamento reais, para avaliação lógica. Contudo, a primeira abordagem não exclui a possibilidade de a segunda ser eventualmente adotada; e a conveniência da segunda abordagem não diminui o valor da primeira, nem a invalida. Podemos comparar isso à análise química, quando amostras de um corpo são

---

252 Citado por Bergman (p. 99), com referência a *Yerushalmi* para *Pesachim* 5:3. Esta declaração dizia respeito ao ensinamento da Hagadá aos 'babilônios ou pessoas do Sul'.

coletadas e suas composições químicas são corretamente identificadas; o fato de que, concebivelmente e muito provavelmente, outras amostras, ainda não coletadas, possam ter composições químicas diferentes, não significa que as amostras já analisadas não foram analisadas corretamente. Em nosso caso, além disso, os processos que analisamos são considerados pela tradição (certa ou erradamente) como representativos [253].

Vamos resumir, muito brevemente, os resultados de nossa pesquisa sobre as 13 *regras de Midot* , com o objetivo de distinguir seus aspectos naturais e artificiais. Observe, em primeiro lugar, que todas as regras sofrem, em certa medida, de vagueza e ambiguidade, o que significa que sua aplicação tende a ser um tanto anárquica.

- ***Qal vachomer*** , como demonstramos, é uma forma natural e válida de raciocínio. Era razoavelmente bem compreendida e praticada competentemente pelos rabinos (isto não se pretende, obviamente, como uma afirmação categórica, uma garantia absoluta de que todos os argumentos rabínicos a fortiori são isentos de falhas [254]), sem floreios estranhos. Portanto, podemos dizer que esta primeira *midá* essencialmente não possui componentes artificiais; embora as tentativas rabínicas de reservar e regular o uso desta *midá* (ver adiante) devam ser vistas como acréscimos artificiais.
- ***Gezerah shavah*** baseia-se num processo de pensamento natural, comparação e contraste, que, aplicado à análise textual, busca equações de significado (sinonímia) ou de redação (homonímia). A analogia é cientificamente aceitável, embora apenas na medida em que seja controlada por métodos adutivos, ou seja, pela observação contínua e adaptação aos dados disponíveis. Embora os rabinos tenham demonstrado alguma habilidade em tal inferência por analogia, eles não compreenderam claramente nem se submeteram completamente aos mecanismos de controle e equilíbrio que esse raciocínio exige. Em vez de se referirem a procedimentos objetivos, tentaram reservar e regular o uso dessa *midah* (veja adiante) por meios autoritários; além disso, introduziram disposições logicamente irrelevantes sobre a "liberdade" dos termos ou teses envolvidos. Assim, essa regra, embora tenha uma base natural considerável, acabou desenvolvendo uma protuberância artificial bastante grande e não deve, na prática, ser considerada como algo que se possa confiar implicitamente.
- Inferências baseadas no contexto, incluindo ***heqesh*** , ***semukhim*** , ***meinyano*** e ***misofo*** , são como argumentos por analogia, pois a mente primitiva as aceita imediatamente, simplesmente por parecerem razoáveis. Contudo, após reflexão, devemos admitir a necessidade de procedimentos de verificação; e, em última análise, o único meio científico que dispomos é a adução (testes repetidos e confirmação ou eliminação de hipóteses). De qualquer forma, a proximidade nem sempre é significativa, mesmo em teoria; portanto, não se pode formular uma regra rígida a esse respeito. Conclui-se que a tentativa rabínica de fazê-lo é

---

253 Embora não seja necessariamente exaustiva, para quem desejar aprofundar pesquisas semelhantes, compartilho a interessante informação fornecida por *JE* de que Malbim, em *Ayelet haShachar* , reúne "todas as regras hermenêuticas dispersas pelos Talmudim e Midrashim", que somam 613. Não examinei essa fonte, que provavelmente é rica. Contudo, por mais rica que seja, isso não nos exime de analisar a questão com nossos próprios olhos e perspectivas.

254 Em particular, embora o princípio *do dayo* tenha sido formulado por rabinos, alguns outros rabinos resistiram a ele; como vimos, havia bons motivos de ambos os lados, o que significa que às vezes é imperativo e às vezes evitável, de modo que essa controvérsia teórica pode ser justificada. No entanto, na prática, houve algumas violações injustificáveis desse princípio — injustificáveis, dentro do contexto dado.

inevitavelmente artificial, na medida em que é apresentada como algo mais do que uma mera possibilidade entre outras.

- ***O binyan av*** é, como já indicamos, uma tentativa rabínica de lógica causal. A indução de causas e efeitos é, naturalmente, um processo legítimo e natural, quando realizado corretamente, por meio da observação da conjunção ou separação de fenômenos, da tabulação das informações e da busca por padrões de comportamento. A tentativa rabínica de tal raciocínio foi, infelizmente, pouco brilhante. Os rabinos parecem ter compreendido o aspecto positivo do raciocínio causal, mas aparentemente não conseguiram compreender totalmente o aspecto negativo [255]. Na prática, eles podem ter intuído relações causais corretamente em muitas ocasiões; porém, tiveram dificuldade em analisar a relação teoricamente, em palavras. O resultado desse relativo fracasso é que os esforços *do binyan av* devem ser vistos com suspeita e classificados entre os aspectos artificiais da exegese rabínica.
- As diversas regras ***de klalim uphratim*** (incluindo as variantes de R. Ishmael e R. Akiba) refletem um aspecto natural da exegese, mas, na medida em que impõem rigidamente interpretações que têm alternativas concebíveis, devem ser consideradas, em certa medida, ou ocasionalmente artificiais. Isso diz respeito à teoria; quanto à prática, podemos ir muito além. Em muitos casos, essas regras são aplicadas de forma muito artificial, sendo usadas como meros pretextos para atos forjados que não têm relação real com elas. Se considerarmos cada apelo falso a esses princípios como um exemplo efetivo disso, então... (visto de forma mais ampla), então seu componente artificial é consideravelmente ampliado.
- Com relação às primeiras regras que começam com a frase ***kol davar shehayah bikhlal veyatsa*** , descobrimos que suas propriedades comuns são a preocupação com sujeitos (ou antecedentes) subalternativos com predicados (ou consequentes) de maneiras diversas e opostas. Quando os predicados estão em uma relação paralela em relação aos sujeitos, a conclusão generaliza o predicado menor para o sujeito maior (***lelamed oto hadavar***). Quando os predicados estão em uma relação antiparalela em relação aos sujeitos, a conclusão torna a premissa menor exclusiva e particulariza a premissa maior (***lelamed hefekh hadavar***). Quando os predicados são incompatíveis, a conclusão é semelhante em forma à anterior, embora por razões diferentes; e talvez adicionalmente, torna o sujeito menor e o predicado maior incompatíveis (***liton toan acher shelo kheinyano***). Com relação às situações em que os predicados são compatíveis (***liton toan acher shehu kheinyano***), nossa pesquisa não determinou a conclusão rabínica e deixou a questão em aberto.

  Agora, em todos esses casos, *exceto pelas* principais conclusões de *shelo kheinyano* , que resolvem inconsistências significativas de acordo com a lógica natural, as conclusões rabínicas são dedutivamente desnecessárias: são, na melhor das hipóteses, preferências indutivas. Contudo, como são vistas pelos rabinos não como hipóteses provisórias passíveis de teste, mas como leis a serem seguidas a qualquer custo, devem ser consideradas arbitrárias e artificiais. Além disso, embora tenhamos tentado determinar as formas exatas dessas leis, os próprios rabinos nem sempre são claros sobre essa questão e, ocasionalmente, usam exemplos

---

255 Eu me pergunto quantos deles passariam no "teste de Wason", que é descrito da seguinte forma (com base em Michael Thompson-Noel, no *Financial Times* , 15-16/04/1995): nos são mostrados quatro cartões com as letras A, D, 3 e 6, e somos informados de que os cartões com uma vogal de um lado sempre têm um número par no verso; a questão é: quais cartões (pelo menos) devem ser virados para verificar a veracidade dessa generalidade? A resposta correta é (*ESPERE! teste você mesmo antes de continuar lendo!*): os cartões A (para verificar se há um número par escrito no verso) e 3 (para verificar se *não* há uma vogal no verso); D e 6 são irrelevantes.

equivocados; essa é uma razão adicional para considerar suas atividades sob essas rubricas (exceto, repito, para harmonização legítima) como suspeitas e artificiais.

- A regra ***lidon badavar hechadash*** , que os rabinos não tinham certeza de como distinguir, foi encontrada por métodos formais com referência a exemplos, como referente a movimentos de indivíduos de uma classe para outra e vice-versa; foi a intenção de R. Ishmael levantar uma questão a respeito de mudanças correspondentes na predicação. Embora uma abordagem literal do texto rejeitasse tal questão, dentro de um sistema exegético mais aberto, ela parece bastante razoável. Epistemologicamente, essa regra instila uma cautela excepcional nas situações em questão, tornando as inferências condicionadas à reconfirmação. Contudo, mesmo que não classifiquemos essa regra como excessivamente artificial em termos teóricos, devemos considerar algumas de suas supostas aplicações com considerável suspeita, tendo em vista as evidências de que os rabinos não tinham clareza sobre ela.
- Por fim, a regra ***shnei khetuvim hamakhechishim*** , vista como um princípio de harmonização abrangente, pode ser classificada como um aspecto importante da lógica natural. No entanto, essa validade essencial não justifica automaticamente todo ato dialético encontrado na literatura rabínica; muitas vezes, as intervenções rabínicas sob esse pretexto são bastante forçadas. Além disso, essa regra pode não ter sido, de fato, pretendida por R. Ishmael para abranger toda resolução de conflitos (ou pelo menos todo conflito não resolvido por regras precedentes); seu escopo pode ter sido pretendido para premissas com um sujeito (ou antecedente) comum e predicados (ou consequentes) opostos de maneiras diversas. Tais incertezas na definição também exigem cautela. Em suma, essa regra, assim como a maioria das anteriores, na prática, senão na teoria, contém fatores artificiais.

Este resumo deixa claro que *não podemos definir em uma única frase as características distintivas da 'lógica' rabínica* , ou seja, aqueles aspectos aos quais a lógica natural não concede validade universal. De modo geral, **os rabinos desenvolveram modos de pensamento distintos devido à falta de ferramentas formais, à consequente imprecisão das definições teóricas e às incertezas resultantes nas aplicações práticas** . Sua lógica natural foi gradualmente engrossada por uma aglutinação de diversos elementos artificiais, que se tornaram cada vez mais difíceis de discernir e cada vez mais imponentes. Sendo manifestamente injustificáveis por meios naturais, esses elementos extras tiveram que ser defendidos por intimidação, com apelo à sanção divina e à autoridade da Tradição.

O veredito sobre a maior parte da hermenêutica rabínica, que emerge de nossa análise lógica precisa, deve ser, em termos simples, *negativo* [256]. Em última análise, **seja lá o que for, não se trata de um ensinamento de lógica pura** [257]. Há, certamente, muitos aspectos perfeitamente

---

256 Fiquei tão chocado com esse veredicto negativo surpreendente que renomeei o livro. Originalmente, pretendia chamá-lo de *Lógica Judaica* , por orgulho do progresso inicial do meu povo em certos aspectos da lógica, como adução, a fortiori e dialética. Mas, após concluir a análise de todos os princípios hermenêuticos, ficou claro que eu só poderia chamar o livro *de Lógica Judaica* !

257 Acho que estou sendo um pouco irônico aqui. Quero dizer, ou a hermenêutica rabínica se propõe a ensinar lógica, caso em que seria pseudológica; ou não se propõe a isso, caso em que seria enganoso apresentar (como frequentemente se faz) os argumentos rabínicos como processos de *raciocínio* que levam a uma conclusão: todo argumento deve ser visto como um mero *decreto* . Mas, de qualquer forma, não podemos ter as duas coisas. É significativo que *midot* seja traduzido como "princípios da lógica" em muitos livros de orações judaicos bilíngues; Lewittes, p. 66, n. 61, informa que essa é uma decisão do Conselho Rabínico.

naturais e lógicos [258]. Mas certos aspectos distintivos, que podemos chamar de "lógica" peculiarmente judaica, devem ser admitidos como sendo, em sua maior parte, ou não sequiturs ou antinomias; em todas as evidências, produtos de um pensamento muito confuso. Poderíamos, com esforço, relevar muitos desses últimos processos, se fossem vistos como hipóteses provisórias *ab initio* , primeiras preferências indutivas, sujeitas a confirmação posterior ou, pelo menos, à não rejeição pelo restante do conhecimento. Mas tradicionalmente são apresentados como certezas irrevogáveis, processos quase dedutivos, não sujeitos à revisão crítica (pelo menos, sem uma licença especial concedida a alguns privilegiados). Portanto, devemos avaliá-los nesse contexto específico.

> Independentemente das alegações tradicionais, segundo a lógica, é praticamente inevitável que, em um grande volume de informações, a adoção de postulados desnecessários e a contradição arbitrária de dados dados resultem em inconsistências ocultas, senão óbvias. Tanto mais quando o próprio texto de prova é bastante ambíguo, desordenado e confuso, como é o caso da Torá, de modo que se deve proceder com muita cautela. Para chegar a um resultado consistente, usando processos artificiais como as regras de R. Ishmael, é essencial ter certa margem de manobra, uma possibilidade de recuar, bem como de avançar. Se cada regra tiver que ser aplicada rigidamente e irreversivelmente, o resultado final será insustentável e só poderá ser sustentado por mentiras e autoengano. Mesmo uma generalização simples e natural de alguma declaração bíblica, por meio de um *lelamed oto hadavar* , por exemplo, pode entrar em conflito com alguma outra declaração textual; quanto mais com um paralogismo complexo e distorcido, como um *lelamed hefekh hadavar* . Nesses casos, devemos ou retratar ou modificar o texto: com que base nos é permitido fazer o último, sem absoluta necessidade lógica, eu não sei; pareceria muito mais justificável fazer o primeiro. Certamente, nosso axioma fundamental deve ser que a Torá é mais confiável do que as construções rabínicas.

A única defesa concebível contra os resultados da presente pesquisa é afirmar que as regras da exegese rabínica constituem ***um código secreto*** , pelo qual as instruções da Torá devem ser transformadas em declarações legais válidas. Essa tese sugere que Deus escreveu a Torá deliberadamente de forma enganosa, não querendo que todos tivessem acesso às Suas verdadeiras intenções, mas apenas alguns escolhidos (os rabinos judeus), aos quais *uma tabela de conversão* , os princípios hermenêuticos, foi especialmente revelada para fins de decodificação. Assim, segundo essa ideia, Deus disse (em essência): “quando, por exemplo, eu atribuo um predicado implícito a um sujeito subordinado na Torá, vocês devem contradizer a declaração da Torá onde eu atribuí o predicado implícito ao sujeito subalterno (*lelamed hefekh hadavar*)”. Em termos claros, essa é efetivamente a defesa proposta pela ortodoxia judaica. Eles a expressam de forma mais romântica, com referência a “alusões e mistérios ocultos” que “desafiam a interpretação literal” [259], mas é isso que eles querem dizer.

Assim, *nessa perspectiva, A Torá pode, e frequentemente o faz, significam mais ou menos do que dizem* . Pois é isto que acontece: quando, sem necessidade lógica, os rabinos generalizam uma afirmação específica ou a interpretam exclusivamente [260], ***acrescentam*** à lei; e quando, da mesma forma, particularizam uma afirmação geral, subtraem ***da*** lei. Esta tese não é inconcebível,

---

258 Isso não prova nada por si só, pois (como os próprios rabinos disseram) *sempre há um núcleo de verdade em uma afirmação falsa* . Tem que ser assim: sem alguma realidade na qual se apoiar, a ilusão não pode existir; ninguém acreditaria em uma afirmação falsa se ela não contivesse alguma verdade. A questão é sempre separar a casca da falsidade e compará-la com o núcleo da verdade.

259 Cito novamente Bergman (p. 99), que usa essa linguagem em referência às declarações hagádicas dos rabinos; mas já vi linguagem semelhante usada em referência à Torá.

260 Atribuir a negação do predicado ao restante do sujeito, ou à sua negação, vai além da permissão concedida pela lógica edutiva.

mas é bastante rebuscada e difícil de acreditar. Pode-se questionar por que Deus se envolveria em tais artifícios, em vez de falar de forma clara e direta. Se o Seu propósito era iluminar a humanidade em geral, e o povo judeu em particular, com uma lei perfeita, repleta de sabedoria e amor divinos, justiça e misericórdia, pureza e espiritualidade, por que não dizer exatamente o que Ele quer dizer? Por que Ele precisaria mascarar as Suas verdadeiras intenções e entregar a chave para elas apenas aos rabinos?[261]

Tudo isso diz respeito, observem bem, especialmente a situações que não *implicam* logicamente ou não exigem as respostas rabínicas. Em situações onde a lógica claramente exige uma certa inferência ou resolução de conflito, não há necessidade de revelações especiais; todos são (mais ou menos) naturalmente dotados dos meios intelectuais necessários. A hermenêutica rabínica, como um privilégio concedido por Deus, entra em jogo, essencialmente, sempre que a lógica se depara com uma questão *problemática* , porque as Escrituras, consideradas em seu conjunto, não respondem a alguma pergunta, mas deixam uma lacuna. A lacuna pode ser uma proposição particular indefinida: devemos lê-la como geral ou contingente? No conhecimento natural, o caminho preferido [262]seria a generalização. Alternativamente, a lacuna pode consistir em silêncio total sobre algum assunto, sem sequer uma proposição particular orientadora. Na ética natural, poderíamos optar pela permissividade ou, na melhor das hipóteses, por uma lei convencional.

Ao lidar com um banco de dados presumivelmente *revelado por Deus* , como a Torá, em vez de conhecimento desenvolvido naturalmente na mente humana, a lógica científica não pode prever com certeza qual era a intenção do Legislador, caso existam lacunas. É, sem dúvida, mais provável que uma proposição particular indefinida seja lida como contingente, e é concebível que lacunas mais radicais sejam preenchidas pela decisão de juízes divinamente designados (como sugere Deuteronômio 17:8-13). Esta última possibilidade justificaria *acréscimos* à lei (declarar uma proposição particular indefinida como exclusiva, generalizá-la ou formular uma disposição completamente nova são todas referências a casos anteriormente não abordados); mas não justificaria *subtrações* da lei (exceto particularizações exigidas por contradições manifestas, que não podem ser resolvidas de outra forma).

No entanto, a Torá desaprova *explicitamente acréscimos (tosafot*), bem como subtrações (*geronot*) da Lei Escrita, em passagens como as seguintes [263]:

---

261 Não sou criptocaraíta, nem pertenço a qualquer outra seita ou religião; esta é uma pergunta franca e honesta de um judeu "comum", que pratica, até agora *, tão bem quanto mal,* a religião de seus antepassados. Outra pergunta que vale a pena fazer é: por que Deus não desejaria nos ensinar lógica e pensamento ordenado? Que vantagem Ele teria em confundir e incapacitar epistemologicamente as pessoas? Pelo que vejo, apenas a classe clerical pode se beneficiar de tais suposições.

262 Baseado na teoria da indução fatorial; veja novamente meu trabalho ***Future Logic*** .

263 Essas duas frases, naturalmente (sendo de Deuteronômio), são proferidas por Moisés. Nossa premissa básica é que ele as profere com plena autoridade divina, como um mero porta-voz, e não como o primeiro rabino. Outro ponto de vista completamente diferente é considerar Deuteronômio como a primeira obra rabínica, ou seja, a primeira transcrição da lei oral. (De fato, lendo esta obra, imagino Moisés, agora o líder idoso de uma nova ordem bem estabelecida, sentado em sua tenda, ditando palavras de sabedoria ao seu secretário pessoal, conforme lhe vêm à mente. A imagem é sugerida pelo estilo informal, pelas digressões, pelas repetições, pelos assuntos dispersos...) Em todo caso, poderia-se argumentar que "a palavra" à qual Moisés se refere, que não pode ser modificada, inclui não apenas a lei escrita, mas também a lei oral. Contudo, como garantir a observância da lei não escrita? O que constituiriam, nesse caso, a adição ou a subtração? Como seriam definidos os limites?

> ***Não acrescentareis nada à palavra que eu vos ordeno, nem dela diminuireis, para que guardeis os mandamentos do Senhor*** (Deut. 4:2) .
>
> ***Tudo isto que eu vos ordeno, isso devereis observar e cumprir; nada acrescentareis nem diminuireis.*** (Deuteronômio 13:1).

Tais passagens poderiam ser interpretadas literalmente, implicando que, mesmo onde lacunas são encontradas, nenhum legislador humano ou órgão legislativo pode ousar preenchê-las. A própria tendência humana, e particularmente rabínica, de legislar sobre quase tudo pareceria ser ilegal [264]. Nessa perspectiva, quando a lei divina escrita é obscura, apesar de todos os esforços da lógica pura para esclarecê-la, efetivamente não há lei divina (sobre o assunto em questão). A nomeação de juízes destina-se, então, meramente à *aplicação* da lei divina; isto é, a decidir em cada caso se a lei divina foi violada, ou em favor de quem a lei divina se inclina, e impor a sentença, se houver, exigida por essas mesmas leis. Não há delegação de poderes para elaborar legislação com autoridade quase divina. Toda legislação não divina está sujeita à ética natural ou à convenção humana e, portanto, possivelmente aberta a variações em circunstâncias apropriadas.

Em todo caso, a lógica do "código secreto" é muito frágil. Lembre-se, ela foi concebida como uma explicação de último recurso para ***a ilógica das Midot*** (como exposto acima). Mas isso só se sustenta temporariamente; pois, no momento em que o código é quebrado e deixa de ser secreto, como ocorre neste volume, todo o argumento desmorona. Pode-se argumentar, apenas enquanto o mistério persistir, que Deus escreveu a Torá de maneira diferente da que Ele pretendia, dando exclusivamente a Moisés e seus sucessores (os rabinos) um livro de códigos (as *Midot*) para traduzir Suas intenções. Mas, uma vez que as equações implícitas se tornam transparentes e acessíveis a todos, a ideia de que Deus se expressa de maneiras tão inutilmente tortuosas torna-se ridícula.

> Todas as alegações esotéricas são igualmente vãs a longo prazo. Da mesma forma, a Lei Oral, em sua totalidade, deixa de ser um privilégio especial assim que é registrada por escrito (como na Mishná e em todas as obras haláquicas subsequentes), e por isso é natural questionar por que ela não nos foi transmitida por escrito desde o início.

É fácil supor, portanto, que, desde o surgimento das *midot* (ou seja, por volta da época talmúdica), elas eram simplesmente o equivalente judaico da argumentação sofista [265], produtos da incompetência lógica e da desonestidade intelectual de seus oradores, e da relativa ignorância e credulidade de seus ouvintes. O fato é que os aspectos artificiais da hermenêutica rabínica criam uma ilusão suficiente de serem argumentos lógicos complexos para enganar e levar à submissão

---

[264] Lewittes (p. 90), referindo-se a essas duas passagens de Deuteronômio, comenta: "Contudo, os mestres da Lei Judaica, em particular os Sábios do Talmud, não hesitaram em adicionar novas leis ao corpus da Lei Judaica. Eles interpretaram a injunção bíblica citada acima como aplicável a cada mitsvá em si mesma; ou seja, não adicionar a uma mitsvá uma característica não prescrita para ela pela Torá... Além disso, não era considerado uma violação dessa injunção se a legislação adicional fosse claramente denotada como de origem rabínica e não bíblica." No entanto, essa explicação não resolve sinceramente o problema; muitas leis, *na verdade,* ficam fora de seu escopo de uma forma ou de outra. É apenas uma cortina de fumaça: se considerarmos a legislação final ponto por ponto, inegavelmente encontraremos muitas adições e subtrações.

[265] Historicamente, talvez devêssemos fazer uma comparação com os pregadores estoicos da época romana.

intelectual qualquer pessoa que se sinta insegura em suas habilidades lógicas e/ou que, por razões emocionais, esteja muito disposta a ser persuadida. A lógica do "código secreto" desempenha apenas um papel secundário, como um eventual recurso de apoio em debates com filósofos. Na prática cotidiana, a hermenêutica rabínica "funciona", ou seja, é "convincente", porque a defesa contra ela exige uma lucidez lógica e uma expertise que a maioria das pessoas não possui (sejam rabinos ou leigos).

> O poder de persuasão das *Midot* era, sem dúvida, maior no passado do que é hoje; embora algumas pessoas, mesmo instruídas, continuem a ser influenciadas por elas. Uma razão não negligenciável para a credibilidade contínua é o desejo dos judeus de se conectarem com a tradição genuína e secular do judaísmo. Eles não buscam a verdade absoluta; buscam raízes e desejam pertencer. Estão dispostos a forçar suas mentes a se adaptarem aos processos de pensamento artificiais dos rabinos, porque consideram seus próprios processos de pensamento atuais igualmente induzidos artificialmente pela sociedade moderna e seus meios de comunicação. Mas a busca pela felicidade não deve ser confundida com a busca pela verdade.

2. Obstáculos artificiais ao desenvolvimento natural do direito.

A existência de uma tradição jurídica oral é sugerida na Torá (escrita) em diversas passagens já mencionadas. Isso é perfeitamente razoável, como deixa claro a história em Êxodo 18:13-26: seguindo o conselho de Jetro, um Moisés sobrecarregado nomeou juízes para aplicar (e, portanto, em certa medida, interpretar) a lei em seu lugar, reservando para si apenas os casos mais difíceis. Na prática, Moisés tornou-se um teórico, alguém em comunicação com Deus, e deixou a maior parte do trabalho prático para outros. Isso teria que ser feito mais cedo ou mais tarde, para garantir a perpetuação do novo sistema jurídico após sua morte. Com a partida de Moisés e, eventualmente, o desaparecimento da profecia, a referência à decisão divina em casos difíceis cessou, e a lei só pôde se desenvolver com base em parâmetros preestabelecidos.

Mas, embora a proposição geral acima seja justificada e razoável, não se segue automaticamente que cada afirmação particular da tradição seja igualmente bem fundamentada. Concentrando-nos mais especificamente nos princípios hermenêuticos, parece muito improvável que tenham sido transmitidos integralmente do Sinai. A sugestão de que as regras do jogo do discurso talmúdico eram conhecidas desde sempre é especialmente difícil de aceitar. O que é empiricamente evidente, ao contrário, na Mishná e na Guemará (e posteriormente), é o desenvolvimento gradual das regras do jogo, por tentativa e erro, através de disputas e compromissos entre os participantes. Encontramos muitas evidências nesse sentido ao longo deste trabalho.

> Vale a pena citar a *Enciclopédia Judaica* a este respeito: “O próprio Talmud não fornece informações sobre a origem das middot, embora os Gaonim as considerassem sinaíticas... Isso só pode estar correto se a expressão [*Halachá leMoshe miSinai*] significar nada mais do que “muito antigo”, como no caso de muitas passagens talmúdicas [266]. É decididamente errôneo, no entanto, tomar essa expressão literalmente e considerar as middot como tradicionais desde a época de Moisés no Sinai.”

---

266 É interessante notar que a expressão *Halakhah leMoshe miSinai* é reconhecida por ninguém menos que o Rosh como nem sempre literalmente verdadeira, de acordo com Lewittes, p. 142.

À primeira vista, as regras propostas parecem, de alguma forma, ter origem mosaica. Mas, ao analisá-las mais atentamente, percebemos:

- *que existem controvérsias quanto à sua validade e que são apresentadas listas contraditórias,*
- *que as listas estão incompletas e organizadas de forma imperfeita,*
- *e, mais importante ainda, que existem divergências nas interpretações dos próprios princípios individuais.*
- *e muitas exceções e extensões são propostas para eles...*

- Devemos ser extremamente cuidadosos, especialmente porque estão em questão diretrizes *metodológicas* para a interpretação da lei divina. Se (ou na medida em que) essas diretrizes forem questionáveis, todo o trabalho realizado com base nelas também ficará sujeito a dúvidas.

As leis éticas, sejam elas relativas a rituais religiosos, à moralidade pessoal e social ou a questões jurídicas e políticas, *podem* logicamente ser opcionais ou convencionais, e, portanto, ter "setenta facetas", no sentido de que *pode haver muitos meios que alcancem o mesmo objetivo igualmente bem* , e o fator da decisão rabínica pode refletir a necessidade, nesses contextos, de uma escolha comum e uniforme, um consenso. No que diz respeito à hermenêutica, é concebível que Deus tenha escrito a Torá de tal forma que diversas conexões intelectuais sejam possíveis a partir de um conjunto de dados, cada uma delas correspondendo a uma das leis éticas opcionais; e que as limitações impostas pela tradição a tais processos de pensamento representem o aspecto convencional da lei e da lógica religiosa. Contudo, essa margem de manobra e controle na interpretação é apenas uma pequena fração do mundo da exegese, que permanece vinculado a muitas regras absolutas de lógica.

Em relação às regras da lógica natural, não há exceções. Os rabinos não podem *optar por ignorar* tais regras, assim como não podem *optar por evitá-las. Segui* -las; são verdades universais, realidades irrefutáveis, para as quais nenhuma hipótese de 'setenta facetas' pode ser postulada. ***A 'lógica' rabínica não pode permitir o que a lógica natural proíbe, nem isentar do que ela exige*** . Essas observações, é claro, dizem respeito principalmente à lógica dedutiva; com relação à lógica indutiva, ou epagógica, as decisões preventivas que inibem direções de pensamento que poderiam eventualmente ser tomadas não são totalmente excluídas. Os rabinos poderiam, concebivelmente, como já foi sugerido, com referência ao texto da Torá, proibir ou tornar imperativo um processo interpretativo que é *contingente* de acordo com a ciência da lógica. Eles teriam que reivindicar sanção divina, é claro – algo difícil de provar ou refutar, e algo que qualquer outra pessoa poderia igualmente reivindicar eventualmente, se as reivindicações forem aceitas cegamente. Mas, em qualquer caso, sua credibilidade depende do respeito aos limites objetivos estabelecidos pela lógica natural.

Não obstante, os rabinos têm se esforçado para *reservar* e *regular* o uso dos princípios hermenêuticos, ocasionalmente de maneiras que parecem injustificadas ou injustificáveis. Indícios dessa tendência podem ser encontrados no Talmud [267], mas ela se desenvolveu

---

267 Podemos citar como exemplo a frase **ain adam din gezerah shavah meatsmo** , traduzida por *JE* como "ninguém pode tirar uma conclusão por analogia com base em sua própria autoridade", com referência a *Pes* . 66a e *Niddah* 19b. *JE* explica (p. 32) que este cânone foi formulado para evitar contradições decorrentes do uso irrestrito do argumento **gezerah shavah** , e sugere que a decisão sobre

consideravelmente na literatura pós-talmúdica. Citamos Bergman [268], primeiro com referência à interpretação bíblica (para fins haláquicos): " **não temos mais autoridade para interpretar a Torá Escrita usando nenhuma das treze regras de exegese** (*Maharik Shoresh* 139; *Ra'ah* a *Ketubos* citado em *Yad Malachi* 144)"; e, similarmente, com referência à interpretação do Talmud, citando Rashi em *Shabat* 132a como referência: " **a Lei Oral não pode ser interpretada com nenhuma das treze regras hermenêuticas** ".

A primeira dessas frases reserva o uso dos princípios hermenêuticos para a interpretação das Escrituras exclusivamente aos Sábios do Talmud; a segunda frase impede seu uso para a interpretação de textos talmúdicos e outros por qualquer pessoa. Logicamente, ambas as frases pressupõem que tal legislação seja objetivamente possível, como se os modos de pensamento envolvidos não tivessem necessidade formal! Mas a verdade é que nenhum ser humano pode legislar leis da lógica até que elas deixem de existir, e a exegese é composta em grande parte por tais leis naturais. Portanto, certamente, pelo menos os aspectos naturais da exegese estão além da jurisdição dos rabinos; nenhuma autoridade divina pode ser reivindicada por eles: a prova de que Deus quis as leis da lógica (como as da matemática, física, etc.) é que Ele as criou como parte da natureza. Quanto aos aspectos artificiais, eles podem utilizá-los; isto é, *como são ilógicos, quanto menos forem usados por alguém, melhor* .

O que é interessante, nesses limites gerais e em seus equivalentes mais específicos, é que as autoridades citadas por Bergman são *pós*- talmúdicas e, além disso, que ele relata repetidamente *controvérsias* entre elas com relação à veracidade ou à formulação precisa de tais princípios limitadores [269].

> Para obter uma perspectiva adequada sobre a questão da tradição, devemos sempre ter em mente os diferentes períodos de tempo envolvidos. Estudiosos fundamentalistas da lei judaica tendem a ignorar o fator tempo e a pensar como se todos os envolvidos fossem contemporâneos. Na prática, afirmam saber com certeza que, durante um primeiro período de mais de um milênio, houve uma transmissão oral perfeita da tradição do Sinai, sem perda ou distorção de dados e sem inovações. Então, repentinamente mais ameaçada [270]do que nunca, durante meio milênio, tudo (ou quase tudo) foi registrado por escrito; e aqueles que realizaram essa tarefa possuíam poderes e direitos exegéticos especiais, que se extinguiram com eles. Finalmente, centenas e centenas de anos depois, encontramos autoridades registrando "tradições orais" que, aparentemente, ninguém nesse ínterim (embora houvesse uma cultura de direito escrito bem desenvolvida desde o Talmud) considerou dignas de menção. Esse cenário de transmissão, proposto pelos rabinos, não é crível.

---

o uso em cada caso não foi (como Rashi afirmou) necessariamente baseada na tradição do Sinai, mas no consenso rabínico. Eu diria que o propósito deste cânone não era a imutabilidade, nem mesmo o assentimento coletivo, mas sim garantir que um rabino individual que propusesse um * *gezerah shavah** o fizesse considerando todo o contexto do conhecimento (um indivíduo inexperiente poderia facilmente ignorar ou esquecer dados relevantes); o assentimento coletivo e a imutabilidade seriam consequências desse raciocínio indutivo adequado, que convence a todos para sempre.

268 Todas as citações de Bergman aqui apresentadas são do capítulo 13 (páginas 120-156).

269 Bergman, obviamente, não tira conclusões negativas dessas ou de quaisquer outras questões; todas as críticas aqui expressas são de responsabilidade do próprio autor.

270 O perigo reside na perseguição daqueles que preservam a tradição oral; todos podem ser mortos e a tradição, assim, esquecida. Se *alguma parte* de uma tradição oral for considerada esquecida, certamente *todas* as partes restantes se tornam suspeitas, pois as partes faltantes podem ser cruciais para inferir certas conclusões, e sem elas toda a lei se torna, de fato ou possivelmente, distorcida — permitindo o proibido, proibindo o permitido, e assim por diante. Por essa razão, não se pode sugerir que algumas partes de nossa tradição tenham sido de fato perdidas (como, se bem me lembro, algumas passagens do Talmud sugerem).

Deve-se notar que existe outra dificuldade lógica inerente à limitação proposta para a inferência a partir da Torá Escrita. As discussões da Mishná começaram cerca de *1200 anos* após a Revelação do Sinai; o Talmud como um todo foi concluído cerca de *600 anos* depois; os comentaristas clássicos permaneceram ativos *por várias centenas de anos* após isso. É difícil conceber que os princípios hermenêuticos tenham sido revelados no Sinai com uma cláusula de "autodestruição" embutida, permitindo que as autoridades rabínicas que viveram especificamente entre 1200 e 1800 anos depois utilizassem certos métodos de inferência, e proibindo aqueles que viveram após esse período de utilizá-los. Como tal cláusula teria sido formulada? Moisés teria dito: "Daqui a cerca de 1800 anos, após cerca de 600 anos da escrita da Torá Oral, quando o Talmud for concluído, vocês não poderão mais inferir leis a partir da Torá Escrita"? Não há evidências de tal tradição; É evidente que a limitação foi um fenômeno *não* tradicional, meramente obra de certos indivíduos de mente inflexível.

Com relação à limitação proposta para inferências a partir da Lei Oral, poderíamos tentar justificá-la dizendo que, enquanto a Torá Escrita é um documento divinamente ditado, a Torá Oral (registrada como o Talmud) é um produto humano [271]. Mas, refletindo sobre o assunto, tal argumento também apresenta dificuldades. Se a Torá Oral foi, como afirmam os ortodoxos, também divinamente dada, então o Talmud deveria ser uma transcrição praticamente literal dela e, presumivelmente, também poderia ser usado como fonte de inferência por meio de processos semelhantes. Negar tal perfeição ao Talmud seria colocar em dúvida sua continuidade com a tradição oral sinaítica! E mesmo que se admita que nem todas as leis são divinamente dadas, alega-se que elas são, ainda que indiretamente, divinamente sancionadas; nesse caso, também, a inferência deveria ser possível.

Em todo caso, deve-se notar que os rabinos do Talmud, ao discutirem as teses uns dos outros, e seus sucessores, ao discutirem o Talmud e as teses uns dos outros, de fato utilizam pelo menos os aspectos naturais dos princípios hermenêuticos. Quando um rabino, por exemplo, *como frequentemente acontece* , constrói um argumento *de qal vachomer* a partir das afirmações de outro, ou entende a tese de outro como *davqa* , ou tenta resolver um conflito entre duas teses rabínicas, ele está inegavelmente utilizando métodos exegéticos. Não se pode, portanto, afirmar que a interdição teórica de tais métodos no direito oral seja obedecida pelas autoridades na prática. A interdição destina-se obviamente especificamente aos leigos, para impedi-los de questionar as decisões rabínicas.

A verdade, portanto, é que os processos *naturais* de pensamento, através dos quais todos compreendemos *qualquer* exposição jurídica documental ou oral, não podem ser evitados ou controlados, seja no caso da Torá, do Talmud ou da lei rabínica posterior. As restrições propostas só podem, concebivelmente, dizer respeito a cláusulas adicionais e *artificiais* ; mas, como acabamos de argumentar, tais cláusulas, sejam elas consideradas de inspiração divina ou invenções humanas, dificilmente podem ser formuladas com um prazo determinado.

---

271 Curiosamente, alguns rabinos parecem considerar o Divino como mais acidental, menos intencional, do que o humano, a julgar por um comentário em Bergman, p. 135, segundo o qual: " *R' Betzalel Ranshburg...* citando *Ravan,* afirma que R' Yehudah interpretou *semuchim* apenas em *Deuteronômio* . Isso porque os outros quatro livros do Pentateuco foram ditados pelo Todo-Poderoso e não foram registrados em nenhuma ordem específica, enquanto Moisés organizou as seções de Deuteronômio em uma certa sequência com o propósito de interpretá-las." Parece-me que tal posição coloca em dúvida o princípio de R' Akiba de que a ordem das coisas na Torá é intencional, princípio sobre o qual muitas inferências contextuais são feitas, e além disso, e mais importante, coloca em dúvida a Divindade das leis encontradas em Deuteronômio, mas não nos quatro livros precedentes.

> A forma como essas cláusulas artificiais se desenvolveram ao longo do tempo é sugerida no artigo da *Enciclopédia Judaica* sobre hermenêutica do Talmud. Parece que, por exemplo, os rabinos inicialmente faziam uma distinção *(gezerah shavah)* entre duas ocorrências de um termo, sem levar em consideração outras manifestações do mesmo termo na Torá. Posteriormente, *para impedir que a mesma inferência fosse estendida a esses outros casos, sem, contudo, abandonar a inferência inicial* , foi necessário construir uma regra artificial, designando individualmente como "tradicionalmente aceitos" os casos aos quais tal inferência deveria ser limitada.
>
> Uma abordagem natural teria exigido estender a mesma inferência a todos os outros casos, ou pelo menos encontrar, para o caso desejado, alguma distinção interna que justificasse seu tratamento especial, ou abandonar a inferência inicial. Mas os rabinos, cientes das inconsistências que provavelmente surgiriam da livre extensão, e não encontrando nenhum caráter distintivo convincente nos casos aceitos, e ideologicamente relutantes em revisar julgamentos anteriores, optaram pela instituição de uma regra arbitrária, definindo os casos permitidos *de forma indicativa* (ou seja, simplesmente dizendo "isto, mas não aquilo"). Isso é, na prática, uma tentativa de *manipular* os métodos exegéticos para que cheguem a resultados preferenciais. Errar é humano e natural; mas institucionalizar o erro é mentir.

Neste contexto, é importante mencionar duas premissas mais amplas: (i) que **as leis da Torá foram concebidas por Deus como eternas** e (ii) que **as leis derivadas da Torá pelas autoridades religiosas são imutáveis** [272]. Esses cânones, naturalmente, tiveram grande importância para o sistema jurídico judaico, eliminando dele todas as considerações temporais e toda a possibilidade de mudança. Contudo, não precisaram ser mencionados repetidamente em debates jurídicos, dada a sua aceitação universal. Diversas observações podem ser feitas a respeito deles.

À primeira vista, o primeiro cânone parece bastante razoável. Contudo, após reflexão, percebe-se que ele decorre de um racionalismo excessivo, pois não é *inconcebível* que Deus tenha instituído certas leis em referência a contextos socioculturais específicos, permitindo sua evolução com as mudanças históricas. De fato, a Torá parece admitir mudanças na legislação divina (compare o período anterior e posterior ao Dilúvio, e o período anterior e posterior ao Sinai); além disso, algumas instruções divinas foram pontuais (por exemplo, muitas relacionadas à primeira Páscoa). Isso significa apenas que os decretos divinos são permanentes *até que, se é que isso ocorre, o próprio Deus os revogue, substitua ou modifique* . É evidente que reconhecer essa possibilidade não significa concordar com todas as alegações específicas de que isso de fato ocorreu, como as alegações cristãs e muçulmanas.

Além disso, há casos em que a lei da Torá foi temporariamente suspensa, o que as autoridades religiosas reconhecem (por exemplo, o sacrifício de animais realizado pelo profeta Elias no Monte Carmelo, contrariando a lei que legitima apenas o Templo para tais rituais). Ademais, as autoridades religiosas ocasionalmente adaptaram a lei, de forma mais constante, às mudanças nas condições históricas (por exemplo, as leis relativas à remissão de dívidas e ao pagamento de juros). Argumentaram que as adaptações estavam previstas na lei original, na forma de brechas; mas devemos considerar a questão fenomenologicamente: houve uma mudança efetiva nos costumes jurídicos aceitos. Além disso, alguns comentaristas aparentemente sugeriram o relativismo de algumas leis (penso em Maimônides, que sugeriu que o sacrifício de animais era *ultrapassado*).

---

272 Note que aqui me refiro a "leis derivadas da Torá pelos rabinos" em sentido amplo, incluindo qualquer legislação não explicitamente óbvia na Torá. A tradição chama de "lei rabínica" apenas um pequeno segmento da Halachá, a saber, *taqanot* (se bem me lembro); mas estou incluindo aqui todas as tradições e interpretações orais.

O segundo cânone pareceu aos rabinos uma extensão natural do primeiro. Dada a alegação dos rabinos de autoridade divinamente delegada (baseada em certas afirmações da Torá, que já vimos); sua crença de que Deus concedeu a muitos deles poderes especiais de discernimento (profecia, o Espírito Santo, grande sabedoria); bem como sua grande confiança em suas capacidades de raciocínio, devido à suposição de que suas inferências eram predominantemente dedutivas, e não indutivas – era inevitável que considerassem toda a Halachá (isto é, todas as interpretações da Torá desenvolvidas coletivamente ao longo do tempo pelos rabinos) como imutável uma vez estabelecida. Se as afirmações da Torá eram eternas e as inferências delas derivadas eram operações tecnicamente impecáveis, então, certamente (pensavam eles), os resultados obtidos deveriam ser incontestáveis e definitivos.

Contudo (como frequentemente demonstrado nesta obra), embora o raciocínio rabínico fosse muitas vezes poderoso, não era onisciente nem infalível. O segundo cânone não decorre logicamente do primeiro. Mesmo que admitamos a intenção completa do primeiro, não precisamos automaticamente admitir a intenção completa do segundo. Visto que se trata de *seres humanos* , tudo o que podemos afirmar com certeza é que, *onde* seus argumentos são logicamente sustentáveis e convincentes, e *enquanto* assim permanecerem, em meio a mudanças nas circunstâncias objetivas e no contexto do conhecimento, devemos admiti-los. Mas se houver uma boa razão, dentro da letra e do espírito da lei da Torá, as mudanças na lei derivada devem ser admitidas pelos rabinos. É absurdo, contrário à razão, trancar a porta e jogar a chave fora.

> Em todo caso, observemos que, em sua extensão a toda a Halachá, o conceito de imutabilidade introduziu grandes complicações técnicas no processo legislativo. Refiro-me ao sofrimento da ortodoxia, à margem de manobra cada vez menor dos legisladores à medida que o volume de comentários estabelecidos aumenta. Esse fenômeno (e seus efeitos devastadores sobre as pessoas a quem a lei se dirige) não é peculiar à religião judaica: uma rigidez semelhante pode ser observada em muitos períodos e seitas das religiões cristã e muçulmana. Mas podemos contrastá-lo com o direito secular em uma democracia (o *Estado de Direito*). Nestes últimos sistemas jurídicos [273], até mesmo as leis constitucionais podem ser alteradas, de acordo com as circunstâncias e o entendimento vigente. Além disso, estas apresentam certas características ausentes ou menos proeminentes no primeiro; por exemplo, o direito constitucional prevalece sobre a legislação ordinária divergente, leis ou disposições mais recentes podem prevalecer sobre leis ou disposições mais antigas divergentes que não foram explicitamente revogadas. Consequentemente, a lei pode evoluir (às vezes, reconhecidamente, de maneiras lamentáveis; mas frequentemente, certamente, para o bem).

As restrições rabínicas ao uso das regras hermenêuticas (a certas pessoas, em certos domínios) não afetam a operação efetiva dessas regras onde os rabinos permitem seu uso. Por outro lado, existem princípios gerais que afetam a exegese na prática, fazendo com que muitas das regras produzam resultados que não produziriam de outra forma. Penso especialmente no **princípio da economia** , como poderia ser chamado, atribuído a Rabi Akiba, e que poderia ser enunciado, em linhas gerais, como: **na Torá, nenhuma escolha ou colocação de palavra(s) é**

---

273 Os contrastes com a lei secular aqui apresentados não são de minha autoria. Encontrei-os em Abitbol, em sua discussão sobre a 13ª *midá* . Ele também menciona que conflitos entre leis divergentes podem ser resolvidos com referência a princípios gerais amplamente aceitos. Observe que podemos considerar a lei da Torá como tendo status constitucional e as derivações rabínicas da lei como equivalentes à legislação ordinária, com a mais recente suplantando a mais antiga por tê-la levado em consideração. No entanto, o contraste permanece, apesar de tais analogias, porque não podemos, em princípio, alterar a lei da Torá, nem, na prática, alterar as derivações rabínicas.

acidental e nenhuma repetição de palavra(s) é supérflua [274]. Este ponto de vista deriva de um pensamento racionalista de que Deus não usaria indevidamente, deslocaria ou desperdiçaria, em um documento tão importante quanto a Torá, Seu principal elo verbal com a humanidade, uma única palavra, frase ou sentença.

Note-se, porém, que o princípio da economia foi de certa forma atenuado pelo princípio de que " **não há início nem fim na Torá** " (*ain muqdam umeuchar baTorah* [275]), o que permitiu aos comentadores, ocasionalmente, reordenar cronologicamente os eventos narrados na Torá. Contudo, isso teve um efeito menor, ou nenhum, na Halachá, visto que a sequência em que as leis foram dadas não afeta seu conteúdo ou sua força relativa.

> Aliás, embora não haja dúvida de que o princípio da economia tenha sido usado pelos rabinos em relação a muitas palavras e suas colocações, até onde sei, isso nunca foi confirmado em relação a todas elas. Ninguém parece ter feito uma pesquisa sistemática em todas as fontes possíveis para verificar se, de fato, *cada* item da Torá abrangido por esse princípio foi considerado pelos rabinos, mesmo que conjecturalmente; ou para calcular a proporção considerada.

Nessa perspectiva determinista, inferências podem ser extraídas de cada peculiaridade verbal da Torá; e, como vimos, isso teve um forte efeito na exegese rabínica, muitas vezes levando a inferências bastante rebuscadas. Deve-se ressaltar que, como posição teórica, essa não foi universalmente aceita; Rabi Ishmael preferia uma abordagem mais poética, dizendo que " **a Torá fala na linguagem dos homens** " (*Sifre* sobre Números 112, citado por *JE*). Deve-se notar, contudo, que (como vimos) na prática, Rabi Ishmael muitas vezes aderiu tacitamente ao mesmo modo de pensar de Rabi Akiba. Pode-se refletir que é muito difícil para os seres humanos evitarem o racionalismo, mesmo quando tentam!

Se o princípio da economia foi contestado por altas autoridades da época da Mishná, certamente não se pode afirmar que seja absoluto, divinamente dado e tradicionalmente irrepreensível. Mesmo que na prática tenha sido mais frequentemente utilizado do que ignorado, deve, na melhor das hipóteses, ser visto como um resumo ex post facto, um princípio heurístico, e não como um princípio orientador ou hermenêutico. Um problema sério reside na dificuldade de defini-lo precisamente, de forma a garantir que opere de maneira formalmente previsível. Não pode ser expresso como uma regra rígida e inflexível, ecoando a lei da identidade, de que a Torá "significa o que diz", pois uma interpretação literal e inflexível deste documento leva a contradições (e, de qualquer forma, os rabinos nem sempre favorecem a interpretação literal, como vimos).

Além disso, a hipótese da "linguagem dos homens", que concebe uma licença poética para Deus, segundo a qual Sua escolha de palavras pode variar, Ele pode repetir palavras e usá-las em posições surpreendentes, sem que isso necessariamente pretenda afetar a lei, não é descabida. Tais liberdades de estilo não precisam significar uma falta de ordem no pensamento de Deus, mas podem ser atribuídas a outros motivos, como beleza, ênfase e exigências narrativas, refletindo também os limites intelectuais e as necessidades emocionais dos destinatários humanos da mensagem divina. Portanto, o princípio da economia não é a única posição logicamente aceitável.

---

274 Uma formulação mais completa desse princípio também atribuiria importância a: um pleonasmo (ou seja, uma palavra gramaticalmente redundante); a ausência de uma palavra presente em uma declaração semelhante em outro lugar; uma frase ou oração redundante; uma letra extra ou ausente em uma palavra.

275 *Pes* . 6b, citado por *Enc. Jud.* p. 371.

A verdade, ouso dizer, situa-se algures entre o funcionalismo e a arte. Se entendermos o postulado de R. Ishmael como evasivo, isto é, como uma mera negação da regra rígida de R. Akiba, então não precisamos de procurar mais por um meio-termo: este é o meio-termo. Podemos então afirmar que a abordagem correta, tendo em conta a falta de consenso, numa questão tão fundamental, entre os principais defensores da tradição, e tendo em conta a dificuldade técnica de definir o princípio da economia de forma a que possa ser aplicado sem controvérsia, é recorrer à lógica natural e genérica. Ou seja, julgar cada situação pelos seus méritos, utilizando todo o leque de procedimentos indutivos e dedutivos que a lógica nos disponibiliza, de forma flexível e despretensiosa.

> Pode parecer paradoxal que, enquanto em suas atitudes teóricas o Rabino Akiba pareça mais racionalista e o Rabino Ishmael mais poético, em sua prática de exegese, como apontado por *Enc. Jud.* , o método do primeiro é "menos restrito", mais permissivo logicamente, enquanto o do segundo é "mais restritivo", mais exigente logicamente. A meu ver, o Rabino Akiba usa o princípio da economia aparentemente estrita como desculpa para quase qualquer devaneio; enquanto a hipótese da linguagem dos homens do Rabino Ishmael e a consequente cautela na prática são evidências de um empirismo e racionalismo mais profundos.

Em todo caso, devemos ressaltar que *é preciso distinguir entre os princípios gerais formulados por R. Akiba e R. Ishmael e as inferências específicas que se alega terem sido feitas com base nesses princípios (por esses mesmos rabinos ou outros)* . O simples fato de alguém afirmar que, ao realizar uma determinada "inferência", está aplicando este ou aquele princípio aceito, não garante que o princípio tenha sido de fato a base lógica da "inferência". Há uma grande diferença entre justificação e racionalização. Pode haver uma relação analógica vaga entre o princípio alegado e a suposta aplicação, mas não necessariamente uma relação lógica estrita. Muitas vezes, o blá-blá-blá é apenas uma cortina de fumaça.

Outro cânone, na mesma linha racionalista, que influenciou a exegese foi o de que **cada unidade de informação na Torá só pode servir para uma inferência** . Deve-se ressaltar que essa noção é muito peculiar à lógica judaica. A lógica genérica não possui tal restrição: uma premissa *pode* ser usada repetidamente, em qualquer número de argumentos, sem ser por isso desqualificada. Além disso, uma premissa *deve* ser reutilizada o máximo possível, sempre que seus termos ou teses permitirem tal uso, para garantir sua consistência e integração com todo o corpo do conhecimento. Imagino que a ideia dos rabinos tenha sido concebida como um corolário do princípio da economia, uma espécie de extensão da estática para a dinâmica do estudo da Torá. Mas não vejo qualquer justificativa para isso e, repito, não tem fundamento na lógica formal.[276]

Outro cânone restritivo desse tipo, proposto por R. Ishmael, era o de que os **princípios hermenêuticos não podem constituir cadeias de argumentos** (sorites), de modo que a conclusão de um seja usada como premissa do seguinte. Esse cânone não foi aceito por R. Akiba, que considerou que se pode "aprender com uma matéria derivada das Escrituras" (*lamed min halamed*). [277]Como se pode esperar, neste caso, eu favoreceria a restrição de R. Ishmael, no que

---

276 De fato, os rabinos, ainda que implicitamente, reutilizam premissas. Exemplos podem ser encontrados em nossa análise da exegese " *kol davar shehayah bikhlal* ", onde cada uma das quatro premissas (maior, menor, subjetiva e predicativa) é combinada com as três restantes para obter informações e verificar a consistência.

277 Veja *Enc. Jud.* p. 371, que se refere a *Zev.* 57a. Bergman também menciona o princípio de R. Ishmael (embora não o de R. Akiba), ainda que pareça limitá-lo às leis referentes às ofertas sagradas; mas acrescenta que "várias distinções podem ser feitas" a esse respeito e nos remete a *Zev.* 50b.

diz respeito aos resultados artificiais dos princípios hermenêuticos; embora defenda a posição de R. Akiba, no que diz respeito aos resultados naturais da exegese. As partes artificiais devem ser evitadas ao máximo; as partes da lógica natural não podem ser proibidas.

3. Como a "Tradição" continua a crescer.

Na busca pela verdade objetiva em assuntos religiosos, ou o mais próximo possível dela, é importante, como vimos, controlar antes de tudo as próprias atitudes mentais e, evitando todas as pressões psicológicas e sociais, concentrar-se nos fatos e na lógica do caso em questão. Além disso, deve-se estar ciente de várias armadilhas, algumas das quais podem ser encontradas em todos os domínios e outras que são mais prováveis de serem encontradas no domínio específico do pensamento religioso.

(Note-se, aliás, que se a posição de R. Ishmael aqui for aceita, de modo que todas as premissas dos argumentos hermenêuticos devam ser obtidas diretamente do próprio texto, segue-se, a fortiori, que sua 13ª regra não pode ser interpretada como permitindo que a resolução de conflitos venha de fora das Escrituras!)

Hoje, percebemos a importância da imaginação no pensamento científico. Mach e Einstein estão entre aqueles que enfatizaram esse fato. O conhecimento depende da formulação e verificação de hipóteses. Formular hipóteses significa *imaginar* novas ideias, por meio de imagens e ecos de experiências passadas e insights racionais, cujos elementos concretos e abstratos são combinados e reorganizados de maneiras nunca antes experimentadas. Nossa imaginação é *variadamente ampliada e limitada* . A mesma pessoa, sob diferentes condições, e especialmente em diferentes contextos de conhecimento, possui diferentes capacidades e limitações de imaginação. Pessoas diferentes, coexistindo em uma época histórica e cultura distintas, têm diferentes capacidades e limitações; da mesma forma, e ainda mais, pessoas em diferentes épocas ou meios.

Tudo isso é tão verdadeiro na matemática quanto na física ou na biologia: ***nossa capacidade de conceber explicações ou soluções sempre depende da nossa imaginação*** , que é função da faculdade da imaginação em si (os fatores em nosso cérebro que possibilitam a projeção de novas estruturas e permutações), bem como da nossa percepção, da inteligência dos nossos insights e do nosso contexto de informação adquirido (que, juntos, fornecem os elementos manipulados pela imaginação). Esforço e perseverança também desempenham um papel, é claro. Se isso é verdade nas ciências exatas, é ainda mais verdadeiro em disciplinas como a história, onde os fatos são muito mais difíceis de obter, sendo relativamente únicos e não reproduzíveis, e a proporção de postulados é, consequentemente, muito maior. Da mesma forma, como mostraremos em detalhes adiante, *o pensamento religioso depende da imaginação daqueles que o praticam.*

Se analisarmos a religião, não apenas a religião judaica, mas também as outras principais religiões, veremos certos padrões de comportamento recorrentes. Uma das maneiras mais comuns de legitimar novas proposições em uma religião é projetá-las no passado; afirmar que sempre existiram, atribuí-las a alguma(s) pessoa(s) de autoridade, referir sua transmissão para o presente a canais subterrâneos (orais, esotéricos). Isso pode ser chamado de **argumento por Anacronismo.** Para repetir, porque é importante perceber isso, tais práticas não são exclusivas do judaísmo, mas comuns a todas as principais religiões. Dentro da cultura judaica, muitas obras foram escritas em estilo bíblico e sob pseudônimos antigos durante os séculos pré-talmúdicos, as quais os próprios sábios do Talmud rejeitaram por diversas razões. Alguns afirmam que o livro de Daniel é uma dessas obras posteriores, que os rabinos, no entanto, mantiveram no cânone. Mais recentemente, um exemplo clássico é o *Zohar* [278].

Algumas pessoas, naturalmente, questionam a antiguidade da própria Torá (isto é, os Cinco Livros de Moisés), suspeitando que seja uma obra cumulativa de muitos autores e editores, distribuída ao longo de vários séculos posteriores, que foi atribuída por eles a um personagem antigo, talvez meramente lendário, chamado Moisés. Algumas pessoas afirmam ter índices textuais nesse sentido (não estudei essas alegações). Essa, obviamente, é uma abordagem muito radical. Mas mesmo admitindo, em linhas gerais, as presunções tradicionais a respeito da própria

---

[278] Segundo historiadores, incluindo Gershom Scholem, esta obra foi escrita principalmente por Moisés de León (século XIII, Espanha), que a atribuiu pseudoepigraficamente principalmente a Rabi Shimon Bar Yochai (século II, Terra Santa). Embora a obra tenha surgido repentinamente no cenário histórico, muitos judeus logo se convenceram de sua autenticidade, e muitos ainda o são hoje. Tanto que ela chegou a influenciar a Halachá em dois ou três casos. Por exemplo, segundo o que me ensinaram, a isenção do uso de tefilin (filactérios) durante os dias intermediários da semana de Pessach e Sucot baseia-se inteiramente na autoridade do *Zohar* .

Torá e dos livros posteriores da Bíblia (o Nakh), é importante perceber que o argumento do anacronismo é repetidamente e com muita frequência, implícita ou explicitamente, usado no Talmud e posteriormente. O problema com esse argumento é que geralmente é tão difícil refutá-lo quanto comprová-lo. Normalmente existe uma pequena possibilidade de sua existência, por mais que as evidências, ou a falta delas, militem contra a noção em questão.

> O período da Torá na história judaica parece ser praticamente inacessível aos historiadores (embora, naturalmente, muito se saiba sobre as culturas circundantes). O período do assentamento judaico (Juízes, Reis) até o Primeiro Exílio e Retorno (Esdras) é mais acessível, graças ao próprio Nakh e às descobertas arqueológicas (poucas delas documentais) na Terra Santa e em outros lugares. O período do Segundo Templo, até os primórdios da Mishná, é, surpreendentemente, uma era relativamente obscura da história judaica no que diz respeito ao material documental; talvez pouco tenha sido escrito e muito tenha sido destruído. Em seguida, surge um forte movimento rabínico, começando com a Mishná e crescendo com o Talmud; um movimento expressivo, repleto de defesas e certezas, com suas convenções e métodos peculiares. Mas mesmo nessa fase talmúdica, é relativamente difícil estabelecer com firmeza a historicidade, ou o mito, de certas afirmações.

Como, então, o anacronismo pode ser verificado e combatido? A resposta é recorrer empiricamente a discussões rabínicas mais recentes. À medida que as evidências históricas aumentam, a probabilidade de erro em nossas avaliações de afirmações anacrônicas diminui. É fácil inventar contos de fadas (histórias muito improváveis) quando os dados em questão estão fora de alcance; mas construções manipulativas tornam-se inaceitáveis quando os dados estão disponíveis, ou quando deveriam estar, mas não estão. Se analisarmos como os rabinos contemporâneos ou relativamente modernos desenvolvem o judaísmo, podemos extrapolar com segurança nossas descobertas para seus predecessores. Aqui, os processos envolvidos *de fato* se tornam evidentes:

1. Surge um problema legal, **não explicitamente previsto** pelas autoridades religiosas anteriores (da Torá ao Talmud e além). Se a questão em causa tivesse sido explicitamente prevista, ou mesmo pudesse ser facilmente deduzida da legislação disponível, não haveria discussão sobre ela hoje. Nossa preocupação aqui é, por definição, com tais casos: por exemplo, o uso de equipamentos elétricos no Shabat [279].
2. Não se pode afirmar que os rabinos atuais já conheçam a resposta, por meio de alguma transmissão oral ou escrita, visto que todos eles são... **evidentemente, eles estavam à procura da resposta** e debatendo possíveis soluções entre si. Observe bem a impossibilidade lógica de alegações anacrônicas nos dias de hoje: no Talmud, a transmissão oral podia ser alegada, conscientemente ou por suposição, e havia pouca possibilidade de verificação [280]; *mas, desde então, a lei "oral" tornou-se, de fato, cada vez mais exclusivamente* ***escrita*** *e, portanto, sujeita a escrutínio objetivo.*

---

279 A eletricidade era praticamente desconhecida para nós até o final do século XVIII, com as descobertas de L. Galvani em 1796 e A. Volta em 1800.

280 Um rabino poderia honestamente afirmar ter recebido alguma crença de seu mestre; mas quem pode afirmar se o que seu mestre lhe ensinou foi, por sua vez, recebido de *seu* mestre, ou se foi uma percepção pessoal? O mestre intermediário pode simplesmente ter omitido esse fato, e seu sucessor presumiu que se tratava de uma antiga tradição! O grau de veneração que os antigos tinham por seus mestres deve ser levado em consideração. Multiplique essa incerteza pelo número de gerações desde o Sinai até o Talmud, e ela cresce exponencialmente.

3. Para cada rabino que aborda o problema, o processo de resposta é o mesmo: limitado por seus padrões e inibições culturais judaicos bem assimilados, e informado por seu amplo conhecimento da metodologia e da lei judaica oficial, e algum conhecimento das condições de vida e da ciência em geral, e auxiliado por seu nível pessoal de inteligência (penetração e amplitude de percepção, rigor intelectual) e imaginação, **ele propõe uma possível solução** (ou várias delas) para consideração de seus pares, e uma dialética é posta em movimento. Este é um procedimento indutivo muito normal, praticado em todos os campos.
4. As soluções propostas para o problema pelos diversos rabinos envolvidos são, naturalmente, elaboradas dentro da estrutura da lei judaica preexistente, levando-se em consideração, na medida do possível, precedentes e analogias encontradas na literatura. Contudo, como nem a pergunta nem a resposta eram previamente conhecidas e abordadas, temos que nos basear nas **possibilidades. que ocorrem na mente das pessoas envolvidas** . Mesmo admitindo que essas pessoas possuam credenciais impecáveis em relação à piedade e ao conhecimento da lei judaica, ainda resta a questão, para cada uma delas, de seu conhecimento secular até o momento, sua honestidade a respeito disso, sua inteligência e sua capacidade de imaginação. Este é o elemento humano na tomada de decisões, na lei judaica como em qualquer outra área, e não há como escapar dele. Mesmo que essas pessoas sejam de fato santas, nós, os demais, ainda precisamos levar isso em consideração.
5. Agora, o próximo passo é, na verdade, o mais interessante. A solução proposta por uma autoridade pode ser universalmente aceita, ou pode ser aceita por alguns de seus colegas e rejeitada por outros. Pode acabar integralmente ou de forma modificada na Halachá — ou pode até ser totalmente excluída do domínio haláquico em questão. Mas, por ser a sugestão de um rabino respeitado, permanece potente na cultura judaica e, séculos depois, pode ser repentinamente revivida, em relação a uma questão muito diferente, em virtude de alguma possível analogia. O fato de ter sido dita por uma autoridade (isto é, alguém que venceu *outros* debates jurídicos) e *há muito tempo* , confere a essa proposta **o status de "tradição".**
6. Esse status, independentemente de a ideia ter origem humana e de seu idealizador ter se baseado em uma base científica mais limitada e até mesmo não ter vencido o debate da época, é transmitido a quaisquer ideias subsequentes, em quaisquer outros contextos, que consigam reivindicar alguma dependência da "tradição". Além disso, a antiga proposta não só se torna um **trampolim** para novas ideias, como também estabelece **limites** para discussões posteriores. Ou seja, as discussões subsequentes devem levar em conta essa "tradição", mantendo-se de certa forma consistentes com ela e não a excluindo completamente. Ela se torna, efetivamente, "dados brutos", com todo o potencial de crescimento e as limitações inerentes a esse princípio.

Esse padrão de crescimento, que acabamos de descrever, é um fato concreto e observável. Acompanhe qualquer debate rabínico e esses elementos se tornarão evidentes. A "tradição", paradoxalmente, continua a crescer. Mesmo que haja muita incerteza em torno das tradições talmúdicas, se todas elas vieram ou não do Sinai, podemos demonstrar com certeza que, em tempos mais recentes, novas "tradições" são inicialmente formadas pela faculdade da imaginação de algum indivíduo e, após algum tempo, adquirem o status de ícones. Por extrapolação, é razoável supor que processos semelhantes ocorreram em períodos históricos menos acessíveis [281].

[281] A história de Moisés sentado no fundo de uma aula de R. Akiba, e sendo surpreendido pelas novas leis ensinadas em seu nome, o de Moisés, mostra que os Sábios Talmúdicos já estavam cientes

Pessoalmente, acho difícil imaginar que todas as palavras sobre a lei judaica, faladas ou escritas nos últimos 3.300 anos, possam ter sido proferidas primeiramente por um único homem, Moisés, e repetidas de geração em geração. Certamente, nenhum ser humano teria *tempo suficiente* em uma vida inteira para simplesmente *dizer* todas essas palavras, quanto mais compreender seu significado. Mesmo que a primeira transmissão de Deus para Moisés tenha sido milagrosamente rápida, e milagres tenham acompanhado a transmissão de Moisés para outros homens, ainda assim precisamos explicar os estágios subsequentes de transmissão. Além disso, as capacidades da memória humana devem ser consideradas empiricamente: o quanto ela consegue absorver em um determinado período, o quanto tende a esquecer com o tempo, e também as possibilidades e probabilidades estatísticas de "lembranças" equivocadas. É bastante razoável supor que Moisés tenha transmitido *alguns* ensinamentos orais além de seu legado escrito; e é concebível que *alguns* desses ensinamentos tenham sido transmitidos ao longo dos séculos; mas *o quanto* e *quais* de seus ensinamentos orais chegaram até nós é uma questão em aberto.

É importante lembrar que a própria Bíblia contém indícios de que a transmissão da lei era ocasionalmente interrompida, sendo o mais citado o relato em 2 Reis 22:8-13 (e seu paralelo em 2 Crônicas 34:14-21). Ali, é narrado que, durante o reinado de Josias, o sumo sacerdote Hilquias "encontrou o livro da Torá (*Sefer haTorah*)" no Templo. O artigo definido *"o "* nesta afirmação indica que *um rolo específico* da Torá foi encontrado. Alguns comentaristas sugerem que este era *o rolo original* , escrito por Moisés; e explicam o alarme de Josias não por sua total ignorância da lei na época (e de todos os outros), mas pelo fato de o rolo encontrado estar em uma passagem desfavorável. Outros, no entanto, explicam o artigo definido "a" como uma referência ao conhecimento de Hilquias de que, embora todas as outras cópias da Torá tivessem sido destruídas no período idólatra anterior, *uma última* cópia (possivelmente até mesmo o original) havia sido escondida, e ele esperava encontrá-la.

A primeira opinião, por ser menos tortuosa, parece-me mais plausível. Mas a segunda é concebível no contexto dos dados disponíveis. Note-se que, mais adiante, o rei é informado de que Hilquias encontrou " *um* livro", o que pode significar que, ao contrário de Hilquias, o orador e o rei desconheciam a perda do rolo original; ou, alternativamente, indicar surpresa e alegria por um rolo, *qualquer* rolo, ter sido encontrado, visto que presumiam que todos os rolos estivessem perdidos. Assim, existe uma possibilidade lógica de que a Torá tenha sido, senão completamente esquecida pela maioria das pessoas, em grande parte ignorada, por um longo período, talvez cerca de 70 anos (durante o reinado de Manassés, 55; o de Amom, 2; e os primeiros 10 do reinado de Josias). Se, como alguns comentadores sugerem, o livro em questão fosse apenas Deuteronômio, isso ainda representaria quase um terço dos 613 mandamentos (200 deles, dos quais 77 positivos e 123 negativos).

Se a Torá escrita ficou total ou parcialmente fora de circulação por um longo período, a lei oral certamente sofreu consideravelmente. Evidentemente, não houve um apagão completo, visto que figuras leais como Hilquias e a profetisa Hulda, bem como diversos vestígios culturais, permaneceram; contudo, lacunas no conhecimento da lei podem muito bem ter surgido.

A *pluralidade* de "tradições" conflitantes tende a confirmar a tese de que, mesmo nos tempos talmúdicos, novas ideias estavam sendo desenvolvidas de diversas maneiras ou haviam sido desenvolvidas recentemente. Mas os comentaristas ortodoxos, diante dessa pluralidade, apresentaram a reconfortante contra-tese de que Deus desejou estimular a discussão e deixar espaço para a tomada de decisões, e por isso deu à tradição da Torá "setenta facetas". Assim, o fato da pluralidade em si não prova nada em nenhum dos sentidos. No entanto, existem outros indícios de que escolas de pensamento conflitantes constituíram um desenvolvimento cultural dos tempos talmúdicos: na literatura Tanakh mais antiga, há poucas evidências concretas de disputas legais semelhantes e, além disso (como demonstrado no exemplo do argumento a fortiori neste trabalho), não há evidências de uma linguagem lógica suficientemente desenvolvida.

---

desse paradoxo (*Menachot* 29b; segundo Lewittes, p. 57). Por definição, a tradição deve ser estática: a noção de uma tradição dinâmica é uma contradição em termos.

13. SOBRE O CONCEITO DE *MITZVÁ* .

A tradição judaica atribui diversas características técnicas ao conceito de mitzvá . *Neste capítulo, procuraremos esclarecer algumas delas e analisar suas implicações formais, fazendo comparações com a lógica ética natural.*[282]

1. Propriedades básicas.

O termo ***mitzvá*** (plural ***mitzvot***) geralmente é traduzido como mandamento(s). Mitzvot ***asseh*** (Os mandamentos) são ordens positivas ou imperativos; mitzvot ***lo-taasseh*** (os mandamentos que não se deve fazer) são ordens negativas ou proibições. Estritamente falando, isso não está totalmente correto. Algumas das 'mitzvot' são de fato imperativos ou proibições, mas algumas, direta ou indiretamente, são apenas permissões (ou seja, negações de proibições) e/ou isenções (ou seja, negações de imperativos).

Por exemplo: Deuteronômio 23:25, "quando entrares na vinha do teu próximo, poderás comer uvas" (referindo-se a um trabalhador no campo), é um caso de permissão direta; ou Êxodo 13:13, "se não o resgatares, terás decapitado-o" (referindo-se a um jumento primogênito), é um imperativo condicional, que por implicação implica uma permissão. Em alguns casos, o imperativo e a permissão não têm o mesmo sujeito lógico; assim, em Levítico 19:10, a obrigação do dono da colheita de deixar as espigas caídas para os pobres implica o direito dos pobres de irem ao campo e as recolherem.

Mas observe que, em alguns casos, uma declaração que tem a forma de uma permissão é recebida com ênfase em um imperativo implícito (por exemplo, Deuteronômio 14:11, que diz "toda ave limpa, podereis comer", é interpretado como significando que se deve examinar uma ave e certificar-se de que ela é casher antes de comê-la; similarmente com Levítico 11:2, 9, 21). Algumas passagens que poderiam ser mais naturalmente entendidas como meramente permissivas são aparentemente interpretadas de forma mais extrema como imperativas (por exemplo, Deuteronômio 15:3 ou 23:21, que dizem "de um gentio, [vá em frente]" - "pagamento exato [do empréstimo, mesmo no ano]*sabático* " ou "cobrem juros", são interpretados por alguns como significando "você *deve* fazer isso", em vez de meramente "você *pode* fazer isso"; similarmente, Deuteronômio 17:14-15 é entendido como significando que Israel não apenas pode, mas deve (eventualmente) ter um rei).

Portanto, devemos interpretar o termo mitzvá/mandamento, aqui, como incluindo "mandamento para permitir" e "mandamento para isentar", bem como "mandamento para

---

282 *A obra Taryag Mitzvos* de Kahan vale a pena ser lida neste contexto, como uma ilustração de como as mitzvot são ensinadas atualmente aos leigos. Muitos dos exemplos aqui propostos foram extraídos dessa obra, embora a análise seja de minha autoria.

obrigar" e "mandamento para proibir". Esse tipo de reiteração aninhada pode gerar problemas formais se interpretada de forma muito literal. Em vez disso, creio que o melhor é entender o termo "mandamento", na falta de outro, como tendo, além do seu sentido estrito de imperativo, um sentido mais amplo que inclui proibições, permissões e isenções também.

Poder-se-ia argumentar que a reiteração reflete um aspecto do conceito de mitzvá, ou seja, que mesmo proposições éticas contingentes, se verdadeiras, são produtos da vontade de Deus e, portanto, implicam um mandamento. Mas, então, um mandamento para quem? Alguns poderiam responder: para as autoridades religiosas, instruindo-as a dizer aos leigos o que devem, não devem, podem e não podem fazer. Contudo, não creio que o judaísmo deseje ser tão extremamente autoritário; ele reconhece uma relação mais direta entre o leigo e Deus.

Além disso, não creio que sejamos logicamente obrigados a considerar proposições éticas contingentes como expressões da vontade de Deus; não é inconcebível que Deus esteja simplesmente aberto a qualquer um dos caminhos implícitos em tais proposições. Em outras palavras, a tese totalitária de que "tudo é regulamentado" dentro de uma ética religiosa não é logicamente inevitável; é bastante concebível (embora algumas pessoas, com inclinações fanáticas, duvidem disso) que Deus permita (talvez até se alegre com) alguma espontaneidade humana, de modo que os humanos tenham alguma (por menor ou maior) liberdade de escolha, não apenas no sentido de capacidade natural, mas também no sentido de liberdade ética.

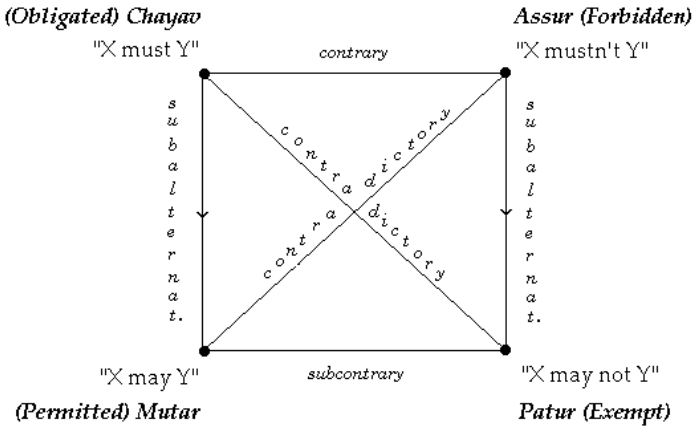
Em termos mais formais, a questão pode ser expressa da seguinte maneira: na modalidade natural, uma proposição da forma "X é *capaz* de fazer Y" geralmente está associada a uma proposição da forma "Quando X se encontra em tal situação, ele é *obrigado* a fazer Y", que expressa as condições sob as quais a potencialidade é necessariamente atualizada. Uma hipótese (conhecida como determinismo) é que tal associação não é apenas usual, mas universal; as hipóteses opostas (que postulam a espontaneidade ou o livre-arbítrio) são de que existem casos em que uma potencialidade não implica uma atualização necessária condicional.

De forma semelhante, a questão do totalitarismo versus liberdade parcial surge da seguinte maneira na modalidade ética: uma proposição da forma "X tem *permissão* para fazer Y" pode ou não pressupor uma proposição da forma "Quando X se encontra em tal situação, ele é *obrigado* a fazer Y" – a questão não é formalmente resolúvel; qualquer posição, determinismo ético ou indeterminismo ético, é uma hipótese. Observe-se, de passagem, que a língua inglesa, ao usar verbos na voz passiva como "é permitido", já implica que a liberdade é inerente; mas uma terminologia mais imparcial refletiria melhor a independência inerente à liberdade, sua primazia conceitual.[283]

A seguir, alguns dos termos encontrados em discussões talmúdicas referentes às mitzvot:

---

283 A explicação mais simples para as proposições éticas permissivas e/ou isentas na Torá é supor que Deus quis nos impedir (ou aos rabinos) de chegar a uma conclusão proibitiva ou imperativa.



Existem muitos outros termos equivalentes, obviamente; em hebraico, como *tsarikh* , *zakai* , em inglês, como prescrito, proibido, permitido e assim por diante (consulte seu dicionário de sinônimos para mais opções). Esses conceitos são normalmente entendidos por lógicos como modalidades éticas – atributos de relações, conceitualmente semelhantes a (na verdade, subconjuntos de) necessidade, impossibilidade, possibilidade e desnecessidade, mas, no campo da ética, implicando algum(ns) padrão(ões) de valor prévio(s), normas últimas – e tendo (entre outras) as seguintes características lógicas:

(a) Eles são, em princípio, obvertíveis, de modo que se, para o sujeito X, a prática (no sentido mais amplo) de Y é uma obrigação, então não-Y é proibido, e se Y é proibido, então não-Y é uma obrigação; e da mesma forma, se Y é permitido, então não-Y é uma exceção, e se Y é uma exceção, então não-Y é permitido.

(b) Eles formam um 'quadrado de oposições' normal, de modo que a obrigação implica (mas não é implicada por) permissão, é contrária à proibição e contraditória à isenção; e da mesma forma, a proibição implica (mas não é implicada por) isenção, é contrária à obrigação e contraditória à permissão.

Contudo, como já discutido em um capítulo anterior, os talmudistas provavelmente interpretariam esses conceitos de maneira um tanto diferente na maioria das vezes. Para eles, pelo menos *ab initio* , permissão e isenção seriam entendidas como posições *de davqa* e, portanto, implicando-se mutuamente, sendo contrárias tanto à obrigação quanto à proibição. Nesse caso, pode-se deduzir “X não pode-Y” (assim como “X não pode não-Y”) de “X pode-Y”; e, similarmente, “X pode-Y” (assim como “X não pode-Y”) de “X não pode-Y”. Em certos casos, as interpretações *de lav davqa anteriores* poderiam ser preferíveis, caso as de *davqa* se mostrassem insustentáveis por algum motivo.

Indo além, surge a questão de saber se as expressões hebraicas ' *asseh* ' e ' *lo-taasseh* ' ('fazer' e 'não fazer') são palavras genéricas, que significam quaisquer verbos, ou se significam mais especificamente 'ação' *volitiva* e 'abstenção de ação', respectivamente.

Em termos gerais, os verbos são totalmente obvertíveis: 'faz X' implica 'não faz X', e 'não faz X' implica 'não faz X'; este é o sentido preferido pela lógica formal, devido à sua simplicidade. Já em um sentido mais específico, referente à vontade humana, com seus

concomitantes psicológicos, fisiológicos, ambientais, sociais, políticos e espirituais, que é o domínio de interesse da ética, diversas nuances precisam ser levadas em consideração.

Uma "ação" pode se referir a um pensamento (um evento puramente mental); a uma emoção (uma expressão psicossomática de prazer, dor ou indiferença, amor, ódio ou desapego, em várias configurações e graus); ou a um evento fisicamente manifesto, com todas as suas implicações no(s) indivíduo(s) envolvido(s) e todas as suas consequências no contexto natural e social circundante. Nesse sentido, então, "ação" se refere a um ato da vontade humana, que pode *variar de totalmente voluntário e consciente a quase involuntário e/ou inconsciente* , mas que, em qualquer caso, deve ter algum grau de liberdade para estar sujeito à legislação ética, sob qualquer sistema.

Note-se que, ao contrário do que se poderia esperar, os pensamentos estão frequentemente sujeitos a regulamentação: pois, embora a cognição seja, em última análise, um evento objetivo, o observador pode muitas vezes escolher a direção da sua atenção, o rumo da sua investigação e o preço (ou seja, as condições) das suas crenças e atitudes. De forma semelhante, as emoções são, em certo sentido, "paixões", mas os juízos de valor que as fundamentam são muitas vezes uma escolha relativamente livre, e uma pessoa pode optar por suprimir as emoções, controlá-las mais ou menos ou dar-lhes rédea solta, podendo então seguir-se ações (de valor variável). Certamente, encontramos no judaísmo leis relacionadas com a crença (crer na existência, unicidade e soberania do Senhor/Deus, não crer em outros deuses) e com o amor (amar o Senhor/Deus, amar o próximo como a si mesmo, não odiar o irmão no coração).

Por fim, embora seja possível que um indivíduo influencie seu ambiente natural e social diretamente por meio de seus pensamentos e emoções (ou seja, por telepatia), na maioria dos casos, certamente, essa influência só pode se concretizar por meio de atos físicos (sejam palavras ou sons falados ou não falados, expressões faciais e gestos, ou empurrões, puxões e outros movimentos) do indivíduo.

Vale ressaltar também que, no que diz respeito à religião, a ética não se preocupa apenas com o impacto dos indivíduos sobre seus próprios corpos e mentes (incluindo a alma) e sobre seu entorno físico e social, mas também com seu (suposto) efeito sobre os "mundos espirituais superiores e inferiores" de significado místico. Embora alguns rituais sejam mais ou menos explicáveis em termos imanentes, muitos são considerados ou presumidos como tendo propósitos transcendentais. Mas não farei mais comentários sobre esses tópicos relativamente metafísicos.

Meu único interesse aqui é apontar os diferentes sentidos de "fazer" e demonstrar brevemente que, ao se ir além do sentido simples e geral, as questões se tornam bastante complexas. Por essas razões, a lógica formal geralmente se concentra no sentido mais amplo do verbo "fazer", com o qual não existe distinção essencial além da polaridade entre comandos positivos e negativos.

Quando se pretende um sentido mais específico de ação humana, devemos ter em mente pelo menos as seguintes categorias: 'fazer' e 'evitar fazer' (ambas significando algum grau de volição e consciência), e 'ausência de fazer' e 'ausência de evitar fazer' (que meramente negam as duas categorias anteriores, sem implicar volição e consciência e sem excluí-las). Tudo isso é bastante óbvio e era (ao que me parece) claramente conhecido pelos talmudistas.

A seguir, apresentamos uma descrição mais técnica dos conceitos em discussão:

Para as formas mais abstratas, onde 'fazer' se refere a qualquer verbo, afirmativo ou negativo, ativo ou passivo, (a) todos os imperativos com zero ou um número par de negações são

equivalentes, e (b) todos aqueles com um número ímpar de negações são equivalentes, sendo esses dois conjuntos de formas contrários entre si. Isso se refere às seguintes formas (uso as fórmulas "isso é bom" e "isso é ruim" para expressar os julgamentos de valor em preto e branco envolvidos):

a) **X deve fazer Y** = X não deve fazer não-Y = X não deve fazer não-Y = X não deve deixar de fazer Y = se X faz Y, isso é bom; se X não faz Y, isso é ruim.
b) **X não deve fazer Y** = X deve não fazer Y = X não deve não fazer não Y = X não deve fazer Y = se X não faz Y, isso é bom; se X faz Y, isso é ruim.

No entanto, em contraste, se interpretarmos 'fazer' como significando especificamente 'querer', as obversões nem sempre são viáveis e obtemos quatro conjuntos de duas formas, variadamente opostos (c a f, abaixo), em vez de dois conjuntos contrários de quatro formas (a, b, acima).

c) **X deve querer Y** = X não deve deixar de querer Y = se X quer Y, isso é bom; se X não quer Y, isso é ruim.
d) **X não deve querer Y** = X não deve querer Y = se X não quer Y, isso é bom; se X quer Y, isso é ruim.
e) **X deve não querer Y** = X não deve não querer Y = se X quer não-Y, isso é bom; se X não quer não-Y, isso é ruim.
f) **X não deve querer não-Y** = X não deve querer não-Y = se X não quer não-Y, isso é bom; se X quer não-Y, isso é ruim.

Sobre as oposições entre essas formas. Observe que, dado que “X quer Y” e “X não quer Y” são incompatíveis, enquanto “X não quer Y” e “X não quer não Y” são compatíveis, segue-se que “X quer Y” implica (mas não é implicado por) “X não quer não Y”, e que “X não quer Y” implica (mas não é implicado por) “X não quer Y”.

Agora, as formas (c) e (d) são contrárias, pois discordam quanto a se “X quer Y” é bom (c) ou ruim (d), e da mesma forma quanto a se “X não quer Y” é bom (d) ou ruim (c). O mesmo ocorre com as formas (e) e (f). No entanto, como “X quer Y” (bom) encontrado em (c) implica “X não quer não-Y” (bom) encontrado em (f), e “X não quer Y” (ruim) encontrado em (c) é implicado por “X não quer-Y” (ruim) encontrado em (f), as formas (c) e (f) são compatíveis, mas nenhuma implica a outra. O mesmo ocorre com as formas (e) e (d).

2. Fatores Complementares.

Quando Deus nos diz para fazer ou não fazer algo, Ele está se preocupando apenas com essa coisa específica que mencionou, ou com um contexto muito maior e não declarado?

Talvez simplesmente fazer o que Deus nos ordena seja tudo o que importa. Ou talvez essa condição essencial seja devidamente recompensada; mas também, à medida que enriquecemos a

ação com melhores ações (***kavaná*** , pl. ***kavanot***), conforme definido abaixo, a recompensa aumenta proporcionalmente. Da mesma forma, no lado negativo: pode haver gradações de gravidade, variando de um mínimo para "pecado por erro" (implicando que se tem certa responsabilidade por ignorância ou negligência) a um máximo para pecado intencional ou deliberado (implicando certa rebeldia). Ou talvez, de forma mais extrema, a execução de uma mitsvá positiva ou a não execução de uma mitsvá negativa exija uma ação adequada (ou melhor, uma certa quantidade de kavanot) e, de outra forma, não tenha valor algum.

Kavanah inclui vários fatores:

(a) Um certo grau de **consciência** da própria atividade ou inatividade; de modo que seja um produto da vontade e não meramente uma reação automática (um reflexo, hábito ou ocorrência fortuita). Por exemplo, ao orar, estar ciente do significado (pelo menos do significado literal, se não dos significados mais profundos) das palavras proferidas se enquadraria nesta categoria.

motivos adequados : isto diz respeito ao contexto causal que influencia o ato. Incluem-se aqui (i) objetivos mais ou menos conscientes, como conquistar um lugar no mundo vindouro ou obter recompensas terrenas, como esposa e filhos, vida longa, saúde, conhecimento, sucesso, riquezas e assim por diante; e (ii) objetivos não declarados/não admitidos, subconscientes ou inconscientes, que constituem o contexto psicológico relativamente oculto, como a sede de poder, por exemplo. Motivos aparentes não são necessariamente motivos verdadeiros; aqui, estão implícitas necessidades complexas de introspecção.[284]

(c) A **intenção** de, com isso, *cumprir a mitzvá* , como tal, isto é, como um mandamento de Deus dado por meio de Moisés no Sinai. Pode-se considerar isso, embora seja o motivo ideal, apenas como um motivo necessário, uma condição *sine qua non* , sem que precise ser o único motivo, *excluindo* qualquer outro. Ou, mais extremamente, pode-se insistir na obediência sem qualquer motivo egoísta, puramente *lishma* , "por si mesma", ou *leshem Shamaim* , "pelo bem do Céu".

(d) Podemos mencionar ainda, embora não se enquadre estritamente em kavanah, o *contexto emocional* . Tratados sobre a execução de mitzvot sempre enfatizam a importância do humor ou **da atitude** : a boa vontade, realizar a tarefa com alegria (*beratson*), aumenta o valor e a virtude da boa ação, e, inversamente, o ressentimento e outros sentimentos semelhantes a depreciam. Isso é bastante compreensível, pelo menos do ponto de vista de quem dá a ordem, que não deseja o incômodo e a interferência de energias negativas (teimosia); do ponto de vista de quem recebe a ordem, no entanto, pode haver uma necessidade sentida de expressar insatisfação ou discordância, de cumprimento involuntário.

---

284 Note que, em alguns casos, como me lembro (embora não consiga citar um exemplo de imediato), as próprias Escrituras mencionam um motivo; se assim for, parece óbvio que o motivo especificado deve desempenhar um papel. Como regra, os rabinos desaprovam explicações para as mitsvot, por receio de que estas possam ser erroneamente limitadas. Por exemplo: dizer que barbear-se é proibido *porque* sacerdotes pagãos o faziam poderia levar as pessoas a considerarem o barbear permitido, desde que não fosse realizado com motivos idólatras; ou ainda, dizer que a carne de porco era proibida *porque* estragava rapidamente em países quentes poderia levar as pessoas a considerá-la permitida em países frios ou na época dos refrigeradores. Mas um corolário dessa visão seria que, se as Escrituras alguma vez mencionam explicitamente um motivo para uma mitsvá, então a sua execução *sem* esse motivo pareceria, logicamente, equivalente à sua não execução (ou seja, constituir, para uma mitsvá positiva, um ato inútil; e para uma mitsvá negativa, uma brecha legítima). Uma leitura *de davqa , semelhante a uma inferência de klal uphrat* , pareceria justificada nesse caso; mas não sei se essa posição é tradicionalmente aceita, ou se os rabinos, mesmo assim, generalizam a mitsvá.

Segundo alguns rabinos (incluindo, se bem me lembro, o Rambam e os Chafets Chaim), sem a kavanah necessária, a ação realizada ou não realizada é considerada mera coincidência e não constitui o cumprimento da mitsvá correspondente.

Ora, o que foi dito acima é uma doutrina muito complexa, cujas implicações lógicas são múltiplas. Em termos formais, significa que os mandamentos divinos dados na Torá, embora expressos de forma simples como "faça isto" ou "não faça aquilo", são na verdade concebidos de forma mais complexa, incluindo uma multiplicidade de qualificações tácitas. Claramente, isso altera suas propriedades lógicas. Por exemplo, as duas proposições éticas abaixo têm propriedades lógicas muito diferentes:

- "X deve fazer Y" (simples).
- "X deve fazer Y *e* estar ciente (até o grau *k*) de fazer Y *e* ter motivos *l, n, m* enquanto faz Y *e* fazer Y para cumprir a ordem de fazer Y" (complexo).

Quando digo que duas proposições desse tipo têm propriedades lógicas diferentes, quero dizer que elas têm contradições diferentes, implicações diferentes e assim por diante — assim como qualquer proposição elementar 'P' tem propriedades lógicas diferentes em comparação com qualquer proposição composta 'P+Q+R'. Tanto mais quanto isso ocorre porque os elementos adicionais incluem a menção do mesmo sujeito e/ou predicado de diversas maneiras complexas.

Conclui-se, portanto, que se a doutrina descrita acima for aceita literalmente e em sua totalidade, de modo que não existam efetivamente proposições éticas simples no judaísmo, então o sistema lógico aplicável a ela não é (como frequentemente se presume) o sistema que se aplica às proposições éticas simples, mas um sistema muito mais elaborado, apropriado às formas mais complexas, com uma série de qualificações das relações simples. É muito importante compreender toda a importância dessa implicação da doutrina.

Existem ainda outros fatores complementares que podem precisar ser levados em consideração:

Em uma ética natural, o fator **recompensa/punição** está intrínseco, porque as coisas que se deve ou não fazer têm uma relação causal natural, construtiva ou destrutiva, com o padrão de valor de cada um — normalmente, o bem-estar humano. Fazer ou não fazer isto ou aquilo *causa* uma melhoria ou um dano no(s) objetivo(s) que constituem nossa norma; e a gravidade da medida depende de se essa causalidade é necessária ou meramente útil, suficiente ou parcial, categórica ou condicional, etc.

Aqui, "X deve fazer Y", *porque* se X *não* fizer Y, o(s) objetivo(s) final(is) Z serão *prejudicados* ; ou "X não deve fazer Y", *porque* se X *fizer* Y, o(s) objetivo(s) final(is) Z serão *prejudicados* ; ou ainda, "X pode ou não fazer Y", porque, independentemente de X fazer ou não Y, o(s) objetivo(s) final(is) Z *não* serão prejudicados, embora uma forma possa ser mais favorável do que a outra, ou consequências desfavoráveis possam surgir, de uma forma ou de outra, apenas sob certas condições, e não incondicionalmente.

Mas, em uma ética religiosa, ou seja, uma baseada na Revelação Divina, tais relações causais nem sempre são aparentes, especialmente porque o(s) objetivo(s) final(is) envolvido(s) pode(m) não ser totalmente conhecido(s) por nós (embora os comentaristas possam presumir, de diversas maneiras, que esta ou aquela seja a intenção de Deus). Além disso, a

recompensa/punição pessoal ou coletiva pode não estar, em todos os casos, causalmente ligada aos atos de maneira natural e aparente, mas sim por decreto divino, por meio de caminhos ocultos. Quero dizer, mesmo reconhecendo que a Natureza também é produto do decreto divino, a religião ainda presume que algumas relações lhe são intrínsecas (imanentes, naturais), enquanto outras utilizam caminhos mais extrínsecos (transcendentes, miraculosos).

Assim, na religião, a recompensa ou punição, que simbolizaremos por Z1 e Z2, respectivamente, tem a seguinte relação formal com o comando: "X deve fazer Y, *e* se X fizer Y, então Z1 é prometido, *e* se X não fizer Y, então Z2 é ameaçado"; e, similarmente, no caso de "X não deve fazer Y", *mutatis mutandis* . Os imperativos estão associados a promessas e ameaças, mas não se pode *inferir formalmente* desses imperativos proposições condicionais naturais negativas.

apêndice instituído por Deus , que pode não ter (embora também possa ter) qualquer conexão causal natural com o imperativo (positivo ou negativo). O resultado não é automaticamente consequente, sob a Lei Natural, mas mediado por atos de vontade *ad hoc* de Deus, caso a caso. Mesmo que as escolhas de Deus sejam consistentemente uniformes, elas sempre retêm um caráter mais voluntário. Essa hipótese explicaria a irregularidade dos resultados (que, alternativamente, poderia ser devida às complexidades das causalidades naturais envolvidas, é claro) e se encaixa perfeitamente com a doutrina de que Deus deseja reservar para Si a opção da misericórdia e do perdão.

Neste contexto, surge a questão da *redenção* . Na natureza, alguns erros podem ser corrigidos, outros não. No judaísmo, por uma espécie de dispensação divina especial, nos são oferecidas, com frequência, outras possibilidades de redenção, o desfazimento e o perdão de *fatos consumados* , além do natural, por meio do arrependimento e da mudança pessoal (*teshuvá*), da caridade (*tsedaká*) e do sacrifício no Templo (*korbanot*). Tudo isso tem um significado lógico.

Outra questão possivelmente relevante é se a recompensa/punição está relacionada ao **esforço** . O único interesse de Deus é o *tachlit* , o resultado final, a conclusão da tarefa, ou o esforço despendido no cumprimento de uma mitsvá é significativo para Ele? Esforço significa trabalhar contra a resistência, a resistência das próprias faculdades ou fraquezas ou de diversos fatores externos; ou, em outras palavras, em uma terminologia cara aos rabinos, a contrapressão do *yetzer haraa* , a "má inclinação" supostamente possuída pela humanidade em particular e por este mundo em geral.

Com relação à recompensa, se duas pessoas cumprem a mesma mitsvá, e para uma foi *fácil* e para a outra *difícil* , elas estão no mesmo nível moral/espiritual? Aquela para quem foi fácil é, em certo sentido, considerada superior, em virtude da facilidade experimentada; mas aquela para quem foi mais difícil é, em outro sentido, considerada superior, em virtude do esforço extra dedicado.

Mais especificamente, por exemplo, se uma pessoa nunca mata, nunca rouba ou nunca comete adultério (e muitas pessoas se enquadram nessas categorias), essa pessoa é sempre considerada virtuosa? Ou o mérito depende de ter sido tentado e ter resistido à tentação, como alguns rabinos afirmam, e o mérito aumenta em função da dificuldade encontrada? Em outras palavras, usando uma imagem tecnológica, apenas a produção de calor é respeitada na lei judaica, e a supercondutividade é malvista?

De forma mais formal, será que "X deve fazer Y" implica, na Torá, "se X se esforça para fazer Y, ele é recompensado; caso contrário, não"? E será que "X não deve fazer Y" implica, na

Torá, "se X é tentado, mas resiste a fazer Y, ele é recompensado; caso contrário, não"? Talvez não seja possível responder a essas perguntas com base em fundamentos formais; qualquer doutrina que seja internamente consistente, que não apresente dificuldades inerentes, está em pé de igualdade desse ponto de vista.

Com relação às mitzvot negativas mencionadas, gostaria de comentar que as pessoas são, na verdade, constantemente tentadas: qualquer motivo de raiva, real ou imaginária, é efetivamente uma tentação para a violência e (eventualmente) para o assassinato; qualquer objeto que se possa pegar (que pertença a outra pessoa) é uma tentação para o roubo; qualquer mulher que passe é uma tentação para o estupro e (se for casada) para o adultério. Portanto, mesmo que tais tentações fossem consideradas tão pequenas a ponto de serem quase nulas para a maioria das pessoas, ou que superá-las fosse visto como gerando um mérito praticamente insignificante para a maioria das pessoas, ainda assim não poderíamos afirmar, nesses casos, que *não* houve tentação alguma e, consequentemente, que não houve resistência à tentação.

A ideia dos rabinos mais radicais pode ser expressa mais plenamente dizendo que cada mitzvá se refere a quatro resultados (deixando de lado as questões mais complexas de kavanah mencionadas anteriormente), como segue: por exemplo, que "X deve fazer Y" na Torá significa "X deve querer Y" (veja a forma (c), na seção anterior), de modo que:

- Se **X realizar Y de acordo com sua vontade** (= execução ativa), a mitsvá é cumprida e recompensada;
- Se **X faz Y, mas não *deseja* Y** (= desempenho passivo), a mitsvá não é verdadeiramente cumprida e nenhuma recompensa se segue;
- Se **X não deseja Y, mas por acaso não *faz* Y** (= pecado de omissão), a mitsvá é violada, embora talvez com uma punição relativamente menor;
- Se **X não quiser Y** (= pecado de comissão), a mitsvá é violada de uma maneira mais punível.

Da mesma forma, a afirmação "X não deve fazer Y" na Torá pretende significar "X não deve querer Y" (ver forma (d)), e isso implica quatro resultados como acima, mutatis mutandis; e da mesma forma, supostamente, para "X deve fazer/não querer Y" (ver forma (e)) e "X não deve fazer/não querer Y" (ver forma (f)). Tudo isso em si parece consistente.

Com relação à punição, uma pessoa que se esforçou ao máximo para cumprir uma mitsvá positiva ou resistir à tentação de pecar, mas falhou, deve ser tratada com menos severidade do que aquela que se esforçou menos ou não se esforçou de todo? Essa questão também pode, assim como a anterior, ser expressa em termos formais; ela propõe gradações adicionais. Nossa sensibilidade humana em relação à Justiça responderia que sim; o judaísmo tende a concordar em princípio, embora algumas histórias pareçam sugerir que, às vezes, isso é irrelevante.

Outras distinções e gradações surgem quando consideramos as questões de kavanah. Por exemplo, uma pessoa que desconhecia a lei, tendo sido sequestrada longe da comunidade, e que conscientemente come carne de porco, não é comparável a alguém que conhecia a lei e desejava infringi-la para expressar sua rejeição. Tais subdivisões sutis estão além do escopo do presente estudo; menciono-as apenas para lembrar ao leitor que estamos longe de esgotar as questões.

Ainda sobre o tema de recompensa/punição, devemos mencionar um conceito interessante da deontologia (lógica ética geral) encontrado na Bíblia e no Talmude: o de **reparação** . Por exemplo, roubar é proibido (uma mitzvá negativa), mas se alguém roubar, devolver o objeto roubado ao seu dono (uma mitzvá positiva), em alguns casos com uma quantidade extra do mesmo objeto, livra o ladrão da penalidade incorrida (como chicotadas). Exemplos semelhantes podem ser encontrados no direito criado pelo homem e na ética "natural".

Tais processos corretivos podem ser expressos formalmente da seguinte forma: em algumas situações, X causa Y *e* NãoX causa NãoY; enquanto em outros casos, embora X cause Y, NãoX não *causa* NãoY — de modo que o *dano causado* (Y) pela violação (X) não pode ser *desfeito* (NãoY) por uma solução (NãoX). Essa é uma percepção, primordialmente, da lógica causal, ou seja, que algumas relações causais são reversíveis, enquanto com outras "o que está feito, está feito" — elas são 'entrópicas', poderíamos dizer.

Em um sentido mais amplo, toda recompensa ou punição, seja neste mundo ou na vida após a morte, é considerada como remédio. Este é o conceito de ***tiqun*** (reparação), tão caro e amplamente utilizado pelos místicos judeus. A vida é ou degeneração (através do pecado) ou correção (através de boas ações ou através de recompensa/punição da sociedade ou de Deus). Observe que a recompensa é, em última análise, tanto um *tiqun* quanto a punição, visto que uma boa ação nunca recompensada é comparável ao trabalho sem remuneração; há uma injustiça envolvida, algo que deveria ter sido concluído não foi.

> É importante ressaltar que os rabinos, em nenhum lugar (até onde eu sei), explicam como sabem que as mitsvot foram intencionadas por Deus com as diversas características especiais que lhes atribuem. Certamente, a Torá Escrita não é tão explícita quanto eles sobre tais assuntos. Tampouco as inferências — que emergem das características especiais discutidas neste capítulo — estão incluídas nas principais listas de princípios hermenêuticos; nem é mostrado precisamente como tais formas de argumentação poderiam ser interpretadas no texto da Torá por meio dos princípios hermenêuticos listados. As características especiais da lógica ética rabínica são simplesmente tomadas como certas, como parte integrante da tradição oral; e talvez vistas como implícitas, em certa medida, no comportamento de personagens exemplares encontrados em histórias da Torá, do Talmud e da literatura inspiradora posterior. Há, como apontamos, discussões entre os rabinos sobre sua força legal final. Eu diria que tais características especiais se desenvolveram gradualmente na tradição rabínica, geradas pelo idealismo e, às vezes, pela competição entre os rabinos sucessivos.

Note, por fim, que as mitzvot podem apresentar **outras características** (não relacionadas às mencionadas acima). Por exemplo, as mitzvot são frequentemente relacionadas temporalmente, em formas como " **você, [a(s) pessoa(s) em questão,]deve(m) realizar a Mitzvá A antes da Mitzvá B** ". Estas constituem mandamentos complementares, digamos C, cujo sujeito é o mesmo que A e B, e cujo predicado contém dois mandamentos em uma sequência específica. Tais afirmações podem ter qualquer polaridade ou modalidade [285]; e podem ser — além de categóricas — condicionais, em hierarquias diversas e, eventualmente, complexas. Desnecessário dizer que a lógica formal de tais proposições pode se tornar bastante complicada. Essa característica não é peculiar à deontologia judaica, mas pode ser encontrada na ética natural, onde meios complementares para um fim são frequentemente ordenados de maneira semelhante.

---

285 Outras formas incluem "A pode preceder B", "A não deve preceder B", "A não pode preceder B" e assim por diante. Modalidades intermediárias como "deveria preferencialmente" ou "deveria preferencialmente não" também podem ser usadas (estas correspondem a graus de probabilidade na modalidade natural).

Um exemplo do judaísmo é a sequência recomendada para as mitsvot do *talit* (xale de oração) e *do tefilin* (filactérios; caixas de couro contendo trechos das Escrituras, com tiras); dentro deste último, por sua vez, o *tefilin rosh* (cabeça) deve ser colocado antes do *tefilin yad* (braço) . Estritamente falando, estas são mitsvot independentes, mas a ordem em que são listadas aqui é a ideal. Também nos é dito precisamente em que etapas as bênçãos apropriadas devem ser recitadas. [286]Como tudo isso é comprovado (se é que é) pelas Escrituras é outra questão, relacionada à hermenêutica; nossa preocupação aqui são as formalidades.

3. Como contar as Mitzvot.

Uma das propriedades interessantes e peculiares dos mandamentos bíblicos ou talmúdicos/rabínicos é **a não equivalência entre uma proposição ética e seu oposto** . Ou seja, "X deve Y" e "X não deve fazer Y" (ou similarmente, "X não deve fazer Y" e "X não deve fazer Y"), embora logicamente se impliquem mutuamente, formalmente, em todos os casos, podem, no entanto, em algumas situações, ser considerados dois mandamentos! Por exemplo, Deuteronômio 22:19, que se refere a casos de difamação da esposa pelo marido, diz tanto "ela permanecerá sua esposa" quanto "ele não poderá mandá-la embora todos os seus dias"; ter que permanecer casado e ser proibido de se divorciar são idênticos, mas ambos são especificados aqui. Outro exemplo são Deuteronômio 25:17 e 19, os mandamentos de lembrar e não esquecer as más ações de Amaleque contra Israel.

À primeira vista, repetir o mesmo mandamento de forma afirmativa e negativa pode parecer redundante; ou pode-se suspeitar que as duas formulações foram consideradas duas leis para satisfazer alguma noção preconcebida sobre o 'número de Mitzvot'. Mas a explicação dada pelos rabinos é bastante plausível, ou seja, essa ênfase serve não apenas para incentivar duplamente a obediência ao mandamento, mas também para significar as possibilidades adicionais de recompensa ou punição inerentes ao seu cumprimento ou à sua omissão. (Note-se que as mitzvot positivas e negativas em questão não precisam estar próximas uma da outra no texto bíblico: por exemplo, Levítico 19:13 e Deuteronômio 24:15, referentes ao pagamento do salário de um trabalhador sem demora e em dia, estão distantes, mas são complementares.)

Assim, existe uma regra geral (ou quase geral) segundo a qual: a desobediência a um mandamento positivo não pode ser punida pelos tribunais rabínicos, embora possa ter consequências sociais negativas ou consequências divinas, estas últimas nesta vida ou na vida após a morte; enquanto que a desobediência a um mandamento negativo pode, de fato, ser punida pelos tribunais rabínicos, embora também possa ter consequências de um tipo ou de outro. No que diz respeito à obediência a mandamentos positivos ou negativos, a recompensa por tal obediência geralmente não está dentro da competência dos tribunais rabínicos (embora estes possam, em alguns casos, decretar que uma pessoa seja honrada, por exemplo), mas pode ser programada na natureza (por Deus, é claro), ocorrer como um fenômeno social (muito provavelmente devido à cultura ambiente produzida pela Torá) ou ser efetuada providencialmente (isto é, por intervenção divina) neste mundo ou no próximo.

---

[286] Existem muitas outras prescrições, como a de que, se alguém já tiver colocado o *yad tefilin* antes do *rosh tefilin* , deve, por respeito, continuar a colocá-lo; ou ainda, se alguém falar durante o processo, outra bênção deve ser recitada; e assim por diante. Do ponto de vista formal, tais detalhes constituem uma série de mitzvot condicionais (se-então).

Na prática, temos aqui uma *convenção linguística especializada* segundo a qual: quando um mandamento é formulado *apenas* de forma positiva, os tribunais não são competentes para punir a transgressão, enquanto que, quando é expresso *também ou apenas* de forma negativa, são. Trata-se de um sinal, um código, não encontrado na linguagem comum e, portanto, não uma regra da lógica ética formal, mas peculiar (como nos ensinam) ao domínio da Torá.

Note que, em alguns casos, o par de mandamentos positivo e negativo não são, estritamente falando, em um sentido puramente formal, opostos um ao outro. Isso pode ocorrer quando o mandamento positivo se refere a um ato finito de vontade, e o mandamento negativo se refere não meramente à ausência dessa vontade, mas a outro ato finito de vontade na direção oposta. Por exemplo, Deuteronômio 22:29, referente a casos de estupro, obriga o casamento e proíbe o divórcio; esses dois mandamentos não são idênticos como no caso mencionado acima de Deuteronômio 22:19, pois alguém pode ser forçado a casar-se com outra pessoa, mas não é absolutamente proibido divorciar-se dela logo em seguida.

De maneira semelhante, em Deuteronômio 21:23, a proibição de deixar um homem *pendurado* durante a noite e a obrigação de *enterrá* -lo no mesmo dia em que foi executado não são exatamente opostas. Em Deuteronômio 22:1,3, a mitsvá de devolver o objeto perdido encontrado e a advertência para não passar por ele e ignorá-lo (para evitar o incômodo de devolvê-lo) não estão implícitas uma na outra; similarmente, em Deuteronômio 22:4, referente a ajudar o animal caído de um semelhante. Novamente, os mandamentos em Deuteronômio 22:6-7 referentes à ave mãe não são inferíveis um do outro (pois poderia ter sido exigido que não pegássemos nem a mãe nem os filhotes, ou a mãe, mas não os filhotes).

Encontramos também na Torá outra forma de aparente redundância: **a repetição de certas leis, tanto de forma genérica quanto específica** . Por exemplo, se o incesto é proibido entre um homem e *vários* parentes próximos especificados (Levítico 18:7-18), pode-se perguntar qual o sentido de proibi-lo adicionalmente com *qualquer* parente próximo (Levítico 18:6). Novamente, a explicação dada pelos comentaristas é que tal repetição sinaliza a severidade da mitsvá e prenuncia a dupla penalidade que sua desobediência implica, no caso de mitsvot negativas; ou, no caso de mitsvot positivas, sua importância e dupla recompensa. Sugere-se um cálculo. Com relação ao exemplo aqui tomado, pode-se dizer que, enquanto o incesto em geral gera um débito moral de x , tal prática com um parente próximo específico gera um débito maior, $x + y$.[287]

Essa questão, aliás, levanta outra, de interesse ainda mais amplo para a lógica formal das proposições éticas. Quais são as relações lógicas entre imperativos, permissões, proibições e isenções? Essa questão tem a ver com a lógica modal e, como veremos, pode ser respondida inteiramente **com referência à lógica alética (não ética)** .

Sabemos que, na lógica das proposições não éticas, embora a predicação de qualquer espécie implique silogisticamente a predicação de todos os seus gêneros, a predicação de um

---

287 O exemplo aqui tomado talvez não seja o melhor, por ser muito complexo. O texto pode ser naturalmente interpretado como *klal uphrat* , significando que a generalidade inicial se limita aos detalhes listados a seguir [quarta regra hermenêutica de R. Ishmael]; ou a generalidade pode ser vista como referente a atos eróticos não copulativos, enquanto os detalhes podem se referir à cópula, embora a redação seja a mesma [*lo tikrav legalut ervah* , não se aproxime para descobrir a nudez]. Além disso, o sujeito dessas proibições é geralmente masculino [*ish* , um homem], sem esclarecimento sobre o status das parceiras femininas. E assim por diante – mas vamos ignorar tais complicações neste contexto.

gênero não é suficiente para implicar a predicação de *qualquer uma* (selecionada aleatoriamente) de suas espécies, embora implique que *pelo menos uma* (sem preconceito quanto a *qual* (is)) de suas espécies deva ser previsível. Por contraposição, segue-se que: embora a negação de um predicado genérico implique a negação de *todos* os predicados relativamente específicos, a negação de *qualquer uma* (ou mesmo mais de uma, desde que menos do que todas) de suas espécies não é formalmente suficiente para negar um determinado gênero, mas requer a negação de *todas* as suas espécies para garantir a negação de um determinado gênero.

Como demonstraremos a seguir, certas regras podem ser inferidas do exposto acima, no que diz respeito à lógica ética. A relação formal entre proposições éticas e neutras encontra-se na **teleologia** (um derivado da lógica causal). Enunciados normativos referem-se a *meios e fins* ; eles nos dizem se algo é *necessário para, prejudicial a, ou nem necessário nem prejudicial a, algum padrão de valor* aceito . Essa norma pode ter sua origem na revelação, em deliberações racionais ou em escolhas irracionais; pode ser mais ou menos explícita; e pode ser unitária ou múltipla (desde que seja internamente consistente, ou pelo menos que suas partes estejam claramente hierarquizadas).

No judaísmo, a norma é a Vontade de Deus, cujo conteúdo preciso conhecemos apenas parcialmente e de forma especulativa, na medida em que está implicitamente expresso na Torá por meio das leis e histórias (e, similarmente, *mutatis mutandis* , em certas outras religiões). Na Ética Natural, a norma é o bem-estar humano geral, que pode ser ampliado para incluir as preocupações ecológicas, e isso é em grande parte explícito e consistente, na medida em que é cognoscível por meio da biologia e ciências afins. Sistemas éticos mais subjetivos referem-se a emoções pessoais ou ao bem-estar de grupos específicos (por exemplo, uma raça) como seu padrão, e são em grande parte não verbalizados e frequentemente inconsistentes. Em qualquer caso, qualquer que seja o padrão de valor (que denominaremos **C**), as seguintes relações formais são estabelecidas pela ciência lógica, para qualquer ação dada (chamemos de **B**) realizada por alguém (**A**):

- **A condição "A deve fazer B"** (B é imprescindível para A) significa que, se A não fizer B, C não poderá ocorrer.
- **A expressão "A não pode fazer B"** (B é proibido para A) significa que, se A fizer B, C não poderá ocorrer.
- **A expressão "A não deve nem não deve fazer B"** (chame-se "licença", na falta de uma palavra melhor") significa que, independentemente de A fazer ou não fazer B, C ainda pode ocorrer.

Adicionalmente:

- **A pode fazer B** (B tem permissão para A), o que significa que B é imperativo ou autorizado para A.
- **A não pode fazer B** (B está isento de A), o que significa que B é proibido ou permitido a A.

Essas são, portanto, as interpretações aléticas da necessidade ética *categórica* , da impossibilidade, da contingência, da possibilidade e da desnecessidade, respectivamente. Nosso

leque de modalidades éticas pode ser ainda mais ampliado com referência às teleologias *condicionais* . Assim, por exemplo, A fazer B é *propício* a C, se causar C em certas circunstâncias; e A fazer B é *perigoso* para C, se inibir C (causar não-C) em certas circunstâncias. Agora, nosso objetivo aqui é encontrar **as relações entre espécies e gêneros de ação** . Sabendo que um determinado gênero (digamos **G**) é imperativo, proibido ou qualquer outra coisa, o que podemos inferir a respeito de suas espécies (digamos **S1** , **S2** , **S3** ,...); e vice-versa?

a. **Se um gênero G é imperativo** , *nenhuma* de suas espécies é logicamente implicada como imperativa, ou qualquer outra coisa, embora esteja implícito que *pelo menos uma* de suas espécies deva ser realizada, *caso contrário G não pode ocorrer e, portanto, C não pode ocorrer* . Observe bem que S1, S2, S3... são imperativas disjuntivamente, mas não individualmente ou distributivamente, e muito menos coletivamente, pela imperatividade de G; é apenas a disjunção da série de S que é afetada, cada S pode muito bem, em si mesmo, ser licenciada, imperativa ou mesmo proibida. Segue-se, por contraposição, que não basta saber que cada uma de suas espécies, S1, S2, S3, ..., são isentas, para inferir que um gênero G é isento, mas devemos estabelecer que as espécies não são disjuntivamente imperativas, como definido anteriormente; observe bem isso! Assim, **se alguma espécie, digamos S1, é isenta,** nenhuma inferência relativa aos seus gêneros, como G, é logicamente possível.

b. **Se um gênero G é proibido** , *todas (cada uma)* de suas espécies são logicamente proibidas, *pois se qualquer (uma ou mais) das espécies ocorresse, G ocorreria e, portanto, C não poderia ocorrer.* Aqui, a proibição de G é transmitida a S1, S2, S3, ..., distributiva e coletivamente; a ligação é muito mais forte do que no caso anterior, observe bem. Segue-se, por *absurdo* , que **se qualquer espécie, digamos S1, é permitida** , então todos os seus gêneros, como G, são permitidos (seja por imperativo ou por licença).

c. **Se alguma espécie, digamos S1, for imperativa** , então todos os seus gêneros, como G, são imperativos, *porque a ausência de G (que é implícita em S1) implicaria a ausência de S1, condição sob a qual C não pode ocorrer* . Observe que as outras espécies de G, S2, S3, ..., não precisam necessariamente ser imperativas; a imperatividade de G, aqui, é mais incidental à de S1, como uma inevitabilidade, devido ao fato de que você não pode gerar S1 sem G; somente se todas as suas espécies fossem igualmente imperativas, G seria imperativo *por si só* . Segue-se, por *absurdo* , que **se um gênero G é isento** , então todas as suas espécies, S1, S2, S3, ..., são isentas (sejam proibidas ou licenciadas).

d. **Se alguma espécie, digamos S1, for proibida** , nenhuma inferência é possível a respeito de seu gênero G, *porque, dado que S1 implica não-C e S1 implica G, só podemos concluir que G não implica C (já que, se G implicasse C, então S1 implicaria tanto não-C quanto C, donde S1 seria impossível, contrariamente à premissa de que é proibida, o que implica potencial).* G pode igualmente ser imperativo (não-G implica não-C, caso em que as espécies restantes S2, S3, ..., são pelo menos disjuntivamente imperativas), ou proibido (G implica não-C, caso em que a proibição de S1 é simplesmente uma consequência da de G), ou nem imperativo nem proibido ('G não implica C' apenas exclui a possibilidade de G ser imperativo para *não*- C, o que não nos interessa, já que é C que é nosso padrão de valor). Segue-se de tudo o que foi dito acima que, **se um gênero G for permitido** , nenhuma inferência é logicamente possível a respeito de suas espécies S1, S2, S3, ...; Cada uma delas poderia igualmente ser imperativa (caso em que G seria imperativo e, portanto, permitido), licenciada (implicando apenas que G é permitido) ou proibida (nada implícito para G).

Observe, por fim, que, sabendo que **um gênero G** é **licenciado** (ou seja, nem imperativo nem proibido), podemos inferir, para suas espécies, apenas que elas são isentas (ou seja, proibidas

ou licenciadas); e sabendo **que qualquer espécie, digamos S1,** é **licenciada** , podemos inferir, para seus gêneros, como G, apenas que eles são permitidos. Essas relações decorrem do exposto acima. Não precisamos aprofundar o assunto aqui, com referência a situações condicionais.

Deve-se notar, contudo, que os princípios acima, que descrevem *como a modalidade ética é transmitida ou retransmitida em hierarquias conceituais* , também podem ser expressos na forma de silogismos modais. Os modos válidos mais óbvios são (ver b, c, acima, que levam a conclusões categóricas):

G é um gênero de S1,
e A não deve fazer G;
portanto, A não deve fazer S1.

S1 é uma espécie de G,
e A pode fazer S1;
portanto, A pode fazer G.

G é um gênero de S1,
e A não pode fazer G;
portanto, A não pode fazer S1.

S1 é uma espécie de G,
e A deve fazer S1;
portanto, A deve fazer G.

No discurso cotidiano dos judeus religiosos, encontramos o termo mitzvá usado em um sentido amplo e vago, abrangendo qualquer boa ação ou restrição apropriada que possa render pontos positivos. Contudo, no contexto da doutrina que estabelece **613 mitzvot** para os judeus, ou da doutrina das **7 mitzvot** para os Bnei Noach (não judeus), o termo adquire sentidos mais restritos, que também não são exatamente os mesmos em cada sistema. Este fenômeno será explicado a seguir, pois é bastante interessante do ponto de vista da lógica e bastante específico da lei judaica (ou de estilo judaico).

A lógica formal lida com sentenças gramaticais significativas, cada uma simbolizando alguma aparência fenomênica, seja ela concreta ou abstrata, material ou mental, empírica ou hipotética, real ou ilusória. Vista dessa maneira abrangente, até mesmo o subjetivo é objetivo, e a lógica está sempre aberta a todos os candidatos à participação no corpo de conhecimento que busca construir gradualmente. Todo evento possui inúmeras facetas e níveis, que se interconectam de inúmeras maneiras. Cada um desses inúmeros fenômenos, cada fenômeno dentro ou adjacente a todos os outros, pode ser representado para fins conceituais por meio de proposições verbais; mas muitos objetos da experiência perceptiva ou da intuição jamais são verbalizados.

Nessa perspectiva flexível, seria absurdo e arbitrário tentar *enumerar dogmaticamente* "leis" de qualquer tipo e dizer "existem N leis da natureza em tal e tal campo" (por exemplo, as Três Leis da Termodinâmica) ou "existem M leis morais a serem seguidas em tal e tal situação" (por exemplo, os Sete Pecados Capitais). A enumeração teria que abarcar todas as proposições, *em um mesmo nível* , que sejam verdadeiras e das quais todas as outras relacionadas ao tema em questão possam ser inferidas; e reivindicaria uma certa finalidade.

Um programa logístico ultrarracionalista como esse, ainda encontrado entre lógicos modernos com inclinações cartesianas, não leva em conta a importância dos dados empíricos que ocorrem a cada instante na prática. Essa entrada gradual de dados certamente afetará não apenas a aplicação das leis, mas também seus fundamentos e conteúdos.

Em qualquer ciência ou área do conhecimento, pode-se identificar certos princípios mais amplos, independentemente de como foram obtidos, como dominantes em relação aos demais dados, de maneira semelhante à relação dedutiva entre axiomas e teoremas; porém, todo pensador sábio mantém em mente as fontes indutivas do todo e permanece pragmático em sua abordagem. Em suma: *contar rigidamente* "leis" seria um procedimento muito artificial, especialmente se insistíssemos em ***aderir a um número específico*** . Contudo, isso se encontra na lei judaica e, previsivelmente, afeta não apenas seu conteúdo, mas também sua forma.

Assim, diferentes rabinos concordam *que* existem 613 mitzvot para judeus, ou 7 mitzvot para não judeus, de acordo com as tradições talmúdicas, mas discordam um pouco sobre *quais* mandamentos devem ser incluídos ou excluídos da lista em questão! Contanto que cheguem ao total correto, mesmo que superficialmente, mantêm certa legitimidade; enquanto um sistema que se recusasse a reconhecer o número mágico, insistindo em um número irremediavelmente maior ou menor, seria eliminado desde o início. Um dado adicional é que existam **248 mitzvot positivas e 365 mitzvot negativas** [288]. Meu objetivo aqui não é criticar tal abordagem, mas enfatizar as especificidades lógicas que ela gera.

> Ainda assim, é interessante notar que o número 613 [*TaRYaG* , em hebraico,]baseia-se, até onde sei, apenas em uma breve menção em *Maccot* 23b, citando Rabi Simlai, e o Talmud não apresenta uma enumeração detalhada dessas Mitzvot. Uma explicação para o número que li em algum lugar é que ele consiste na soma de: 2, referente aos dois primeiros dos Dez Mandamentos, que os Filhos de Israel ouviram diretamente de Deus no Sinai; mais 611, que é a guematria da palavra TORaH (T=400, O=6, R=200, H=5), que foram recebidos por eles indiretamente por meio de Moisés. Se essa explicação foi construída *posteriormente* ou se era a razão original para o número, eu não sei.

Nesse contexto, não se pode considerar *qualquer* mitzvá (sentença ética) como uma Mitzvá (note o uso de M maiúsculo). Apenas certas mitzvot se qualificam para essa honra, e sua capacidade de fazê-lo é principalmente tradicional (por exemplo, elas estão na lista proposta pelo Rambam no *Sefer HaMitzvot* , ou na do *Sefer HaChinukh*). Não se pode afirmar estritamente que essas leis, conhecidas como *av* (pais) mitzvot, estejam todas no mesmo nível conceitual; nem que, em conjunto, permitam a inferência estritamente dedutiva de todas as outras leis, embora muitas sejam de fato inferíveis (nesse caso, são chamadas *de toledot)*. [descendentes]). Assim, a enumeração não tem base natural; é uma estrutura imposta.

Em certa medida, então, as Mitzvot são um conjunto heterogêneo; o que talvez reflita as complexidades do mundo ao qual se destinam a ser aplicadas. Enquanto do ponto de vista da lógica formal (e de fato para códigos de leis como o *Shulchan Aruch* , como mencionado abaixo), qualquer injunção individual, seja categórica ou condicional, imperativa ou de outra natureza, contaria como uma sentença ética (mitzvá), uma Mitzvá tradicional (*av* mitzvá) pode consistir em um conjunto de tais sentenças, em conjunto ou em disjunção, explícitas ou implícitas. Talvez a maioria das mitzvot esteja implícita nas Mitzvot; mas, honestamente, falando estritamente, não se pode afirmar que todas estejam: muitos detalhes são contribuídos pela tradição ou por decisões rabínicas posteriores, e muitos variam de comunidade para comunidade.

---

[288] Diz-se que corresponde aos 248 ossos do nosso corpo e aos 365 dias do ano, implicando a necessidade de dedicar todas as nossas faculdades ao serviço de Deus em todos os momentos. (Não sei se o nosso corpo realmente tem exatamente 248 ossos; quanto aos 365 dias, trata-se de um número redondo, corrigido nos anos bissextos.)

Para dar um exemplo aleatório. Em Êxodo 20:12, “honra teu pai e tua mãe”, dois itens distintos são listados (em vez de apenas “pais”), e ainda assim contam como uma única lei. Às vezes, a composição é mais complexa: por exemplo, Deuteronômio 25:3, “Dê-lhe quarenta chicotadas, não mais”, prescreve o ato de dar chicotadas, permite até 40 delas e proíbe mais de quarenta, tudo em uma mesma frase. Nem sempre é fácil prever e entender como e por que os rabinos dividiram algumas frases em duas ou mais mitzvot separadas, enquanto mantiveram outras, ou fundiram algumas, em uma única mitzvot.

> De forma mais ampla, observemos que, em alguns casos, frases que intuitivamente poderiam ser consideradas leis acabam sendo rejeitadas por decisão rabínica; enquanto que frases que à primeira vista poderiam parecer meras narrativas acabam sendo consideradas leis. Tudo isso precisa ser explicado caso a caso, com referência às discussões talmúdicas e pós-talmúdicas relevantes; não há uma justificativa abrangente. A tradição oral também amplia e delimita as leis, indicando até que ponto elas são aplicáveis e detalhando suas exceções.

Se agora voltarmos nossa atenção desses sistemas numéricos para o sistema jurídico desenvolvido do *Shulchan Aruch* , veremos que este se preocupa em listar todas as mitzvot (com m minúsculo), sem tentar contá-las, que são geralmente aceitas como Halachá, e até mesmo muitas tradições subculturais (*minhagim*). Enquanto o Código de 613 Mitzvot é, por definição, exclusivo, o *Shulchan Aruch* é antes uma tentativa de exaustividade (e de um certo grau de ordem, pelo menos para as leis atualmente relevantes). É claro que não se pode esperar derivar mecanicamente as milhares de nuances da casuística do *Shulchan Aruch* a partir das 613 Mitzvot. Em vez disso, as 613 podem ser consideradas como cabeçalhos de capítulos, que representam certas coleções de mitzvot de importância e consenso variáveis.

Além disso, como Aaron Lichtenstein demonstrou com maestria em sua obra *"As Sete Leis de Noé"* , o termo "Mitzvá" não possui exatamente a mesma denotação ou conotações no código legal de 613 Mitzvot e no de 7 Mitzvot. Existem paralelos e relações genéticas entre esses sistemas, mas também algumas diferenças radicais e nuances. Mais uma vez, portanto, o termo "mitzvá" apresenta um significado variável (mesmo após a elucidação de cerca de 66 equivalências entre os dois sistemas, proposta por Lichtenstein, como ele próprio argumenta).

O conceito de 'títulos de capítulo', em vez de 'princípios fundamentais dos quais todos os outros são inferidos', também se torna evidente nesta obra: na lista das leis de Noé, os títulos tendem a descrever um *padrão de comportamento negativo extremo* (por exemplo, comer um membro de um animal vivo), sem aparentemente se limitar a ele, ou seja, sem excluir outros comportamentos proibidos e até mesmo padrões de comportamento positivo prescritos (no caso em questão, contra outras formas de crueldade contra os animais e a favor da bondade para com eles).

Pela discussão anterior, podemos ver que a contagem das mitzvot não é uma tarefa simples.

4. Moralidade imposta *versus* moralidade pessoal.

De acordo com o judaísmo, uma pessoa tem maior mérito por praticar uma boa ação se tiver recebido uma ordem divina para fazê-la, do que se simplesmente a fizer por vontade própria.

De fato, em alguns casos (por exemplo, agitar o *lulav* fora da festa de Sucot), praticar a ação sem ter recebido uma ordem é inútil e não confere nenhum mérito; em outros casos (como na presunção de que um não-judeu guarda o Shabat), é até mesmo contraproducente e passível de punição.

Nessa perspectiva, a ética não é "universal" no sentido de ser uniforme para todos, mas pode variar de grupo para grupo ou mesmo entre indivíduos. Assim, os judeus podem ter um conjunto de regras, os não judeus outro; israelitas, levitas e cohens podem estar sujeitos a regras diferentes, assim como classes de indivíduos relativamente voluntárias, como os nazireus, juízes (dentro de um Beit Din, ou tribunal religioso) ou reis; homens, mulheres e crianças não precisam ter as mesmas obrigações, restrições e liberdades; profetas ou reis podem receber ordens muito pessoais; e assim por diante. Não apenas as regras podem variar de população para população, mas também as recompensas e punições podem variar de acordo com a população.

Não vejo dificuldade lógica nesse ponto de vista, visto que nunca concordei com a ideia kantiana de que a moral é necessariamente recíproca e universal. A deontologia, a lógica geral das formas éticas, não pode ser presumida como consistindo simplificadamente de enunciados exclusivamente categóricos sobre o modo ético, mas deve considerar um entrelaçamento complexo de enunciados condicionais. Assim como o aspecto não ético da natureza exibe diversidade e condicionalidade, bem como alguma uniformidade e categoricalidade, o aspecto ético da natureza (na medida em que existe), e com muito mais razão a ética dada por Deus, também pode exibir essas várias modalidades.

Além disso, tanto na ética natural quanto na religiosa, o condicionamento pode ser de qualquer categoria e tipo de modalidade: pode ser extensional (esquematicamente: "no caso desta classe de pessoas, assim; em todos os outros casos, de outra forma"), natural/temporal (por exemplo, "quando um *nazireu* come uma certa quantidade de uvas, então ele está sujeito a certas penalidades") ou mesmo epistêmico (isto é, "se uma pessoa tinha conhecimento de tal coisa, ela é responsável por tal coisa; alternativamente, não"). A busca por absolutos (por uma ética que possa ser comprovada com certeza) não deve ser confundida com a busca por categorias.

Naturalmente, quando não há uma causa verdadeiramente convincente para a discriminação, somos logicamente obrigados a recorrer à ideia de reciprocidade e universalidade (conhecida pelos filósofos como o Princípio da Uniformidade dos Indistinguíveis). Tal positivismo ou minimalismo é frequentemente justificado e inevitável, pelo menos dentro de uma estrutura de conhecimento natural; e, de fato, é aplicado no contexto religioso, onde o texto de referência não especifica quaisquer distinções a serem feitas. Pois, nesses casos, a diferenciação legal entre pessoas e a falta de equidade (igualdade perante a lei) seriam arbitrárias e injustificáveis.

Mas, no que diz respeito à ética religiosa, nossa posição é a de que, se Deus, o Criador de todos os fatos, incluindo os fatos éticos, escolhe subdividir responsabilidades e estruturar recompensas e punições de maneiras desiguais, e nos comunica Sua vontade a esse respeito, isso é prerrogativa Dele, e somos obrigados a obedecer. A razão para essa posição não é necessariamente a existência de uma causa para a discriminação invisível para nós, embora visível para Deus (embora, em alguns casos, isso possa ser verdade), mas sim o fato de que Deus é livre para atribuir funções e remunerações diferentes aos Seus diversos servos, por mais indistinguíveis que sejam em suas características naturais ou espirituais. Ele é o Chefe.

> Contudo, tal ponto de vista é difícil de aceitar, em outro nível, para alguém na sociedade ocidental democrática moderna, em um momento histórico e em lugares onde a experiência do monarca totalitário

> oriental ou medieval felizmente praticamente desapareceu. Nossa sociedade é muito permissiva e liberal (e, no entanto, graças a Deus, não é totalmente e extremamente amoral ou imoral, sendo inclusive, em muitos aspectos, mais moral do que nunca). Essa postura é produto de um desenvolvimento que se tornou perceptível ainda durante minha vida, mas que tem suas raízes no Iluminismo (incluindo, em certa medida, Immanuel Kant, mas também muitos outros) e em eventos filosóficos e políticos subsequentes.
>
> É difícil para nós aceitarmos, como paradigma da moralidade, o padrão de comportamento de um escravo amedrontado, cumprindo suas tarefas designadas sem nenhum interesse próprio, simplesmente porque o senhor ordenou de forma ameaçadora, pensando apenas o necessário para cumprir a ordem, e assim por diante. Queremos entender mais as coisas, esperamos mais justiça. A submissão altruísta e a obediência pura nos parecem construções teóricas remotas, invenções de moralistas austeros e insensíveis; já não nos parecem tão belas e ideais. Tais atitudes devem ser levadas em consideração.

O que quero discutir aqui é se uma conduta imposta externamente, certamente ordenada por Deus, mas realizada como um dever, é moralmente superior, como o judaísmo normativo parece sugerir, ou se uma pessoa é mais moralmente crível quando age a partir de uma profunda intuição interna do certo e do errado, espontaneamente, sem ser forçada, por genuíno amor ao mundo, aos seus semelhantes e a Deus. Em outras palavras, a questão é: quem é a pessoa mais bondosa, aquela que lhe dá caridade ou que não o mata simplesmente porque recebeu essa ordem, ou aquela que lhe dá caridade ou que não o mata porque realmente o ama?

Ligada a essa questão está a psicologia do estudo e da prática religiosa, que sugere que a resposta à nossa pergunta varia de caso para caso. Pois certamente existe uma diferença, na maioria dos casos, entre as motivações que a religião idealmente exige de seus adeptos em teoria e aquelas que de fato os movem na prática. E embora a religião veja essa lacuna, esperançosamente, como uma fase passageira, que é precisamente o trabalho do estudo e da prática preencher, devemos nos deter nela com mais atenção. Devemos perguntar: o que *de fato* leva a maioria das pessoas religiosas a agir como age, ou seja, em aparente consonância com os preceitos da religião?

E a resposta não pode ser que essas pessoas já possuam, desde o início, os mesmos juízos de valor da religião. Pode ser que sim, caso tenham sido culturalmente preparadas desde a juventude para esse fim, embora isso não prove que, sob outras influências, não teriam adquirido outros valores e convicções. Mas, em todo caso, os recém-chegados à religião, sejam judeus em *teshuvá* (retorno) ou *gerim* (convertidos), embora possam ter adquirido, por experiência de vida pessoal, alguns valores e convicções em comum com os propostos pela religião — o suficiente para atraí-los a ela —, afirmo que são sistematicamente *aculturados* e levados a adquirir desejos e crenças que antes lhes faltavam.

Assim, embora os motivos iniciais que atraem um recém-chegado possam ter sido o desejo de escapar de experiências dolorosas, como a solidão e a confusão, ou, de forma mais positiva, o desejo de obter vantagem em um mundo competitivo, recebendo o favor do Governante do mundo, ou talvez até mesmo simplesmente obtendo ajuda material da comunidade judaica, a religião induz novos desejos adicionais no recém-chegado, como condição para pertencer ao grupo, que podem incluir vários desejos materiais, psicológicos, familiares, nacionais, políticos e espirituais. Por exemplo, o recém-chegado pode não ter interesse inicial no mundo vindouro ou no messias, mas a religião gradualmente o faz acreditar que esses são seus desejos mais fervorosos, e até mesmo que sempre foram.

Objetivamente falando, em qualquer momento do desenvolvimento espiritual de uma pessoa, alguns aspectos de sua doutrinação já foram internalizados, outros permanecem essencialmente em um nível artificial de fingimento ou imitação, enquanto outros ainda estão

sendo rejeitados. Enquanto no caso da encenação é possível distinguir entre o sujeito e sua resposta ou padrão de comportamento, no caso de uma doutrina internalizada, tal distinção objetiva é bastante difícil de fazer. A diferença entre traços e hábitos adquiridos, por um lado, pelo processo natural que chamamos de "experiência" e, por outro, pelo processo social que chamamos de "doutrinação", torna-se, em algum momento, acadêmica — exceto na medida em que o método de influência utilizado envolva violência ou mentiras conscientes, de modo que o sujeito seja forçado ou enganado, em vez de um participante voluntário.

Dúvidas semelhantes existem até mesmo em relação à pessoa motivada à virtude por forças não religiosas. Embora as boas ações (ou contenções), assim como os atos de caridade (ou não violência), possam ter semelhanças externas, suas raízes internas variam amplamente, desde motivações ocultas mesquinhas e repugnantes até belos e inspiradores exemplos de amor humano sincero e fraternidade. Seria injusto presumir apenas subtextos negativos e ingênuo supor apenas positivos.

Por essas razões, não me parece claro por que alguns rabinos insistem que boas ações (ou restrições) baseadas em motivações puramente seculares sejam automaticamente suspeitas. Acho difícil acreditar que a natureza humana seja intrinsecamente má e vil, na ausência de uma orientação divina explícita. Em vez disso, penso que os seres humanos possuem um mínimo inato de moralidade, expresso de várias maneiras e em diferentes graus de pessoa para pessoa, abaixo do qual é difícil cair. Muitas vezes, certamente, o "mínimo de moralidade" de um indivíduo, os limites que ele/ela não ultrapassará independentemente do estresse ou da tentação, tem raízes culturais (que podem, de fato, ser, em última análise, religiosas), mas está presente mesmo assim.

A conformidade, ainda que superficial, com a lei (sejam os 7 mandamentos para não judeus ou os 613 mandamentos para judeus) ainda é respeitável, embora uma concordância mais profunda com o espírito da lei seja sempre mais admirável. Os rabinos argumentam que, quando uma lei existe (ou melhor, é conhecida ou considerada existente), o "impulso maligno" para resistir a ela é maior e, portanto, a obediência à lei é ainda mais louvável; enquanto que ações (ou inações) realizadas sem tal resistência são quase sem valor. Isso pode explicar por que se deve fazer o bem em obediência a uma lei (aplicável a si) do que por motivos pessoais, ou por que uma pessoa a quem a lei era aplicável é mais digna de crédito do que uma pessoa a quem não era, embora ambas a obedeçam. Mas, na minha opinião, tal argumento tem apenas força comparativa, não podendo ser levado ao extremo.

Em resumo, embora possamos formular uma tipologia das motivações mais e menos desejáveis, as diferenças entre elas são, na prática, muitas vezes imprecisas e irrelevantes, sendo difícil avaliar, sem preconceitos, a posição de cada pessoa.

Uma pessoa que domina a arte do autoconhecimento pode, até certo ponto, ter uma boa noção de suas próprias motivações; mas compreender os outros é muito mais difícil e, em grande parte, um exercício de adivinhação. Pois nosso julgamento é fortemente influenciado pelo nosso nível de tolerância e amor, por nós mesmos e pelos outros. Pessoas que se julgam habitualmente com muita severidade tendem a julgar os outros com a mesma ou até com mais severidade; aquelas que são excessivamente complacentes consigo mesmas podem ser igualmente complacentes com os outros (para se justificarem) ou, ainda assim, críticas em relação aos outros (usando dois pesos e duas medidas).

A verdadeira conclusão é que os seres humanos não são como objetos materiais, definitivamente isto ou definitivamente aquilo; seus traços de caráter são indefinidos – um "foi um tanto", um "parecer que se tornará", um "tender a ser", em vez de um ser. Nem sempre é claro

exatamente o que eles são – não apenas para nós, observadores subjetivos ou objetivos, mas na realidade, de fato.

Ainda sobre o tema do julgamento severo, gostaria de comentar sobre um modo de pensar indecente que algumas pessoas religiosas adotam. Refiro-me à suspeita tácita em relação a toda vítima, senão a todo sofredor. Elas pensam: "Se Deus é justo, então toda vítima/sofredor deve ter cometido algum crime/pecado no passado, pelo qual está sendo punido dessa forma" [289]. Nessa visão, não existem vítimas/sofredores *inocentes* , e toda piedade é mal direcionada, toda compaixão gratuita; o infortúnio se torna *prova de* culpa oculta!

Não parece crível que Deus use a transgressão de um criminoso como instrumento para punir a vítima: isso implicaria que, mesmo condenando tal crime, Ele seria, de certa forma, instigador ou cúmplice, e o criminoso estaria a serviço da justiça! Não: o crime deve ser visto como uma iniciativa pessoal, totalmente desaprovada por Deus. Deus pode, *a posteriori,* equilibrar um pouco as contas da vítima, mas Ele não precisava do crime para isso. Poderíamos considerar, de forma mais plausível, as desgraças naturais como obras de Deus para fins de justiça; mas mesmo isso, creio eu, é simplista. Assim como Deus *permite que* crimes aconteçam, Ele também *permite (ou até com mais frequência)* que desgraças naturais ocorram.

O sofrimento sugere *uma distância* tomada por Deus, permitindo que o drama humano se desenrole dentro de certos parâmetros, geralmente sem interferência. (Por que tal negligência e como reconciliá-la com a justiça, eu não sei.) Existem *algumas* conexões causais evidentes entre o sofrimento e transgressões anteriores, mas muitas vezes (como, por exemplo, no caso do *Holocausto*) faltam explicações plausíveis. O acerto de contas deve ser uma questão posterior, após a vida (se é que ocorrerá). Essa parece ser a única perspectiva empírica e razoável.

289 Há indícios dessa visão no Talmude. Na filosofia hindu/budista, o argumento se refere ao "carma" e presume que a vítima tenha cometido um crime *semelhante* em uma vida passada, se não na presente. Mas isso pressupõe uma regressão infinita; o crime deve ter começado em algum lugar, em algum momento.

14. ASPECTOS LÓGICOS DA *EMUNAH* .

Aqui, concluindo, examinaremos algumas das dificuldades lógicas e paradoxos inerentes ao conceito de fé religiosa.

1. Sobre as provas naturais da religião.

Ao discutirmos a lógica em documentos religiosos como a Bíblia ou o Talmude, não tivemos oportunidade de considerar o que os filósofos chamam de "provas da existência de Deus". A razão é simples: a busca por tais provas não é um fenômeno religioso, pelo menos não originalmente, mas sim uma preocupação da filosofia secular (especificamente, do ramo chamado teologia). As provas da existência de Deus na Torá estão implícitas nas epifanias e nos atos divinos que ela relata, como Sua aparição a Moisés na sarça ardente ou a divisão do Mar Vermelho. Quando os profetas argumentam em nome de Deus, eles não usam filosofia abstrata, mas se referem a eventos bíblicos que são tomados como certos. Da mesma forma, o Talmude parte do documento bíblico sem questionar criticamente sua origem ou conteúdo. Contudo, hoje em dia, as discussões teológicas inevitavelmente se detêm em provas naturais da religião. A mentalidade moderna exige isso.

É preciso dizer desde já que não existem provas irrefutáveis das crenças do judaísmo; tampouco existem refutações. Todo argumento conhecido, de uma forma ou de outra, tem uma refutação. A menos que estejamos pessoal e constantemente na Presença de Deus, somos obrigados a confiar na *fé* ; e, na ausência dessa experiência, nossa razão também não pode negar com certeza seu Objeto. As principais características que atribuímos a Deus em nosso pensamento, nossa "definição" dele como Existente, Unitário, Único, Onipresente, Onisciente, Onipotente, Criador e Senhor de tudo, Juiz perfeitamente justo e misericordioso, providencial e gracioso, e assim por diante, são todas projeções intelectuais e emocionais (construções baseadas em grande parte em dados da Torá, sem dúvida), que, em última análise, dependem de atos de fé.

Esses comentários se aplicam igualmente ao cristianismo, ao islamismo e a outras religiões monoteístas. Quanto a sistemas como o hinduísmo, o taoísmo ou o budismo, eles também contêm crenças não comprováveis e refutáveis, como a ideia de carma ou a noção de que a libertação é possível (por meios como a meditação ou outros). Em todas as religiões, existem certos pontos de partida, que podem ser aceitos ou rejeitados; a lógica só é utilizada a partir desses pontos de partida.

Consideremos, em primeiro lugar, o argumento mais natural em favor da crença em Deus. Olhando ao redor, para o mundo, é inevitável maravilhar-se com o milagre da ***existência*** , com o fato de que *algo* existe e, além disso, com o grau de ***variedade, ordem e complexidade*** do que

existe, sem mencionar a maravilha de ***nossa consciência de tudo isso*** . Esse milagre geral, que passa despercebido diariamente, é certamente mais impressionante do que qualquer milagre particular, como a abertura do Mar Vermelho. De onde veio tudo isso? Não poderia ter estado lá desde sempre! Quem fez isso acontecer? É muito fantasioso ter acontecido "por acaso" e " *ex nihilo* " (mesmo supondo que os conceitos de acaso e nada tenham algum significado)! Pensando assim, pode-se facilmente inferir: sim! Deve haver um Deus, poderoso e consciente em um grau muito elevado, que criou tudo isso, o milagre da Natureza.[290]

Por mais convincente que esse argumento possa parecer [291], ele é facilmente refutado. Pois podemos argumentar, da mesma forma, que se este universo que experimentamos é algo maravilhoso, *quanto mais* maravilhosa seria uma Entidade capaz de criá-lo! Nosso argumento inicial postulou Deus como uma explicação para o fenômeno surpreendente diante de nós; mas, refletindo sobre o assunto, devemos admitir que, com isso, nos deparamos com um problema ainda mais complexo para resolver [292]. Poderíamos, portanto, argumentar: **se o mundo precisa de explicação, quanto mais Deus precisa; e se Deus não precisa de explicação, quanto menos o mundo precisa** . Em resumo, nossa intervenção foi apenas brevemente satisfatória; o problema inicial permanece essencialmente sem solução; se conseguimos algo, foi complicar ainda mais as coisas.

Assim, quer nos refiramos à existência do mundo como um todo (apresentando um argumento cosmológico) quer à variedade, ordem e complexidade das suas partes (um argumento teleológico), o impacto lógico de tais argumentos ontológicos é idêntico: nulo. Podemos, através desse raciocínio, fazer a interessante descoberta de que a matéria pode ter sido criada *ex nihilo* por um Ser espiritual, mas isso não nos fornece uma explicação *definitiva* das coisas. A existência e o poder do Criador permanecem um mistério formidável [293]. Em todo o caso, note-se bem que

---

290 Esse tipo de busca intelectual pela Causa Primeira é encontrado na filosofia grega. Uma versão talmúdica é a história do Midrash *Gênesis Rabbah* (cap. 38), segundo a qual o patriarca Abraão chegou ao conhecimento de Deus raciocinando de trás para frente, de cada coisa à sua causa. O argumento tem sido frequentemente entendido, na filosofia, como baseado na ideia de que tudo tem uma causa, portanto o universo também deve ter uma; mas tal ideia só é consistente se aceitarmos a de séries infinitas, o que é bastante difícil de aceitar e que, em qualquer caso, se aceito, excluiria a aceitação de uma causa primeira. A versão mais comum hoje em dia apela à necessidade de explicar o *fato improvável* e *a riqueza* da existência; refere-se tanto à complexidade quanto à causalidade.

291 E posso testemunhar que houve momentos na minha vida em que esse foi o único argumento convincente que me restou apresentar!

292 Quanto à crença, presente no hinduísmo e no cristianismo, de que Deus se manifestou em forma humana (encarnação), ela não apresenta apenas um problema técnico mais complexo; trata-se, antes, de um conceito inconcebível: como pode um recipiente conter a si mesmo? Se isso for possível, tal manifestação teria que ser postulada como uma ilusão projetada, uma espécie de holograma, na melhor das hipóteses; não pode ser proposta como um corpo material "real" como o dos seres humanos.

293 Note-se que o argumento é frequentemente mal interpretado como uma tentativa de explicar a matéria. Mas, essencialmente, não é esse o caso; pois a mente (constituída pela essência de nossas experiências internas e pela alma que parecemos possuir) é um enigma tão fascinante, senão mais. O problema é mais amplo: *a existência* . Nessa perspectiva, podemos dizer que o judaísmo, que concebe um Deus espiritual eterno, que precede e transcende toda a matéria, e Aristóteles, que concebe um universo eterno, incluindo Deus e a matéria, concordam basicamente com relação à eternidade da existência em si (para o primeiro, apenas com relação à existência de Deus; para o segundo, de forma mais ampla). Isso é irônico, considerando como alguns comentaristas apresentam essas doutrinas como estando em conflito radical; elas discordam, sim, mas apenas em relação à questão da longevidade da matéria. Uma contra-tese verdadeiramente radical é a afirmação de que a existência surgiu repentinamente e espontaneamente da não existência; algumas pessoas aparentemente acreditam nisso. Mas é preciso observar como a última tese é "imaginável": visualizamos o evento como um desenho

tal neutralização do argumento não prova nada contra a ideia de Deus; significa apenas que o curso de raciocínio proposto não é logicamente conclusivo.

Uma abordagem filosófica alternativa para a questão é epistemológica, em vez de ontológica. Podemos perguntar: o que, em princípio, *constituiria* prova definitiva a favor ou contra cada um dos preceitos da religião? O que seria necessário para nos convencer firmemente? Por exemplo, no que diz respeito à existência de Deus, poderíamos supor que alguma manifestação da Divindade, como uma grande luz ou um evento muito incomum, convenceria firmemente qualquer empirista.

Contudo, é concebível que, mesmo nessas condições, uma vez que a surpresa passe e se tenha a oportunidade de refletir, alguém possa até duvidar da própria visão! Normalmente, não duvidamos de nenhuma experiência a menos que tenhamos motivos para isso, devido a alguma experiência conflitante; no entanto, o intelecto é sempre capaz de ceticismo e pode encontrar alguma justificativa para tal, mesmo nas condições descritas [294]. Podemos considerar esse cenário aceitável perante a Torá, visto que sabemos, por meio dela, que mesmo após testemunharem eventos extraordinários como o Êxodo do Egito ou a Entrega da Torá no Sinai, houve indivíduos que, evidentemente, como demonstram seus atos, tiveram dúvidas quanto à realidade ou ao significado desses eventos.

Com relação às características de Deus que mencionamos, além da Existência, podem ser feitos os seguintes comentários. A maioria desses conceitos engloba alguma perplexidade lógica. Como pode Deus ter tantos atributos e poderes e, ainda assim, ser um? Alguns, como Maimônides, tentam contornar a questão, dizendo que Sua unicidade é algo diferente da unidade de qualquer coisa no mundo natural, é única; ou afirmando (contrariamente à prática da Torá) que só podemos descrever Deus por meio de proposições negativas, dizendo o que Ele não é (não plural, não finito, etc.). Mas esses são artifícios que não resolvem de fato os paradoxos. Deus como transcendente e imanente, o criador incriado e motor imóvel de tudo, onisciente com uma perspectiva interna e externa, onipotente com controle insuperável dos eventos – todos esses conceitos são *extrapolações extremas dos poderes e eventos naturais* , dos quais não temos experiência nem capacidade.

Como pode um ser humano, que não possui conhecimento algum, *saber* que Deus tudo sabe? Como pode um ser humano, em cuja experiência todos os poderes são finitos, *conhecer* um agente de vontade capaz de fazer tudo o que deseja? Na melhor das hipóteses, trata-se de uma imaginação de Walt Disney, sem atenção aos detalhes. As definições de tais conceitos ilimitados são inevitavelmente *meros malabarismos com palavras* , não se referindo a nada que realmente conheçamos. De fato, os conceitos estão *repletos de problemas lógicos* . Pode um ser onisciente concebivelmente saber que é onisciente? Ele só pode presumir isso, pois pode haver algo além de sua compreensão do qual ele não tem consciência [295]. A onipotência inclui a capacidade de autocriação ex nihilo? A ideia é inconcebível. Como podemos conceber Deus como onipresente,

---

animado na TV, a tela está inicialmente vazia, então "puf!" um universo aparece do nada; no entanto, existe uma tela para começar, e pode haver eventos invisíveis por trás dela.

[294] As hipóteses que circularam nos últimos anos para explicar a experiência no Sinai incluem, por exemplo, referências a substâncias psicotrópicas, dispositivos tecnológicos ou visitas de extraterrestres.

[295] É claro que, *por definição* (dedutivamente), um ser onisciente de fato conhece sua onisciência. Mas o problema reside no nível indutivo, no desenvolvimento gradual. Mais precisa ser dito sobre este e outros assuntos semelhantes.

o ser e sustentador de todos os seres materiais, mentais e espirituais, o receptáculo de todo o universo, e ainda assim não cair no panteísmo, como fez Spinoza?

E assim por diante — meu objetivo aqui não é esgotar as questões, nem causar perda de fé, mas simplesmente salientar que qualquer tentativa de racionalizar nossas ideias convencionais sobre Deus é uma demonstração de ingenuidade. Melhor é reconhecer humildemente as dificuldades envolvidas e nossa dependência da fé.

Para concluir este tópico, devemos dizer que a razão pode ordenar e tornar coerentes nossos pensamentos a respeito de Deus e de outras crenças religiosas, mas jamais poderá comprová-los definitivamente. É inútil buscar provas concretas. Não há como escapar da necessidade da *emunah* , a fé. A fé é essencial para a liberdade de vontade e a responsabilidade moral: se o ato moral é praticado sob a compulsão, por assim dizer, da mera lógica, o ser humano perde seu status especial de decisor. Dizer isso não é fornecer uma espécie de prova transcendental da religião, mas apenas uma perspectiva explicativa, proposta a partir do interior da religião, após sua aceitação. Os indecisos não são compelidos logicamente por ela, mas ainda assim são livres para escolher por si mesmos se **creem ou não** .

Além disso, é importante notar que a comprovação da existência de Deus não implica, de forma alguma, a comprovação do restante da religião. Dado que Deus existe, permanece a questão de *qual documento religioso, se houver algum,* deve ser considerado como a mensagem de Deus para nós. Seria a Torá, os Evangelhos, o Alcorão ou o Bhagavad Gita? Um ato de fé adicional também é necessário aqui! Além disso, mesmo considerando a Torá Escrita como um todo (em nosso caso) [296], uma *infinidade* de atos de fé adicionais são necessários para crer na Lei Oral (o Talmud e os desenvolvimentos rabínicos subsequentes). *Cada* lei, atitude e história na Bíblia e na literatura religiosa subsequente é um complexo de crenças separadas, exigindo um novo ato de fé. Lavar as mãos pela manhã, a *nidah (ritual de purificação)* ao ir ao *mikveh* , assim como a crença em entidades invisíveis (como anjos), atos (como o julgamento divino) e domínios (como o Mundo Vindouro) são conjuntos de atos de fé.

a exigência de provas da existência de Deus torna-se apenas o início de um processo infinito. Se aguardássemos as respostas, rejeitando a fé, jamais encontraríamos tempo para nos envolvermos com a religião...

2. Teodiceia e a Aposta do Crente.

Em todo caso, na prática (e devemos insistir nesse ponto), as pessoas não se tornam religiosas por argumentos racionalistas, mas por motivos mais viscerais. A boa filosofia procura evitar o racionalismo extremo e, embora tenda a desaprovar o anarquismo confuso, abre-se a considerável especulação e intuição. Mas a religião permite maior liberdade ao irracionalismo

[296] O que não é tarefa fácil, considerando a falta de sistematização (por que a declaração histórica de Deus à humanidade seria tão desordenada, tão "despreparada"?); e as muitas imprecisões e inconsistências aparentes (aquelas observadas pelos rabinos e aquelas por eles ignoradas); sem mencionar o espaço desproporcionalmente grande dado a assuntos aparentemente menores, enquanto questões importantes são tratadas superficialmente ou totalmente ignoradas. Mas uma crítica à Torá não cabe aqui: o presente trabalho a toma, tanto quanto possível, como ponto de partida.

que existe em nós, aos nossos anseios instintivos mais profundos e às nossas respostas emocionais. Essa é, creio eu, a sua dimensão humana; ela nos torna mais do que máquinas.

> Sem dúvida, os extremos da religião, o 'fundamentalismo', ou mais precisamente o 'integrismo' [297], são em grande medida produtos de um racionalismo excessivo (num sentido pejorativo do termo - é o racionalismo dos simplórios), o que explica a severidade que historicamente implicaram (as suas expressões, particularmente a violência, são, obviamente, irracionais).

O que torna as pessoas religiosas na prática são coisas banais como a esperança de felicidade na Terra (que gradualmente se transforma em esperança de vida após a morte), a esperança de melhores relacionamentos humanos, a esperança de compreensão, amor, harmonia, um(a) parceiro(a), filhos; também, a libertação dos medos, a proteção contra as dificuldades da vida e da morte, a libertação da culpa e da incerteza, a absolvição e a orientação. (Essas são generalizações, mas você entendeu o que eu quis dizer.) A religião faz promessas e ameaças, capturando vítimas fáceis e tecendo uma teia cada vez mais apertada ao redor delas, com manobras hábeis e a ajuda das próprias vítimas (essas palavras podem soar duras, desiludidas; mas essa é uma visão que contém alguma verdade). A religião entende de psicologia, sabe o que motiva as pessoas.

O ser humano possui sua própria intuição de justiça. Ela não é idêntica em todas as pessoas, nem tem a mesma intensidade, mas é a fonte de sua capacidade de compreender o conceito. Essa intuição pessoal de justiça pode ser influenciada, de uma forma ou de outra, por doutrinas religiosas ou outras — influências culturais podem causar uma reconstrução racionalista ou mesmo forçada do instinto em um indivíduo —, mas epistemologicamente ela as precede e as antecede. O conceito de justiça, portanto, é em todos os indivíduos o resultado de um compromisso entre a percepção pessoal e as pressões socioculturais, cujo poder sobre o indivíduo depende da combinação particular de desejos, medos e culpas que, em um dado momento, determinam sua suscetibilidade.

Aparentemente, tudo isso tem pouco a ver com Deus, e muito mais com psicologia e sociologia! Mas, na verdade, como a religião se apropria tão firmemente da ideia de Deus, tendemos a associar as duas coisas e, geralmente, pensamos que nos distanciar da primeira implica nos distanciar da segunda. A crença em Deus é teologicamente concebível sem a crença em uma religião; muitas pessoas tentaram optar por esse meio-termo. Mas, na prática, a ligação é bastante forte. A resistência à religião surge na medida em que, ou a partir do momento em que, as promessas ou ameaças que ela faz são consideradas empiricamente insustentáveis.

O que esperamos de Deus quando lhe pedimos justiça e misericórdia? *Justiça* : que nós e nossos entes queridos sejamos recompensados por nossas boas ações e que nossos inimigos sejam

---

297 *O termo "integrismo"* , de origem francesa, parece estar se tornando comum em inglês . É útil porque descreve o império total que a religião pode exercer sobre seus seguidores, arrastando-os para um comprometimento cada vez maior. Sua conotação, no entanto, é especialmente política; as táticas terroristas de vários fanáticos islâmicos ou a teocracia absoluta dos *aiatolás* (clérigos) iranianos, que testemunhamos diariamente nos noticiários, infelizmente vêm à mente. O termo ainda é preciso neste contexto, sugerindo totalitarismo, o desejo de alguns de que *todos* sigam seu caminho e de controlar *todos* os aspectos de suas vidas. "Fundamentalismo" indica, antes, o nível de *interpretação textual* ao qual os adeptos recorrem para fundamentar suas crenças; ou seja, uma abordagem ingênua e superficial da exegese textual. Por trás da intolerância, que também se encontra em certa medida no mundo judaico contemporâneo, está a severidade em relação a si mesmo aparentemente exigida pela religião (e outros puritanismos): é isso que nos leva a olhar para os outros com dureza.

punidos por suas más ações e privados de dádivas de graça. *Misericórdia* : que nós e nossos entes queridos recebamos dádivas de graça e sejamos perdoados por nossas más ações. Quando nossos corações se sentem generosos, compreendemos que Deus pode recompensar as boas ações de nossos inimigos e, ocasionalmente, perdoar suas más ações. Tudo isso é um instinto básico do ser humano. Com base nisso, podemos orar por nossa proteção, nosso sustento, nossa felicidade e assim por diante.

> É claro que os conceitos envolvidos nessas orações, sejam elas gerais ou específicas, são complexos. Eles possuem muitos aspectos, níveis e graus.
>
> O bem e o mal podem ser espirituais, mentais, físicos, emocionais, políticos, sociais, econômicos, ambientais ou até mesmo estéticos; e podem sê-lo em vários graus, direta ou indiretamente, e categoricamente ou condicionalmente. Pode-se causar o bem ou o mal aos desígnios de Deus, a si mesmo, a outras pessoas (individualmente, em grupos ou como espécie), ou mesmo a animais ou vegetação (individualmente, em grupos ou como espécie) [298]. Além disso, podem existir harmonias e conflitos entre todos esses domínios – eles se influenciam mutuamente, natural e logicamente, de várias maneiras, e hierarquias precisam ser estabelecidas ou identificadas. Ademais, nossas percepções entram em jogo: o status objetivo de um valor ou desvalor muitas vezes é discutível ou irrelevante, e nossas intuições subjetivas a respeito deles podem ter maior impacto.
>
> Da mesma forma, amigos e inimigos podem ser reais ou imaginários. Essas noções referem-se basicamente ao benefício ou ao dano que outras pessoas nos causam (nas diversas maneiras já mencionadas). Mas motivos e emoções estão envolvidos nessas avaliações: questões de amor, ódio ou indiferença, sinceridade ou insinceridade, de ambos os lados. Existem amigos ou inimigos de fato (em virtude do impacto objetivo) e aqueles de intenção (referindo-se a se eles nos afetam de uma forma ou de outra deliberadamente, incidentalmente ou por acidente).
>
> Partimos do pressuposto e esperamos que Deus, o Juiz e Árbitro, considere todos esses fatores e profira e faça cumprir uma decisão justa.

A invocação de Deus pressupõe a crença no bem e no mal. O Zen afirma que o bem e o mal estão interligados, e seus praticantes buscam enxergar o mundo de forma neutra, sem esse conceito dualista. É verdade que o *pensamento* do bem automaticamente evoca o *pensamento* do mal — ou, pelo menos, a ausência do bem — por meio de um *contraste e delineamento* . Logicamente, os conceitos podem ser fundamentados em relação a um padrão de valor, o que simplesmente transfere a responsabilidade para alguma norma arbitrária, a menos que valores universais possam ser identificados. Mas, na realidade, dentro dos seres humanos, esses conceitos, bem e mal, são muito difíceis de definir com precisão; são vagos, variáveis e, frequentemente, inconsistentes. É mais por instinto, ou, na melhor das hipóteses, por intuição de aparência, que concebemos a aplicação do bem ou do mal a algo. Essa é uma das maiores conquistas da nossa faculdade conceitual, essa capacidade de discernir o indizível, mas não menos valiosa do que a percepção sensorial. É a dignidade e a decência dos seres humanos.

---

[298] Com relação ao mundo mineral, a questão é discutível. Normalmente, consideramos os conceitos de bem ou mal aplicáveis a tais objetos apenas em relação a criaturas vivas, ou, em última instância, a Deus. Poderíamos, no entanto, dizer, de forma mais absoluta, que a destruição até mesmo de uma pedra é "ruim" para ela, ou que uma gema, uma obra de arte ou uma maravilha tecnológica possui um "valor" intrínseco como ápice do universo. Mas, dentro dessa noção, não haveria graus ou condições. O bem de uma coisa seria sua existência imutável; o mal para ela seria qualquer modificação em seu ser, ponto em que se tornaria *outra* coisa, que, por sua vez, teria apenas relações de valor binárias com os eventos. Quanto a Deus, a quem concebemos como indestrutível e até mesmo imutável (embora um Agente Livre de mudança), os conceitos de bem ou mal são inaplicáveis a Ele pessoalmente; No máximo, podemos dizer que tudo o que Ele quer é bom, e tudo o que Ele quer que nós (a quem Ele concedeu alguma medida de escolha) queiramos é bom, e não querer é ruim.

Em relação a Deus, o que os humanos buscam, e o que os leva a entrar e praticar a religião, é um conjunto de regras para o jogo da vida, que, se forem seguidas e certas coisas forem feitas (no sentido mais amplo), lhes trarão o bem que desejam; e, se não o fizerem, podem esperar consequências negativas. É *um acordo* no qual queremos acreditar e pelo qual estamos dispostos a pagar (quer admitamos ou não nosso mercantilismo). É uma exigência racionalista por um mundo compreensível no qual o bem e o mal têm seus devidos lugares. A religião surge e promete justamente isso, uma causalidade ordenada (isso se aplica às religiões teístas; no caso de religiões como o taoísmo e o budismo, a oferta é diferente, uma fuga, por meio da transcendência, da dicotomia bem-mal). Aceita-se a doutrina com esperança e *tenta-se perceber o mundo da maneira prescrita* para obter consolo.

A dificuldade pode surgir após um longo período de aprendizado, quando se descobre que as regras prometidas não se aplicam e que a sequência de bem e mal em nossas vidas, seja qual for para cada indivíduo, nem sempre segue o programa prometido [299]. Nesse ponto, a religião propõe domínios transcendentais — o céu e o inferno [300]. A percepção de eventos contrários às expectativas criadas pela religião, juntamente com a convicção de ter seguido as regras à risca, pode causar um colapso da fé e o abandono da religião, ou de partes dela. Mas um vazio permanece, se o mundo continuar a parecer irracional — uma necessidade de justiça não satisfeita.

A *aposta do crente* [301]é que Deus existe e que a religião escolhida por ele (ou mesmo uma religião criada por ele mesmo, ou uma variante de uma religião estabelecida) é a correta para si. É uma aposta porque a recusa em dar um salto de fé é, em si, um salto de fé em algo que também precisa ser avaliado.

- E se minha religião for **verdadeira** , e eu me abstiver de segui-la, serei prejudicado e/ou perderei coisas boas?
- E se minha religião for **falsa** , e eu a seguir mesmo assim, vou arruinar minha vida e/ou desperdiçá-la?
- E quanto a **outros** sistemas de crenças disponíveis no mercado – como se comparam em termos de credibilidade e eficácia?

Há um cálculo abrangente na decisão, que pode ser considerado a essência da *teodiceia* , mas, em última análise, *algum* ato de fé permanece inevitável, seja qual for a direção.

3. Fé e Justiça.

---

299 Nesse contexto, vale a pena citar George Santayana (falecido em 1952): "O fanatismo é descrito como redobrar os esforços quando se esquece o objetivo". É evidente que nem todos reavaliam suas lealdades ideológicas.

300 Aliás, diz-se que a ideia do inferno teve origem no Zoroastrismo, uma religião dualista do século VI a.C. que ainda tem adeptos. Veja Roberts, p. 169.

301 isso é chamado de *Aposta de Pascal* ; mas como eu pensei nisso de forma independente, e tenho certeza de que outros também pensaram, e um nome mais descritivo me pareceu apropriado, eu o renomeei.

Parece haver um conflito lógico entre os conceitos de fé e justiça. Já mostramos anteriormente, e creio que todo pensador sério admite prontamente, que a lei divina não pode ser comprovada pela experiência e pela razão, mas depende fundamentalmente e em grande medida da fé pura, ou seja, da *crença voluntária* . Sendo assim, como pode tal lei, que inerentemente em sua reivindicação de origem contém uma dúvida quanto à sua própria validade, ser justamente considerada vinculativa para pessoas que não têm fé nela, ou mesmo para pessoas que têm fé nela, a ponto de torná-las passíveis de punição por um tribunal humano ou por Deus caso não a obedeçam?

Só gradualmente me dei conta de que o conceito de lei divina, alcançado por meio de investigação filosófica aberta — uma ética baseada no respeito à tradição da Torá, aliada à atenção à experiência factual e ao uso das faculdades racionais — é muito diferente, em essência, do conceito de mitzvá manifesto na população religiosa e na cultura em geral. Para o judeu ortodoxo convicto, a lei impõe exigências absolutas e incontestáveis; não há compreensão ou tolerância para com aqueles que dela se desviam *por dúvida ,* sendo *a justiça* , no máximo, possível *por misericórdia* .

Por um lado: as autoridades rabínicas reconhecem que a observância religiosa depende fortemente da fé, como evidenciado pelas constantes exortações à *emunah (fé*) – e a fé implica logicamente a dúvida; e, por outro lado: é um princípio de justiça, dado em certa medida no próprio Talmud, que a dúvida em relação a uma lei isenta o indivíduo de julgamento sob essa lei. Contudo, a tensão radical entre essas duas posições parece ter passado despercebida.

Uma contradição semelhante pode ser evitada mais facilmente sob um sistema de jurisprudência "natural". Neste último caso, a maior parte da humanidade, ou (mais precisamente) a maior parte de uma sociedade ou grupo de pessoas em particular, sente repulsa ou medo em relação a certos padrões de comportamento, e o desejo ou a necessidade de exigir de seus membros certos outros padrões. Portanto, impõe sua vontade coletiva, promulgando leis e estabelecendo meios para sua aplicação. Faz isso sem ter que *provar* sua justiça abstrata – embora possa se explicar pragmaticamente, com referência ao bem comum, a fim de se aproximar de um consenso e promover a adesão voluntária.

Sob um sistema de jurisprudência "religiosa", porém, a base da lei é, antes, a suposta vontade de Deus, e uma reivindicação de justiça absoluta pareceria necessária. Pois, numa perspectiva racionalista, seria de se esperar que tudo o que o Criador escolhe considerar justo — e nos dá como Sua lei — devesse de fato ser justo; mesmo um conceito abstrato como a justiça não poderia logicamente ter existência ou realidade se não fosse dotada pelo Criador de todas as coisas. Mas, numa perspectiva mais humanista, justiça é tudo aquilo que os seres humanos, em geral, experimentam ou intuem como justo, afinal, são eles que sofrerão as consequências de quaisquer consequências que a lei possa acarretar.

Em todo caso, nosso senso de justiça e as visões propostas pelo Talmud como sendo de origem divina parecem concordar que *a dúvida atenua a lei* . Vários argumentos desse tipo são possíveis:

- Pode-se alegar inocência e afirmar que existe uma dúvida de que o acusado A de fato infringiu a lei L - ou uma dúvida de que o tribunal/juízes sabem ou podem saber que A de fato infringiu L;

- Pode-se alegar ignorância e afirmar dúvida de que o acusado A sabia que L era lei, ou que se aplicava à situação em questão - ou dúvida de que o tribunal/juízes sabem ou podem saber que A sabia que L era lei, ou que era aplicável;
- Pode-se alegar liberdade e afirmar ter dúvidas de que a lei L seja uma lei divina, ou ter dúvidas de que o tribunal/juízes saibam ou possam saber que L é lei;

Com relação à primeira categoria, a lei judaica se baseia no testemunho de testemunhas confiáveis, aliado a evidências circunstanciais, para eliminar qualquer dúvida razoável (embora, geralmente, não permaneça uma pequena sombra de dúvida?). Quanto à segunda categoria, a lei judaica exige que o criminoso seja avisado imediatamente antes do crime (mas, e se ele não acreditar neles?). Quanto à terceira categoria, a objeção mais radical, o tribunal sempre pode, na prática, proferir a sentença apesar dessas dúvidas, com base na jurisprudência natural (isto é, na necessidade e no poder social). O direito moderno, nos países ocidentais do século XX, segue linhas mais ou menos semelhantes (em linhas gerais, é claro).

Se qualquer e toda dúvida fosse levada a sério na prática, em nome de um ideal de justiça perfeita, haveria anarquia total, a antítese do Estado de Direito que torna a justiça possível. Contudo, nossa discussão aqui não se concentra na sabedoria realista e no que exatamente considerar (ou não considerar) como circunstâncias atenuantes, mas talvez em uma crítica lógica aos fanáticos mais radicais. Parece-me que há motivos suficientes para dúvida em qualquer doutrina ética/jurídica, a fim de excluir a justificativa de atitudes extremamente julgadoras e ódio cego, exceto, é claro, nos casos em que crimes obviamente hediondos tenham sido cometidos.

Embora dúvida e justiça estejam em certo atrito, alguma incerteza parece ser essencial para o funcionamento do livre-arbítrio humano, do qual depende o conceito de justiça; e, portanto, em certos aspectos, a justiça é fundamentalmente impossível sem a existência da dúvida. Essa unidade paradoxal na dualidade pode ser ilustrada nas observações a seguir.

Se, como alguns comentaristas parecem afirmar, o julgamento divino ocorre por meio da atuação de um Tribunal Celestial real, na presença do acusado e com a oportunidade de se defender, por que nunca nos lembramos disso? Na justiça terrena, um presidiário sabe por que está ali (ignorando situações kafkianas); mas, na justiça divina, os sofrimentos que experimentamos neste mundo (não sei o que acontecerá no próximo) raramente são compreendidos por nós, e mesmo que nos sintamos culpados por este ou aquele ato passado, e suponhamos que talvez nossos sofrimentos estejam relacionados a tais atos, nunca nos lembramos de um julgamento real no céu. Talvez, simplesmente, a incerteza seja inerente à punição; certamente não nos preocupamos com ela quando coisas boas nos acontecem.

Por que a recompensa/punição pela virtude/vício não é imediata? Pois, se cada momento é uma nova criação, como alguns comentaristas afirmam, pareceria que a pessoa em questão não é o mesmo indivíduo hoje (no momento do ato) e amanhã (no momento da retribuição), mas a cada instante uma nova criatura. De fato, muitas vezes pecamos com um desdém egoísta e leviano pelas consequências futuras, considerando essa pessoa futura como algo diferente de nós mesmos. Mas, evidentemente, o judaísmo não vê essa questão como um grande problema e explica a demora concedida aos pecadores como misericórdia divina, destinada a dar-lhes tempo para se arrependerem. E a demora da recompensa? Talvez para acumular mérito para coisas maiores e melhores!

Um pensamento que tive em Safed, no verão de 1991, durante um estudo da obra de Moshe Cordovero, *Tamar Devorah* , foi o seguinte: se Deus mantém o pecador vivo para lhe dar tempo de se arrepender, e se Deus conhece o futuro e, portanto, sabe de antemão quem se arrependerá e quem não se arrependerá, por que Ele mantém estes últimos vivos? A resposta que propus foi a seguinte: se Deus não mantivesse os pecadores impenitentes vivos, todos os que permanecessem vivos poderiam se considerar futuros penitentes e teriam menos pressa em se redimir. Da mesma forma, com relação à doutrina de que os pecadores são recompensados por Deus neste mundo para que Ele não lhes deva nada de bom no próximo, enquanto as pessoas boas são tratadas com dureza neste mundo para que Deus lhes dê apenas o bem no próximo – se esse princípio fosse aplicado de forma consistente e exclusiva, poderíamos inferir consequências da felicidade ou do sofrimento das pessoas.

Resumindo, *Deus precisa confundir as questões e obscurecer as coisas para manter as dúvidas e o mistério que tornam possível a liberdade de escolha e necessária a força de vontade* .

4. Crença Legislada.

O conceito judaico de crença legislada é difícil de compreender. Sei que objeções semelhantes foram levantadas por outros em relação às leis que ordenam o amor (como em "ame o Senhor seu Deus"); embora para mim seja bastante claro que, embora não se possa forçar a amar por vontade própria, talvez seja possível, com o tempo e por meio de comportamento sensível, aprender a fazê-lo. Em contraste, a crença é algo mais fundamental do ponto de vista epistemológico.

A crença e o conhecimento humanos surgem naturalmente através do impacto coletivo das aparências perceptivas e conceituais. Fenômenos concretos e abstratos se apresentam à nossa consciência e, com o tempo, tentamos classificá-los (compará-los e contrastá-los) e dar-lhes sentido (eliminar contradições, inter-relacionar dados e preencher lacunas). Em qualquer momento da vida, não se pode, honestamente, caracterizar *ab initio* qualquer aparência dada, vista isoladamente de seu contexto, como uma "realidade" (ou verdade) ou uma "ilusão" (ou falsidade). É somente dentro do *contexto total* de todos os fenômenos encontrados que se pode avaliar qualquer um desses fenômenos e considerá-lo como parte da realidade, como uma distorção dela ou como ainda problemático. E, claro, como o contexto está em *constante mudança* , essas avaliações variam com o tempo e podem ser revertidas.

A mente ingênua, a da pessoa que não refletiu sobre questões epistemológicas, simplesmente aceita os processos envolvidos como certos e acredita no que lhe vem à mente, influenciada pelo impacto natural das impressões, incluindo aquelas determinadas por forças emocionais e aquelas que emanam, intencionalmente ou não, da sociedade circundante ou de meios particulares dentro dela, em graus variados. Para essas pessoas (e todos nós, em maior ou menor grau, nos enquadramos nessa categoria), não há uma distinção clara entre crença e conhecimento. Ou, mais precisamente, para essas pessoas, o conhecimento é mais determinado pela crença do que a crença é, como deveria ser, pelo conhecimento.

Para uma pessoa com inclinação filosófica, o conhecimento é como uma planta frágil, algo que muda, cresce e precisa ser nutrido e cuidado com delicadeza. Nunca se trata de antecipar a realidade, a não ser de forma suave e cautelosa; pode-se fazer perguntas, sim, mas escuta-se as

respostas, deixando pacientemente a realidade falar por si mesma, revelar-se em seu próprio ritmo. Em nenhum momento se considera a forma como as coisas se apresentam como definitiva, nem se tenta forçar tais fenômenos a permanecerem rígidos ou a se moverem de certas maneiras em detrimento de outras.

Mas algumas pessoas, por dor, covardia ou preguiça, tentam impor a si mesmas (ou a outros, por meio de ditaduras políticas, culturais ou religiosas) certas crenças; e rotulam ilegitimamente isso de "conhecimento", roubando uma palavra que não se aplica.

A crença difere do conhecimento porque a primeira é, em certa medida, uma atitude, normalmente determinada pela força natural das apresentações, mas também capaz de ser "adotada" como um ato de vontade, caso em que a chamamos de "fé". O conhecimento, em contraste, é um conceito mais normativo, significando que o resultado proposto não surgiu por mera inércia natural, e certamente não por crença forçada (seja contra a razão e a experiência, ou em suas intersecções ou além de seus horizontes), mas foi, em certa medida, ponderado, desenvolvido com referência a padrões lógicos, validado tanto quanto possível no contexto dado. Assim, a crença pode ser vista como um conceito mais genérico, que inclui tudo: fé, crença determinada emocionalmente, crença imposta externamente, conhecimento comum/ingênuo e conhecimento científico. Os dois últimos diferem apenas no grau de reflexão que implicam.

Nessa perspectiva, a revelação direta refere-se a manifestações extraordinárias de fenômenos por Deus a certos seres humanos; e a profecia é o tipo de consciência associada a tais eventos especiais, sejam eles verbais ou incluam sons e imagens, quer ocorram aparentemente no domínio externo ou em forma de sonho. A revelação indireta é o relato ou boato sobre tais fenômenos. Enquanto a revelação direta naturalmente gera crença e, em princípio, é uma fonte de conhecimento plenamente legítima, a revelação indireta é mais problemática nesses aspectos e requer uma avaliação mais cuidadosa. Algumas pessoas acreditam facilmente em revelações indiretas (particularmente aquelas provenientes de certos mestres em quem confiam), enquanto outras precisam ser convencidas e outras ainda são céticas por princípio.

Ora, o judaísmo (e, similarmente, outras religiões) inclui não apenas um determinado "sistema de crenças", mas também uma série de crenças ordenadas. Por exemplo, Êxodo 20:2, "Eu sou o Senhor teu Deus", é interpretado pelos rabinos como uma mitzvá de crer (constantemente) na existência e nos vários atributos de Hashem (como soberania, misericórdia, justiça), e em Seus diversos poderes e realizações (como a criação, a providência, a libertação do Egito, o dom da Torá). Da mesma forma, o Shemá Israel, Deuteronômio 6:4, é uma mitzvá de crer na completa Unidade de Hashem (apesar da aparente pluralidade e variedade de Seus atributos e ações no mundo). Há também mandamentos negativos relacionados à crença, como Êxodo 20:3, a mitzvá de não crer em ídolos ou deuses que não sejam Hashem, e Números. 15:39, "e não andeis segundo o vosso coração e segundo os vossos olhos", o que é interpretado como uma Mitzvá para evitar pensamentos heréticos e fantasias imorais.

Isso é difícil de entender, do ponto de vista lógico. Normalmente, o que se concebe como algo que precisa ser feito é determinado pelo que se deseja alcançar (os propósitos, ou, de forma mais ampla, os valores) e pelas informações disponíveis sobre as relações causais relevantes (que indicam quais meios provavelmente levarão aos fins). Na construção de uma ética natural, proposições neutras (ou aléticas) precedem logicamente todas as proposições normativas; não pode haver proposições normativas *sobre* crenças factuais, *pois se algo já é comumente conhecido como verdadeiro, um imperativo para acreditar nisso seria logicamente redundante*

(exceto por um apelo geral à honestidade intelectual), e se não for evidentemente verdadeiro, então não há base informacional para um imperativo a respeito .

Talvez seja por isso que a Torá simplesmente diz "Eu sou o Senhor teu Deus" e "o Senhor é Um", anunciando fatos em vez de ordenar crenças. Quanto ao mandamento mencionado acima sobre ídolos, ele diz literalmente "não terás *outros* deuses além de Mim"; não se refere explicitamente à crença, mas parece alertar contra certos padrões de comportamento. Por fim, a passagem sobre o "coração" e os "olhos" é bastante vaga e pode muito bem se referir a ações *decorrentes de* linhas de pensamento heréticas ou imaginações imorais, em vez de primariamente a quaisquer processos cognitivos.

Em outras palavras, a visão de que tais declarações da Torá são mandamentos para crer ou desacreditar em algo não é inevitável, nem realmente sustentável do ponto de vista lógico. Em vez disso, devem ser vistas como mandamentos positivos ou negativos para certas linhas de ação (além das crenças), que logicamente decorrem da existência de certas crenças ou tolerâncias. Dessa forma, *a mente* mantém sua liberdade intelectual, que é a condição prévia para sua honestidade e sinceridade, e que é uma faceta de sua dignidade — e, no entanto, a pessoa não está de modo algum livre, *em suas ações,* das obrigações e proibições éticas impostas pela Torá, sendo essa submissão a Deus também uma faceta da dignidade humana. Liberalismo não é necessariamente libertinismo.

Poderíamos concluir aqui e dizer o seguinte: a intenção dos codificadores de tais leis da crença (como o Rambam) era claramente proteger as mentes mais frágeis dos ataques de filosofias enganosas e tentações irresistíveis. A dúvida é sempre um perigo e deveria ser rejeitada com veemência, sem correr o risco de qualquer deslize indevido. Mas, considerando nossos argumentos acima, o embasamento epistemológico e lógico desse tipo de codificação é incorreto e instável. Além disso, aliás, seu efeito psicológico nem sempre é o ideal. A abertura é correta e também saudável.

Contudo, após uma reflexão mais profunda, é possível chegar a uma conclusão mais equilibrada. A introspecção mostra que, no decorrer da vida religiosa, frequentemente surgem momentos de dúvida, quando tudo conspira para nos fazer duvidar da existência de Deus, de Sua misericórdia, de Sua justiça ou de qualquer outra coisa. As coisas podem estar tão ruins que nos perguntamos se Ele tem algum interesse em nos ajudar, se sabe julgar corretamente ou se está mesmo presente para fazê-lo; ou podemos vê-Lo como nosso algoz e desejar poder recorrer a Alguém superior ou mais benevolente em busca de ajuda; e assim por diante. Nessas circunstâncias, é realmente muito útil ter uma *lei* de crença (em Deus, na Unicidade de Deus, etc.) à qual nos apegarmos, para que, por meio do temor, mesmo que não por convicção ponderada *naquele momento* , permaneçamos no caminho certo.

Pode-se até dizer a si mesmo: não importa o quão ruins as coisas pareçam, sempre confiarei na minha própria bondade ou sanidade essencial, ou na lealdade da minha esposa, ou o que seja. Tais resoluções têm valor pragmático e nos permitem transcender as vicissitudes da experiência cotidiana. Epistemologicamente, elas se baseiam no fato de que existe uma hierarquia de verdades; algumas verdades são mais certas do que outras. Assim, por exemplo, na lógica, as leis da identidade, da não contradição e do terceiro excluído, e certos outros princípios, têm prioridade sobre todos os demais, de modo que, se as coisas parecerem ruins, não são essas leis que são postas em dúvida, mas todas as outras interpretações dos fenômenos perturbadores em questão.

Sob essa perspectiva, uma lei ética da crença torna-se perfeitamente concebível, como uma mensagem protetora do passado para o futuro. Deus pode saber que estou prestes a vivenciar uma experiência turbulenta (e todos vivenciamos, mais cedo ou mais tarde), e me adverte: "hoje, você sabe que Eu existo e que Sou Um, etc. – mas amanhã, você terá a ilusão momentânea de que essas verdades são injustificadas; portanto, aconselho que se apegue a elas, aconteça o que acontecer". Tais resoluções não são necessariamente contrárias à lógica e, de forma alguma, diminuem a inteligência da humanidade. Dessa forma, as mitzvot relacionadas à crença tornam-se razoáveis e concebíveis; elas não nos dizem para crer (ou não crer) por fanatismo cego, mas sim protegem nosso conhecimento de erosões infelizes.

Aliás, por essas razões, as Mitzvot relativas à crença que listamos aqui são consideradas 'constantes'; isto é, aplicáveis *ininterruptamente* . Certamente, não é humanamente possível lembrar-se *sempre* do Shabat ou da inimizade de Amaleque, ou *jamais* esquecer a inimizade de Amaleque. A mente humana só consegue se concentrar em uma quantidade limitada de coisas por vez e, portanto, precisa permitir que alguns objetos da consciência, pelo menos, recuem para o segundo plano, se não desapareçam completamente, por um tempo de tempos em tempos; também precisamos dormir. Portanto, tais expressões temporais devem se referir, estritamente falando, a uma prática ocasional (embora tão frequente quanto possível) ou condicional (em todas as circunstâncias apropriadas).

No caso de nossas leis de crença, elas são comparáveis a uma arma defensiva que carregamos conosco o tempo todo, sem saber quando o inimigo atacará, prontos para todas as eventualidades. A arma não está em uso constante, mas está invariavelmente pronta para a ação. É claro que nossa resolução de recorrer a essas crenças fixas em momentos de dúvida influencia toda a nossa existência, determinando, a longo prazo, todas as nossas escolhas; pois a crença em Deus e todas as suas implicações têm, sem dúvida, amplas e profundas influências na psique e no destino humanos.

15. EPÍLOGO.

1. Motivos da presente pesquisa.

Judaica ***: Uma Análise Formal da Lógica Bíblica, Talmúdica e Rabínica*** não é obra de um talmudista, mas sim de um lógico. O autor, que contribuiu significativamente para diversos campos da lógica (secular) em seus trabalhos anteriores, sentiu-se qualificado para analisar e avaliar, de maneiras inovadoras, os processos lógicos presentes no judaísmo. Um lógico pode alegar compreender a lógica talmúdica sem possuir mais do que um conhecimento mínimo do Talmud. Um talmudista certamente tem um conhecimento muito maior do conteúdo do Talmud e, em virtude da prática regular, pode ser um praticante muito mais competente da lógica talmúdica. Mas um lógico tem as vantagens do conhecimento teórico e do hábito de apreender os aspectos formais do pensamento; ele pode não levar em consideração todas as formas de raciocínio utilizadas no Talmud, mas pode compreender mais profundamente aquelas que encontra.

Em um sentido absoluto e normativo, o termo "lógica" deve se referir a algo universal. Os processos mentais lógicos são formas de pensamento que nos aproximam mais da verdade em um dado contexto de dados brutos. A ciência da Lógica é um registro dessas formas, combinado com tentativas de explicar sua eficácia peculiar. A ideia de que existem "lógicas" particulares a culturas não nega a universalidade, nem afirma que diferentes povos ou períodos estejam sujeitos a diferentes epistemologias. Uma determinada cultura pode ser definida e mensurada pela soma total de suas experiências e percepções conceituais, bem como de sua imaginação e ações; e esse conjunto de fatores difere de cultura para cultura. A prática e a teoria lógicas são aspectos da cultura e, em culturas específicas, tendem a diferir em escopo e ênfase. O aparato humano subjacente ao conhecimento permanece essencialmente o mesmo, mas pode se desenvolver em várias direções e em diferentes graus. É claro que julgamentos são possíveis; o relativismo é insustentável. Se diferentes práticas ou visões da lógica não estiverem em harmonia, uma avaliação se faz necessária: deve haver algum tipo de ignorância ou erro de um lado, do outro ou de ambos.

O presente estudo foi realizado com três objetivos em mente:

1. **Extrair da lógica talmúdica qualquer informação valiosa para a lógica geral.** Ao contrário do que se possa pensar, os lógicos seculares não esgotaram seu campo de estudo. A ciência da lógica é um empreendimento contínuo que, apesar dos grandes sucessos de Aristóteles, Filo, Bacon, Mill, Russell e Lewis, ainda tem muito a realizar. Seu objetivo é nada menos que a observação e avaliação minuciosas das formas de pensamento humano (conscientes ou inconscientes, comuns ou raras) e sua assimilação em uma epistemologia abrangente. Acontece que pelo menos duas formas de argumentação enfatizadas por R. Ishmael e seus colegas, a saber, o argumento a fortiori e a reconciliação de teses conflitantes, receberam pouca ou nenhuma atenção dos lógicos ocidentais até o momento.

2. **Para fornecer aos talmudistas ferramentas e técnicas lógicas mais desenvolvidas** . Embora muitos professores e alunos do Talmud possuam capacidades de raciocínio impressionantes, aparentemente raramente estão cientes dos aspectos abstratos de seus processos de pensamento e da necessidade de validá-los formalmente. São capazes de formular ou acompanhar argumentos extremamente complexos, mentalmente, oralmente, sem recorrer sequer a caneta e papel; porém, seriam incapazes de captar e explicar os padrões subjacentes que, em última análise, justificam as conclusões. Além de certas classificações básicas, permanecem suspensos no nível do conteúdo, sem treinamento em formalização. Tal abordagem pragmática pode produzir resultados valiosos, mas uma abordagem sistemática certamente será mais eficiente e com maior probabilidade de evitar erros.
3. **Para concentrar o debate entre ciência e religião em questões epistemológicas, e não ontológicas.** A integração do nosso conhecimento secular com as crenças espirituais é uma necessidade fundamental da mente e da cultura humanas; a alternativa da compartimentalização envolve uma espécie de imposição mental ou cultural e só pode ser uma medida temporária. Os conflitos entre experiência e razão, por um lado, e fé, por outro, podem ser melhor resolvidos por meio de uma análise imparcial das questões lógicas subjacentes. Muitas divergências podem ser harmonizadas, demonstrando-se, no mínimo, que os lados são simplesmente alternativas em uma proposição disjuntiva, que, embora possam ter probabilidades variáveis indutivamente, estão em pé de igualdade dedutivamente, sendo, para todos os efeitos práticos, uma questão de escolha pessoal.

Os leitores julgarão em que medida esses objetivos foram alcançados. Além desses propósitos teóricos, o autor tinha uma motivação pessoal: a revisão de seu próprio compromisso religioso. Por essa razão, e para deixar claro aos leitores que a obra passou por um processo de evolução e não se tratava de uma declaração de dogmas preestabelecidos, foi necessário escrever o livro de forma a *permitir que as diversas camadas arqueológicas do pensamento evoluído permanecessem visíveis* , na medida do possível dentro dos limites da coerência. Durante a maior parte do período de escrita, o título do livro deveria incluir a palavra " *Reflexões* ", para significar o retorno constante a um tema, sob a influência de novas descobertas ou insights em outras áreas. A transparência torna o processo tão importante quanto o resultado. O resultado, espera-se, é uma lição de pensamento independente; ou seja, não invenção, mas pesquisa livre dos fatos e possibilidades, compromisso com a realidade e aceitação de eventuais dúvidas.

> A tradição judaica afirma que tais explorações intelectuais podem ser espiritualmente perigosas. Aprofundar-se demais em questões provavelmente aumentará as fontes de dúvida e complicará a vida espiritual (com conflitos internos e falta de uniformidade social), senão causará pecado e apostasia. Certamente, os filósofos historicamente não foram pessoas felizes e equilibradas, nem exemplos espirituais brilhantes. Mas também se pode questionar o quão elevada pode ser uma vida espiritual baseada em *certezas imaginárias* , embora mais fácil e menos arriscada, mais agradável e impressionante. O conhecimento e a consciência da própria ignorância são testes. Como todos os outros testes, pode-se falhar neles ou ser aprovado. Pode ser que, ao falhar, a pessoa esteja em pior situação do que se não os tivesse feito; mas, ao ser aprovada, esteja em melhor situação do que se não os tivesse feito. Em todo caso, defender que a vida seja encarada com olhos abertos não é buscar problemas. A vida, para todos, está repleta de oportunidades para dúvidas religiosas; certamente é melhor aprender a lidar com esse tipo de coisa com naturalidade do que resistir rigidamente até que um dia, talvez, alguma experiência ou percepção importante destrua toda a estrutura defensiva. Um compromisso espiritual baseado na fé pura, que transcende todas as forças empíricas e racionais, e certamente as forças emocionais, pareceria mais estável a longo prazo. E isso pressupõe uma certa abertura e flexibilidade intelectual.

2. Conclusões do nosso estudo.

Já listamos, de forma eficaz, no **resumo** e no sumário **no** início deste livro, os diversos tópicos abordados em nossa pesquisa, e não precisamos repeti-los aqui. Nossa tarefa, portanto, é apresentar algumas conclusões finais.

1. Com relação aos **aspectos da lógica judaica que podem enriquecer a lógica ocidental** , extraímos o seguinte material:

   De interesse histórico são as evidências na Torá (e no Nakh), bem como no Talmud (e em outros escritos rabínicos), do uso e da consciência de várias formas complexas de raciocínio, em alguns casos muito antes de sua assimilação pela literatura ou filosofia ocidental. Merecem destaque, em particular, os seguintes exemplos:

- Há evidências claras na Torá do conhecimento das duas leis da **adução** . Elas não são meramente *utilizadas* ali, mas expressas como *princípios* (Deuteronômio 13:2-4, 18:21-22); contudo, os princípios não são formulados em termos puramente formais, como métodos lógicos gerais, mas em relação específica à avaliação de profecias e profetas. Em todo caso, isso antecede em séculos, senão milênios, a consciência ocidental (embora provavelmente não o uso) dos procedimentos adutivos. A adução é comumente praticada, e com competência, no Talmud e em outros escritos rabínicos, mas (tanto quanto este autor sabe) não recebe atenção teórica.
- Por outro lado, encontramos no Talmud outra importante prática indutiva, com um grau considerável de autoconsciência (desenvolvida mais plenamente em escritos rabínicos posteriores), a saber, **a reconciliação de teses conflitantes** (*kushya, terutz*). Esse processo desempenha um papel fundamental no discurso talmúdico e é considerado um dos 13 princípios da hermenêutica. Ele é utilizado posteriormente em debates cristãos (e supostamente muçulmanos) da Idade Média, e reconhecido na filosofia ocidental no conceito de dialética (tese, antítese, síntese), mas, de resto, não recebeu a devida atenção e tratamento formal na lógica ocidental. O autor do presente trabalho, em sua obra anterior, **** Future Logic**** , propôs uma análise formal completa.
- **a-fortiori** é frequentemente, e corretamente, usado na Torá e no Nakh (indicamos cerca de 30 casos); contudo, embora certas palavras se repitam nesses contextos, a terminologia não é uniforme nem exclusiva, e não há evidências de autoconsciência nessa prática. No Talmud, encontramos um recurso muito frequente ao a-fortiori, bem como uma *terminologia especializada* e a consciência desse argumento como uma *classe distinta* . Essa prática continua em escritos rabínicos subsequentes, que, além disso, desenvolvem uma compreensão teórica do argumento, incluindo *a distinção entre modos positivos e negativos* ; contudo, embora *quase formal* , essa compreensão não é inteiramente formal, sendo expressa

especialmente em termos da rigidez ou leniência de prescrições, proibições e indulgências legais/éticas. Neste volume, propusemos uma análise mais formal do argumento [302].

- Há ainda evidências de lógica no Tanakh, no sentido de que os personagens da narrativa fazem afirmações do tipo "se-então-" que sugerem processos de raciocínio subjacentes, mas (pelo que este autor observou, além do já mencionado) esses processos não são muito transparentes e, portanto, difíceis de identificar e classificar com precisão. Além disso, ao contrário do que afirma a tradição judaica, não há evidências textuais de que os princípios hermenêuticos fossem conhecidos, ou que debates ao estilo talmúdico fossem praticados, nos tempos bíblicos. É claro que a Bíblia não se destina a ser um manual de lógica e não precisa ter relatado tais assuntos. Mas as evidências linguísticas no caso de a-fortiori, o único processo identificável para o qual temos dados, tendem a essa conclusão, especialmente quando comparamos a terminologia talmúdica posterior com a bíblica e consideramos as evidências de desenvolvimento da Mishná para a Guemará.
- Encontramos no Talmud, e posteriormente no discurso rabínico, procedimentos dedutivos altamente desenvolvidos no campo da **lógica ética** : os vários tipos de [303]enunciados éticos, questões de consciência, motivação, intenção, atitude, transferências de modalidade ética de gênero para espécie de ação ou vice-versa, são claramente considerados e compreendidos pelos participantes talmúdicos e posteriormente. Até que ponto tais fatores foram assimilados pelos legisladores de outras nações no(s) mesmo(s) período(s) histórico(s) não foi investigado por este autor; mas, a julgar pela inclinação comparativamente deôntica da cultura judaica (posteriormente transmitida às culturas cristã e muçulmana), e pelo fato de a lógica ocidental ter começado a estudar as formalidades da lógica ética apenas recentemente (sob o nome de lógica prática ou aplicada), pode-se supor que o Talmud estava abrindo novos caminhos.
- Finalmente, o Talmud está repleto de outras formas de raciocínio, notadamente oposição, edução, silogismo categórico, apódose, *redução ao absurdo* , silogismo hipotético, argumento dilemático, argumento por analogia, generalização, particularização e assim por diante. Estas são usadas com frequência e habilidade, e com um grau considerável de consciência de seu funcionamento, mas seria hesitante afirmar que os participantes se envolveram em quaisquer estudos formais.

> Pode surpreender a ignorância dos rabinos em relação à lógica formal. Seria de se esperar que as obras de Aristóteles tivessem chegado à Judeia logo após as conquistas de Alexandre, o Grande; ou, no máximo, na época talmúdica, considerando o grau em que a cultura helênica (ou, mais precisamente, a cultura helenística) havia permeado o chamado mundo civilizado. De fato, muitos rabinos são reconhecidos pelo próprio Talmude como tendo se aprofundado no conhecimento grego; mas, embora possam ter absorvido parte de seu racionalismo e empirismo de forma geral, não parecem ter compreendido seu formalismo lógico. Mesmo escritos rabínicos posteriores, como os de Maimônides, que são claramente mais sistemáticos que o Talmude, parecem desprovidos de qualquer abordagem formal à metodologia, apesar dos desenvolvimentos na ciência lógica do período escolástico, para o qual muitos judeus contribuíram, ao menos como tradutores de obras gregas do árabe (frequentemente via hebraico) para o latim. Tudo isso sugere o isolamento da cultura judaica em relação ao seu entorno, o que de fato era desejado pelos rabinos, e demonstra, em particular, a relativa independência dos desenvolvimentos na lógica judaica.

---

302 Essa análise constitui a única parte de pesquisa realmente fundamental, de valor para a lógica genérica, no presente trabalho.

303 Escusado será dizer que o termo ético é usado aqui em referência a uma modalidade, que abrange declarações legais, bem como outras.

De especial interesse científico para os lógicos contemporâneos são dois dos fatores da lógica judaica mencionados acima: **a lógica dialética** e **a lógica a fortiori** . Sugerimos que, se não forem originais e especiais (nada em lógica pode ser verdadeiramente inédito, visto que ela é ontologicamente um aspecto do mundo em que vivemos e epistemologicamente uma capacidade inata da mente humana), certamente foram utilizadas, desenvolvidas e estudadas mais cedo e mais plenamente na cultura judaica do que em qualquer outra. Mais importante ainda é o fato de que elas não foram até agora seriamente consideradas pelos lógicos modernos. O presente autor afirma ter sido o primeiro, em 1989-90, a desenvolver uma teoria formal da indução (fatoração, seleção de fatores e revisão de fórmulas), que elucidou os mecanismos de reconciliação de teses conflitantes; e o primeiro, em 1991-92, a tratar do argumento a fortiori de maneira completa.

No entanto, a dialética é um processo fundamental de abrangente significado epistemológico, sendo a forma como a mente responde às contínuas contradições do nosso mundo, desde as impressões em constante mudança no nível perceptual, passando pela modulação de conceitos, até os repetidos ajustes de teorias científicas abstratas. Quanto ao a fortiori, embora seja uma parte relativamente específica do arsenal lógico do homem, ainda assim possui considerável importância epistemológica, permitindo-nos manter a consistência no aspecto quantitativo (grau) dos nossos conceitos. Em todo caso, os lógicos ainda são obrigados a considerar tais processos, assim como o matemático é obrigado a considerar espaços curvos ou equações binomiais.

No lado negativo dessa balança , podemos mencionar os seguintes fenômenos, que interessam à ciência e à história apenas como exemplos de quão longe do pensamento lógico as pessoas, individual e coletivamente, às vezes conseguem ir [304].

- Podemos observar, em primeiro lugar, que **os rabinos talmúdicos e posteriores eram Longe de serem onipotentes ou oniscientes em lógica** , este comentário seria redundante, não fosse a dimensão mítica que a tradição judaica lhes atribui para justificar a finalidade e a imutabilidade dos decretos talmúdicos e subsequentes. Essas pessoas ocasionalmente — individualmente, se não sempre coletivamente [305]— cometiam erros inconscientes de lógica (mesmo que muitas vezes fossem praticantes habilidosos); além disso, seu conhecimento teórico nessa área era incompleto e falho (embora reconhecidamente não desprezível). Em alguns casos, os erros práticos e as lacunas teóricas parecem conscientes; e podemos suspeitar que tenham sido cometidos com a intenção de manipular, para confundir as pessoas e, assim, impor-lhes resultados jurídicos predeterminados.
- O mais chocante é **o número considerável de processos de pensamento falaciosos empregados e defendidos pelos rabinos talmúdicos e posteriores** . Isso se refere aos paralogismos presentes em muitos princípios e práticas hermenêuticas rabínicas, bem como à intimidação usada para sustentá-los. A principal causa desse pensamento falho foi a ignorância dos rabinos em relação ao método *formal* de reflexão lógica (que eles aparentemente se orgulhavam demais para aprender com os gregos). Consequentemente, processos que deveriam ter sido reconhecidos como indutivos ou mesmo irracionais receberam valor

304 Como uma "galeria de vilões" em um museu da lógica! Essas exposições ainda interessam aos lógicos, pelas reflexões que estimulam.

305 Individualmente, os erros já são ruins o suficiente. Embora a revisão coletiva ofereça um mecanismo corretivo, o fato de ocorrerem erros individuais demonstra a falibilidade dos participantes e, portanto, a possibilidade de que o mecanismo não seja infalível.

dedutivo. Na ausência de ferramentas objetivas e universalmente válidas de avaliação [306], os rabinos optaram por métodos desleais: atalhos; obscurecimento de incertezas e antinomias por meio de argumentos excessivamente tortuosos e prolixos, sem organização final [307]; reivindicação de sanção divina para seus modos de pensamento arcanos; e defesa contra críticas por meio de acusações e ameaças irrelevantes.

2. Com relação aos **aspectos da lógica ocidental que podem enriquecer a lógica judaica** , pode-se dizer o seguinte:

Para começar, é preciso entender que **não há nada *de estranho* , ou seja, não judaico ou antijudaico, na ciência da lógica** . Ela pode ter sido historicamente desenvolvida por não judeus, com Aristóteles, um grego, descobrindo a formalização (isto é, a substituição de termos específicos por símbolos, a fim de verificar a universalidade de um processo de pensamento, independentemente de seu conteúdo) e as leis do pensamento (identidade, não contradição, exclusão do meio), e estudando as oposições categóricas, as eduções e os silogismos; e vários outros indivíduos, alguns cristãos ou de outras crenças, seguindo o exemplo e investigando o mesmo com mais detalhes ou outras formas de raciocínio, como o argumento hipotético e disjuntivo, a lógica indutiva e assim por diante. Mas a identidade étnica ou religiosa dessas pessoas não tinha pertinência (assim como não teria na medicina ou na engenharia).

O objetivo da pesquisa em lógica não é, e nunca foi, provar ou refutar algo sobre Deus ou qualquer religião. O objetivo era, e é, simples e inocentemente: *compreender e validar a cognição humana* , saber quando se está certo e quando se está errado, saber o que constitui evidência e o que pode ser inferido dela, evitar erros e não ser enganado, exercer a inteligência e defender-se da insensatez.

A maioria dos rabinos nutre uma certa fobia pela "filosofia". Mas isso é um argumento falacioso. A filosofia, em seu sentido mais puro, limitada à epistemologia e à ontologia (e excluindo meras especulações metafísicas, reflexões pessoais sobre a vida, psicologia, ética, política e todas as produções literárias semelhantes), é uma investigação neutra, cujos resultados são imprevisíveis. A filosofia não é *uma doutrina específica* , como o judaísmo; em sua melhor forma, é uma busca honesta e imparcial pela verdade ou (se a verdade não for encontrada) pelo menos uma admissão de ignorância. Ela está aberta ao conhecimento onde quer que ele se encontre; e aqueles que pensam o contrário não a compreenderam. A ciência da lógica, em particular, é uma disciplina fundamental nessa busca pela verdade; não sendo exatamente epistemologia nem ontologia, embora faça parte de ambas, ela se situa na interface entre elas, como seu motor e mecanismo regulador, sendo em parte sua fonte e, por retroalimentação, em parte seu resultado também.

> Dizer que algo é verdadeiro ou falso e insistir piedosamente nisso não o torna verdade; é preciso um argumento convincente. Da mesma forma, elogios ou acusações *ad hominem* , sejam corretos ou incorretos, e esperanças ou temores quanto às consequências morais ou sociais da informação, não têm

306 O fato de os rabinos perceberem que suas formas de pensamento eram instáveis estava implícito em sua proibição do uso dessas formas sem autorização expressa, bem como em sua necessidade de recorrer a um *deus ex machina* em busca de apoio.

307 Por fim, ordenando e esclarecendo, senão simplificando, seus argumentos, *de modo a verificá-los* .

> influência definitiva sobre o valor da verdade. Apesar de todos os esforços da elite rabínica para proibir ou ignorar pesquisas e reflexões esclarecidas, historicamente não conseguiram impedir a diminuição estatisticamente evidente da crença e da observância entre os judeus comuns [308]. Isso prova conclusivamente a futilidade da arrogância intelectual e da ditadura, bem como de uma política de avestruz. Houve uma falha por parte de nossos clérigos em enfrentar o desafio da verdade racional e empírica de frente, e em trabalhar de forma inteligente e com respeito por seus oponentes e seu rebanho na solução eficaz de problemas reais. Estamos todos no mesmo barco; os problemas considerados pela lógica secular, filosofia e ciência não são problemas *de gentios , mas problemas humanos* , que todos nós devemos levar em consideração. Elas não podem ser ignoradas ou descartadas; permanecem aplicáveis a toda a cognição humana, a todas as alegações de conhecimento. Sem uma validação convincente, qualquer alegação de conhecimento é efetivamente invalidada.

O que procuramos transmitir nesta obra, aos estudantes e professores do Talmud e da lei judaica dispostos a refletir com honestidade e inteligência, é **uma sólida base lógica** . Isso significa, antes de tudo, uma *maneira especial de encarar* as questões intelectuais, que pode ser caracterizada como eidética, ou seja, um esforço para considerar, acima de tudo, os aspectos formais de qualquer argumento e tentar esclarecer objetivamente os processos envolvidos por meio de algoritmos, de modo a determinar sua continuidade ou lacunas e ser capaz de avaliar sua validade abstrata. O conteúdo é secundário e pode ser influenciado pelas paixões, ou influenciá-las, obscurecendo o julgamento; o que importa primordialmente é a forma. Mais importante do que a piedade é a atitude psicológica de abertura e imparcialidade, a disposição de aceitar tudo o que a realidade oferece; deve haver também a vontade de buscar a verdade mais a fundo e não se contentar com superficialidades convenientes e estereótipos complacentes, a disposição de testar e revisar repetidamente as próprias ideias.

Em segundo lugar, é necessário aprender os detalhes da lógica teórica existente e, quando necessário, buscar novos desenvolvimentos na área, de modo a estar preparado e dispor dos meios técnicos para a tarefa em questão. A teoria e a prática da lógica são para os conceitos em geral o que a álgebra e a aritmética são para os conceitos numéricos. No domínio da religião, como em qualquer outro, não se pode esperar, sem treinamento adequado, evitar as armadilhas e limitações do pensamento comum; é preciso adotar uma metodologia mais consciente e avançada. Além disso, a busca por coerência e profundidade exige períodos periódicos de sistematização; os diversos elementos do nosso conhecimento aparente devem ser ordenados, e suas inter-relações esclarecidas e verificadas criteriosamente. Formas duvidosas de raciocínio devem ser identificadas como tal, de forma imparcial, e, em última instância, rejeitadas se não puderem ser aprimoradas, sem ceder à intimidação. Estas são instruções óbvias, mas sempre vale a pena relembrá-las.

Por fim, podemos dirigir uma mensagem aos talmudistas, exegetas e legisladores judeus. Os anseios espirituais dos seres humanos certamente jamais cessarão, mas podem ser entorpecidos pelo desenvolvimento estagnado da religião. Os estudiosos da Torá, em vez de tentarem inibir a educação secular, deveriam, ao contrário, incentivar todo o conhecimento e responder criativamente à virtude da iluminação e à sede por mais conhecimento que ela gera. É evidente que os pensadores que produziram o Talmud se deleitaram muito; eles estavam, em seu tempo,

---

308 Analisando os últimos duzentos anos, quanto ao movimento *Baal Teshuvah* (Retornados) da minha geração e posteriores, ele foi extremamente superestimado e, a meu ver, já atingiu seu auge e está definhando. Eu mesmo participei e posso relatar minha decepção. As expectativas de uma consciência mais elevada e de progresso moral e social não foram atendidas. Muito mais poderia ser dito sobre isso, mas é irrelevante para nossa discussão.

na vanguarda do desenvolvimento intelectual. Homens como o Rif, o Rambam, particularmente por meio de seu *Mishneh Torá* , ou Joseph Caro, por meio de seu *Shulchan Aruch* , enriqueceram e perpetuaram ainda mais o judaísmo, porque tiveram a coragem de repensar o Talmud, resumindo e ordenando seus resultados, usando métodos que, em suas respectivas épocas, eram mais "modernos". Se as abordagens usadas no judaísmo no passado não forem atualizadas novamente – hoje, amanhã – então o empreendimento estará em um beco sem saída.

> A vida é movimento, a vida é participação. Os guias espirituais não podem simplesmente reencenar as aventuras intelectuais de seus predecessores; eles devem reacender a chama e produzir luz visível para seus contemporâneos. O mercado judaico não está comprando, simplesmente porque os produtos oferecidos são empoeirados e desgastados. O impasse em que o judaísmo se encontra hoje deve-se, em grande parte, a uma falência intelectual, uma tendência ao distanciamento e à esclerose. Imitar o estilo e as ideias de figuras ilustres do passado não basta; é preciso haver uma contribuição relevante para os níveis atuais de educação. Muitos aspirantes a defensores da fé parecem estar apenas tentando participar da glória de pessoas famosas (com muita "humildade", é claro) e projetar uma imagem de piedade (pelos dividendos sociais). Mas a maioria das pessoas não se deixa enganar por poses; elas exigem produtos mais desafiadores e inspiradores, pelos quais não precisam fingir interesse, numa espécie de espírito de "A Roupa Nova do Imperador". Nem toda a produção atual se enquadra nessas categorias desgastadas; O trabalho inovador de R. Adin Steinsaltz, por exemplo, não.

A tarefa agora, sugerimos aqui, é **sistematizar não o *conteúdo* do Talmud e da subsequente lei judaica, mas seus *processos de raciocínio*** . Não se trata de organizar e ordenar as conclusões dos legisladores do passado, nem mesmo de identificar de forma abstrata as categorias e os princípios da hermenêutica e heurística judaicas; mas sim de esclarecer e avaliar rigorosamente, passo a passo, como em um programa de computador, *cada* argumento apresentado por esses legisladores, indicando para *cada* passo o tipo de processo envolvido [309].

Uma das principais descobertas deste trabalho é a extensão em que a lógica talmúdica/rabínica é indutiva, em vez de dedutiva. Isso significa que as conclusões a que chegaram os legisladores dependem muito mais do contexto do conhecimento e da habilidade técnica do que se supõe tradicionalmente, sendo, portanto, mais sujeitas a revisão e propensas a necessitar de ajustes [310]. No âmbito dedutivo, em todo caso, muitos dos argumentos são entimemas (são abreviados, excluindo fatores "óbvios"); sempre que houver descontinuidades, deve-se fazer uma distinção clara entre as premissas ou conclusões apresentadas e as proposições assumidas para preencher as lacunas. Sempre que, eventualmente, forem detectados erros ou fragilidades, eles devem ser admitidos livremente, sem levar em conta o prestígio da fonte, sem presumir, contra todas as evidências, que algum dado ou insight desconhecido tenha motivado a afirmação problemática, e sem se deixar intimidar por ameaças veladas ou explícitas, por parte dos clérigos, de retribuição divina (confiantes de que Deus *aprova* a veracidade).

Outra descoberta importante deste estudo é a extensão em que a lógica talmúdica/rabínica é falaciosa. Não podemos mais, hoje, tolerar a lógica duvidosa, seja no

---

309 Dizer, por exemplo, "isto é uma conversão de **A** para **I** ", "isto é um silogismo, 2/ **EAE** ", "isto é um dilema construtivo simples", "isto é um argumento a fortiori, e aqui está sua premissa maior, e esse é seu termo médio, etc.", "isto é uma generalização de **O** para **E** ".

310 Esta não é uma afirmação gratuita; muitas vezes (principalmente aos sábados, quando era impossível tomar notas!) deparei-me com argumentos em sessões de estudo do Talmud que não pude considerar válidos.

que diz respeito aos fundamentos da metodologia religiosa ou aos seus argumentos rotineiros. Essas questões devem ser consideradas com imparcialidade e rigor.

Primeiramente, no que diz respeito ao **fundamento** do método talmúdico/rabínico **,** é razoável que, quaisquer que sejam os métodos de interpretação adotados para extrair leis ordinárias da Torá, se esses métodos forem alegadamente baseados no texto da Torá, sua leitura deve ser literal e óbvia para todos. Ou seja, **enquanto leis não metodológicas podem ser "derivadas" do texto-prova de maneiras estranhas e surpreendentes, *leis metodológicas* não podem (sem circularidade) ser justificadas da mesma forma, mas *devem ser claramente explícitas no texto* , se não óbvias por meios naturais** . Essa importante premissa lógica aplica-se, a princípio, à leitura de leis "constitucionais", como a lei que confere autoridade legislativa aos juízes, a lei da decisão por maioria, a lei que proíbe expandir ou diminuir a lei, e assim por diante. Quanto aos princípios hermenêuticos, além de a-fortiori e addução (que são tanto naturais quanto bíblicos), não há evidências para eles na Torá escrita. A alegação de que fazem parte da Torá oral não é um argumento: a existência de uma tradição oral parece sociologicamente provável e é sugerida no texto; mas é impossível estabelecer se tal tradição originalmente continha esses princípios hermenêuticos específicos, ou quaisquer outros.

retórica talmúdica/rabínica : (a) Quando se demonstra a ilógica de certas formas de pensamento tradicionalmente utilizadas, somos informados de que os princípios hermenêuticos não são, na verdade, uma lógica, mas sim uma forma divinamente decretada de decodificar a Torá. Por outro lado, se observarmos o discurso talmúdico/rabínico propriamente dito, fica claro que ele é concebido para se apresentar como um processo de argumentação racional que produz um resultado convincente. Não podem ter as duas coisas. (b) A ilógica da argumentação tradicional é mascarada de diversas maneiras. Termos e doutrinas são definidos de forma vaga e usados de maneiras incompatíveis em diferentes contextos, *conforme a conveniência* (ou seja, não em virtude de distinções formalmente demonstráveis) [311]. Atalhos são tomados, ostensivamente em prol da brevidade, mas, na verdade, para se safar com um raciocínio falso. Os argumentos são prolixos, com muitas digressões, com as premissas efetivas e a conclusão mantidas o mais distantes possível, de modo que a falta de conexão ou mesmo a contradição entre elas fique bem escondida. Não há nenhum esforço honesto em prol da transparência. (c) Quando se tem a Razão e a Verdade ao lado, não há necessidade de se tornar intransigente e usar a intimidação. No entanto, as autoridades religiosas acusam livremente pessoas que dizem ou fazem coisas científicas de serem *apikorsim (infieis)* [312]e as ameaçam com a perda do paraíso por levantarem dúvidas sobre a religião. Pode-se suspeitar que tais acusadores não têm certeza de seus próprios argumentos, já que recorrem a tais técnicas.

Deve haver um esforço contínuo e sincero de nossa parte para revisar e manter tanto **a consistência *interna*** , com os próprios textos judaicos (com os dados devidamente hierarquizados), quanto **a consistência *externa*** , com o conhecimento secular (novamente, levando em consideração os graus de probabilidade deste último). **A lógica é algo *universal* ,**

---

311 Por exemplo: uma afirmação geral pode ser feita em um determinado contexto porque "prova" um ponto; enquanto, em outro contexto, essa mesma afirmação geral pode ser negada sem que se tente conciliar os dois lados.

312 Singular: *apikorsus* . A expressão provavelmente deriva de "epicurista" e implica que a pessoa assim afligida anseia apenas por devassidão e coisas do gênero. Mas essa acusação sugere, mais profundamente, que a pessoa em questão carece de objetividade, busca pela verdade, honestidade etc. (ao contrário do acusador, supostamente). Essa é a inconsistência!

que não pode ser ignorado ou sobreposto. Se houver uma inconsistência no conhecimento, em qualquer nível e entre quaisquer duas partes dele, ela deve ser levada a sério e resolvida, se possível, sem preconceito de um lado ou de outro. Qualquer revisão exigida pela lógica estrita, em um determinado contexto, deve ser aceita. Isso visa garantir *a verdade* ; algo é verdadeiro não apenas porque se diz que o é, mas em virtude da quantidade e qualidade do esforço empreendido para estabelecê-lo honestamente como tal. Quando um ato de fé for necessário, ótimo; mas ele deve ser reconhecido como tal e não falsamente alegado como um ato de cognição empírica ou racional.

O judaísmo só tem a ganhar, em alcance e força, com um programa como esse, tanto em credibilidade geral quanto em conteúdo específico. Pois uma análise tão minuciosa muito provavelmente traria à luz problemas cujas tentativas de solução gerariam novas e importantes perspectivas, podendo até mesmo possibilitar revisões consideráveis da lei pelas próprias autoridades estabelecidas [313]. O trabalho necessário só pode ser realizado por intelectos altamente instruídos e superiores, pessoas igualmente versadas no Talmud e na lei rabínica, na lógica e na filosofia, e nas ciências específicas. Esses seriam os verdadeiros Rambams e Joseph Caros da época, aqueles que, em última análise, inspirariam o povo judeu de uma nova maneira.

3. Com relação, finalmente, ao nosso terceiro objetivo declarado, o de promover maior harmonia entre a ciência e a filosofia seculares, por um lado, e os textos e crenças religiosas, por outro, pouco mais precisa ser acrescentado ao que foi dito acima. As diretrizes metodológicas gerais, para ambos os lados, são bastante óbvias. Há necessidade de abertura e realismo, humildade e coragem; análise imparcial dos diferentes lados de uma questão; atenção às nuances e alternativas, e evitar a simplificação excessiva; não tirar conclusões que não sejam logicamente legítimas a partir dos dados disponíveis; insistência em evidências e coerência, e consideração de possibilidades e probabilidades lógicas; testar e retestar todas as ideias – etc., etc., etc. Esses são, primordialmente, pré-requisitos *atitudinais* para o conhecimento válido, refletindo uma certa prontidão e esforço de vontade, bem como sabedoria a respeito das capacidades e limitações do aparato cognitivo humano. Tais atitudes, embora não influenciem diretamente os resultados, tornam quaisquer resultados obtidos mais credíveis.

No âmbito religioso , temos diante de nós, em primeiro lugar, **a Torá** , um texto que acreditamos, por pura fé e respeito aos nossos antepassados, ter sido divinamente revelado. Este texto é frequentemente ambíguo e equívoco. É necessário, portanto, distinguir desde o início entre o seu significado estritamente literal, na medida em que este seja claramente discernível, e todas as interpretações atribuídas ao texto ao longo do tempo, por pessoas, por mais influentes que sejam, seja em resposta a uma vagueza ou incoerência notáveis, seja motivadas por crenças ou agendas alheias. No que diz respeito à credibilidade relativa dos exegetas, é preciso reconhecer que o próprio conceito de autoridade não é inatacável: tomado como absoluto, implica em circularidades argumentativas; o status só pode ser atribuído de forma saudável em virtude da credibilidade das doutrinas defendidas e mantido enquanto estas

313 Espera-se, e é bastante provável, que tais revisões tendam à leniência em vez da severidade, uma vez que muitas das severidades que se acumularam ao longo do tempo derivam, como se pode suspeitar, de superstições e fanatismo culturais ou subculturais, e não de considerações verdadeiramente legais.

forem *credíveis* – o status é um efeito, e não uma causa, da credibilidade doutrinária. Ao analisar os resultados finais de uma tradição oral, é preciso levar em consideração as possíveis interrupções, subtrações e acréscimos; uma revisão crítica baseada em informações sólidas e argumentos bem fundamentados não implica necessariamente em rejeição total: questões não relacionadas permanecem válidas.

A tradição oral é considerada perfeita por seus defensores; onde parece imperfeita, atribui-se ao observador uma falha de visão ou conhecimento, resultando, eventualmente, em acusação moral e ostracismo social. Mas a definição *a priori* do conteúdo da "ortodoxia", em oposição à "heterodoxia", implica um preconceito inaceitável: impede qualquer reflexão possível e só pode conquistar a lealdade de pessoas indiferentes a padrões objetivos de verdade. Um pensador independente argumentaria que, mesmo admitindo que o documento fundador (a Torá) seja de origem divina, apesar das dificuldades que apresenta, a exegese desse documento permanece sujeita a erros humanos e, portanto, passível de revisão. Erros de fato e erros de lógica precisam ser expurgados, como em qualquer área do conhecimento humano: homens os cometeram e homens podem desfazê-los.

Além disso, não apenas as afirmações tradicionais relativas à natureza ou à história estão sujeitas a revisão, mas também as afirmações jurídicas, na medida em que se baseiam em pressupostos materiais e processos de raciocínio que podem posteriormente se revelar falhos (ou seja, contrários a descobertas empíricas ou inconsistentes). Enquanto resistirem ao escrutínio, tudo bem; mas, uma vez constatado um erro definitivo, não podem mais ser mantidas com sinceridade. Os erros cometidos em afirmações explícitas sobre a natureza são os mais fáceis de admitir, embora as autoridades mais extremistas, mesmo hoje, relutem em ir tão longe. Maimônides, que além de grande jurista era um verdadeiro filósofo, expressou-se claramente sobre o assunto:

> *Não espere que tudo o que (nossos sábios) mencionaram sobre astronomia esteja de acordo com os fatos reais; pois as ciências teóricas eram deficientes naqueles dias, e eles não falavam delas com base em uma tradição recebida dos profetas, mas sim porque eram cientistas pelos padrões de sua época, ou porque tinham ouvido falar desses assuntos por meio de tais cientistas.*[314]

Mas, embora as suposições sobre a natureza ou a história nem sempre afetem as disposições jurídicas, muitas vezes o fazem. Pareceria justificado, nesses casos, exigir a revisão das conclusões jurídicas, se as premissas não jurídicas se mostrarem erradas. Contudo, estritamente falando, seria uma falácia, visto que, como ensina a lógica, a refutação de uma premissa não implica necessariamente a rejeição de sua conclusão. *A menos que* — e essa ressalva parece se aplicar em casos suficientes — a conclusão não pudesse ter sido concebida com base em uma premissa alternativa e aceitável; isto é, a menos que a conclusão estivesse manifestamente implícita *de forma exclusiva* na premissa original (de modo que a negação da premissa implica a negação da conclusão).

> Exemplos desses erros são bastante comuns no Talmud. Seguem alguns exemplos óbvios, que não parecem ser motivo de grande preocupação:

---

314 *Moreh* , 3:14. Citado por Azriel Rosenfeld em *Torah in the Space Age* , Proceedings of the Associations of Orthodox Jewish Scientists, Volume 2.

- "O tempo decorrido entre uma *molad* (lua nova) e a seguinte é determinado pela *halakhah l'Mosheh mi-Sinai* – 'lei revelada a Moisés no Sinai' – e é de 29 dias, 12 horas, 44 minutos e 3 segundos e 20 segundos. Aqueles que compreendem os elementos da astronomia sabem que o intervalo de tempo entre uma oclusão e a seguinte varia em até 13 minutos, devido à variação da velocidade do Sol e da Lua ao longo de suas órbitas elípticas. Para encontrar a média precisa por meio da observação, são necessários não apenas observação contínua, mas também instrumentos precisos de medição do tempo."
- "Existe uma pequena discrepância entre a duração real do ano solar e a utilizada como base para o cálculo do calendário (ou seja, 4 minutos e 21 segundos). Essa discrepância, por menor que seja, acumulou-se ao longo de 1500 anos, chegando a aproximadamente 4 dias e meio. Isso causa algumas dificuldades em relação à conformidade do nosso calendário calculado com outros requisitos da *halachá* ."
- "De acordo com a prática da *halachá* , a circunferência de um círculo deve ser considerada como três vezes o seu diâmetro", em vez de π(=3,141...).
- "Outro exemplo é o problema clássico do comprimento da diagonal de um quadrado", que é considerado como "1,2/5 vezes o lado do quadrado", em vez de √2 (=1,414...). "Isto especifica o procedimento prático para determinar este comprimento, se exigido pela *halachá* ."

Esses exemplos são dados por Hugo Mandelbaum em *Torá, Fatos e Conclusões* , que cita referências relevantes do Talmud. [315]Ele argumenta que esses valores nunca foram concebidos como algo além de aproximações para fins práticos e, portanto, a descoberta de imprecisões não afeta a lei. Mas é natural questionar: se os Sábios os conheciam, por que os ignoraram, sequer reconhecendo os números corretos? E se não os conheciam, por que continuaram a se basear neles nas questões em pauta? É verdade que esses exemplos são relativamente inócuos (embora se possa imaginar situações em que tenham, digamos, implicações financeiras): mas existem questões desse tipo que afetam a vida das pessoas de forma mais radical, como na área da medicina.

Uma abordagem puramente empirista/racionalista a tais questões não leva, por definição, em consideração o fator da **fé** . A questão fundamental é sempre a confiabilidade da transmissão oral. Alega-se que não apenas a Torá Escrita, mas também a Torá Oral, são reveladas divinamente. Assim como um ato de fé é possível e necessário no primeiro caso, também o é no segundo; as dificuldades empírico-racionais não são muito diferentes nos dois casos. O documento escrito pode ser uma obra de ficção, seja de autoria de Moisés ou de outros, e mesmo que não seja, pode ter sido adulterado ao longo do tempo. Da mesma forma, a tradição oral pode ser uma invenção, o acúmulo de séculos de ingenuidade ou desonestidade, ou pode não ser. Tais coisas são difíceis de *provar* de uma forma ou de outra.

Pode-se apontar contradições no texto escrito ou seus erros referentes à natureza ou à história como provas de sua origem humana; ou pode-se atribuir outros significados a tais eventos. Pode-se apontar o fato de que os Sábios nem sempre concordavam quanto à tradição como prova de que originalmente não havia uma tradição monolítica. Ou, com mais nuances, considerar as situações em que eram unânimes como sinais de transmissão impecável e os casos em que divergiam como evidência de que ocorreram confusões em algum ponto do processo. A resposta de que a Torá tem setenta facetas pode parecer uma desculpa esfarrapada, ou pode-se se satisfazer com a explicação de que era da vontade de Deus promover a discussão e a arbitragem rabínicas. **Em cada etapa, o ceticismo é possível e a fé é necessária** . O que importa para a religião é que a aceitação permaneça possível.

Outra dificuldade, que se aplica igualmente à revelação escrita e oral, é que a fé é um fundamento instável para o direito, uma vez que a fé implica incerteza (a fé visa reforçar uma posição) e a incerteza

315 Atas das Associações de Cientistas Judeus Ortodoxos, Volume 1.

> sobre a lei pareceria eximir alguém da responsabilidade por infringi-la. É verdade que a legislação secular está sujeita a questionamentos semelhantes (pelo menos quando tentamos fundamentá-la num conceito de justiça natural, em contraposição à coerção coletiva pragmática), mas as considerações não seculares que fundamentam o direito muitas vezes contrariam o senso comum, ou o "senso de justiça" (que, reconhecidamente, é frequentemente um fenómeno cultural e não inato).

Em última análise, **a escolha** entre fé e ceticismo deve ser pessoal, não imposta externamente por pressões sociais ou, pior ainda, por ameaças de violência (exceto, é claro, quando os mesmos direitos, de outros, estiverem em jogo). A religião exige isso, pois a ética, um dos principais propósitos da religião, é impossível sem a liberdade de escolha. A ciência exige isso, porque o conhecimento, seu objetivo principal, não pode ser alcançado sob condições de intimidação ou coerção. O indivíduo arrisca em ambos os sentidos: optando pela fé e seus benefícios prometidos, pode desperdiçar a vida em fantasias sem sentido; optando pelo ceticismo para desfrutar mais a vida, pode perder o apoio divino e uma vida após a morte agradável. É um dilema, e quem pode afirmar conhecer a resposta com certeza? O que é evidente é que, uma vez que alguém se fixa em um caminho ou outro, é muito difícil (embora não impossível) escapar de sua implacável "lógica". E ficar em cima do muro e oscilar entre um lado e outro também tem suas dificuldades!

No campo da ciência , onde a falibilidade humana e a base indutiva do conhecimento são admitidas mais livremente em todos os níveis, os apelos à objetividade, à tolerância e à flexibilidade pareceriam redundantes. Contudo, na prática, existe uma considerável antipatia em relação à religião, visto que muitas pessoas, senão a maioria, não admitem a "fé" como uma base legítima para o conhecimento. Aqueles que adotam uma posição mais matizada aceitariam a confiança cega como uma medida paliativa ou hipótese de trabalho, nos casos em que a experiência e a razão não conseguiram, até o momento, estabelecer um fato ou uma teoria de alta probabilidade, ou em questões metafísicas em que a ciência é constitucionalmente incapaz de emitir um juízo satisfatório aos seus próprios padrões, de modo que a escolha arbitrária (na medida em que seja necessária para fins práticos) seja inevitável de qualquer forma. Mas, nos casos em que a lógica indutiva se inclina fortemente numa direção contrária aos ditames da fé (supostamente revelada ou tradicional), eles a rejeitariam. Tanto mais nos casos em que a questão em análise parece definitivamente resolvida pela observação empírica ou pela análise lógica de uma maneira claramente contrária às previsões da fé.

Nesse contexto, cabe destacar, para começar, que ciência e religião não estão em conflito em todos os aspectos, apenas em alguns. Há diversos pontos aparentemente conflitantes (por exemplo, Gênesis 1:10 e 1:14-18 sugerem que a Terra foi criada antes do Sol e da Lua); há muitos pontos aparentemente concordantes (por exemplo, Gênesis 1:11-12 sugere que a vida vegetal surgiu primeiro; Gênesis 1:20, que a primeira forma de vida animal foi aquática); e há grandes áreas em que nenhum dos lados parece interferir no outro, por uma razão ou outra (como sugerido no parágrafo anterior). Onde há conflitos, eles nem sempre são radicais; frequentemente existem áreas de dúvida de um lado ou do outro, ou de ambos, o que torna possível um impasse e concebível um eventual acordo. Tudo isso significa que conclusões gerais em um sentido ou outro são injustificadas, e as questões precisam ser tratadas ponto por ponto, com pleno conhecimento dos detalhes e das condições estabelecidas por ambos os lados.

Além disso, “ciência”, a busca secular pelo conhecimento, é um conceito amplo, que inclui não apenas o estudo do mundo natural (as diversas ciências físicas e biológicas, a

matemática), mas também o estudo dos seres humanos (história, psicologia, sociologia, política e economia, etc., todas relacionadas à vontade) e, naturalmente, a filosofia (epistemologia e ontologia, lógica, que são as ciências da ciência). Os interesses dessas disciplinas se cruzam com os da religião apenas em algumas áreas, como já mencionado. Mas, além disso, seus níveis de certeza são muito variados. Embora os resultados das ciências naturais, em geral, pareçam mais certos, há variações significativas de um campo ou tópico específico para outro. As ciências humanas, embora frequentemente bem documentadas e rigorosamente argumentadas, são com a mesma frequência quase convencionais em suas sabedorias, produtos de uma imaginação amplamente aceita. Quanto à filosofia, existem muitas escolas de pensamento conflitantes e relativamente poucas áreas de concordância, muito menos fundamentos sólidos. Esses fatores devem ser levados em consideração ao se fazer julgamentos.

Em segundo lugar, podemos nos deter nos aspectos metodológicos, em vez dos materiais, dos dois domínios, e observar as semelhanças, bem como as diferenças em suas abordagens. As semelhanças incluem uma ampla gama de técnicas indutivas e dedutivas (que, certamente, podem ser ocasionalmente mal utilizadas). Quanto às diferenças, algumas são técnicas, outras relativamente ideológicas ou atitudinais. Certas técnicas mais "literárias" do que lógicas, utilizadas por exegetas religiosos, pareceriam duvidosas para os cientistas; alguns aspectos de certos princípios hermenêuticos utilizados por rabinos são indubitavelmente sofísticos. A confiança na fé, em casos de dúvida científica e, sobretudo, em casos em que a ciência chega a conclusões contrárias à religião, e a disposição de se submeter à autoridade, podem ser consideradas divergências radicais.

Suspender o próprio juízo, sob o pretexto de "humildade" ou "piedade", é inaceitável para a ciência: é, em última análise, arrogância. Karl Popper enfatizou, com razão, a distinção entre ciência e religião na possibilidade de "falseabilidade": a ciência, idealmente, permanece flexível, aberta a mudanças reais diante de novas observações ou percepções, enquanto a religião, pelo menos em suas formas mais fundamentalistas, recusa-se a ceder em certas posições, quaisquer que sejam as evidências ou críticas dirigidas a ela. Certamente, as defesas dos apologistas religiosos muitas vezes parecem artificiais, na melhor das hipóteses, apelos a possibilidades muito remotas e improváveis, concebidos apenas para manter suas *ideias fixas* .

Contudo, a ciência está fadada a permanecer tolerante, não apenas porque a religião (em sua melhor forma) é uma expressão da profundidade do espírito humano e a redução do conhecimento a uma perspectiva mais restrita seria uma perda para todos nós, mas precisamente porque a virtude da ciência, em seus próprios termos, é a sua mente aberta. Às vezes vemos na mídia descobertas e ideias científicas apresentadas como fatos definitivos; mas os cientistas de fato, que estão familiarizados com as questões filosóficas mais amplas que envolvem a atividade científica, não são tão definitivos e exclusivos. No cerne da ciência estão *os fenômenos perceptivos* (como um flash de luz em um microscópio eletrônico ou um som emitido por um medidor); a partir destes, sob certas premissas conceituais e por meio de generalizações, constroem-se “fatos” e “leis” naturais de considerável confiabilidade; e além destes, por meio da imaginação e da hipótese, postulam-se “teorias” mais amplas, que são continuamente verificadas e ajustadas. **Em todas as transições, dependemos de nossas intuições lógicas (ou “senso comum”, que se baseia em *fenômenos conceituais*) para nos guiar a resultados apropriados.** Isso sempre deixa uma "janela de oportunidade", por mais remota que seja, à qual a religião pode recorrer, e a ciência, para permanecer ciência (isto é, fiel a si mesma), deve nobremente conceder.

Em conclusão, espera-se que, embora este trabalho certamente não tenha resolvido definitivamente todas as questões, tenha enriquecido e avançado um pouco a discussão sobre elas.

Escrito em Genebra, Suíça,
De novembro de 1991 a julho de 1995.
Com gratidão ao Todo-Poderoso.

16. APÊNDICES.

1. Notas adicionais sobre o argumento a-fortiori.

1. Os a-fortiori subjetivos e predicativos (ou antecedentes e consequentes) às vezes são encontrados **em conjunto** , formando um sorites entimemático, de modo que a conclusão de um serve implicitamente como premissa menor no outro. Por exemplo:

A é mais R do que B, e B é R o suficiente para ser C.
e é necessário mais R para ser C do que para ser D;
Portanto, A é R o suficiente para ser D.

(Aqui, o resultado tácito e subjetivo 'A é R o suficiente para ser C' das duas primeiras premissas serve, juntamente com a terceira premissa, para obter o resultado predicativo final.)

D é mais R do que C,
e C é R suficiente para ser A, e mais R é necessário para ser A do que para ser B;
Portanto, D é R o suficiente para ser B.

(Aqui, o resultado tácito e predicativo 'C é R o suficiente para ser B' das duas últimas premissas serve, juntamente com a primeira premissa, para obter o resultado final e subjetivo.)

2. Frequentemente encontramos as seguintes **formas variantes de proposições sufetivas** ; suficiência, X é R "suficiente" para ser Y, pode significar (e está implícito em cada uma das seguintes opções):

Suficiência exata: X é R " *suficientemente* " para ser Y, ou
Suficiência generosa: X é R " *mais do que* suficiente" para ser Y.

Assim, "suficiente" é comumente interpretado como "seja o suficiente ou mais do que suficiente", de acordo com a *diferença* entre os dois pontos de partida de Ry e Rx. A relação "mais do que suficiente", por sua vez, pode ser quantificada de várias maneiras (e com maior ou menor precisão): um pouco mais, muito mais, etc. Mas observe bem que esses subconjuntos da

forma são apenas duas das muitas maneiras, em uma perspectiva mais ampla, pelas quais Rx pode ser incluído em Ry.

Da mesma forma, a insuficiência é frequentemente expressa na seguinte forma:

X é R " *menos do que* suficiente" para ser Y.

Isso pode ser quantificado ainda mais: muito menos, quase menos, etc. Assim como as expressões "apenas o suficiente" e "mais do que suficiente" usadas para qualificar a suficiência, essa expressão "menos do que suficiente" ocorre em contextos específicos, ou seja, quando lidamos com um único intervalo contínuo de R (começando em Ry e crescendo além dele). Mas quando temos descontinuidades em nosso intervalo, ou seja, vários intervalos, a linguagem se torna inadequada. No entanto, devemos também observar duas outras variantes, que tentam verbalizar tais descontinuidades até certo ponto (implicando, respectivamente, um limite superior e um limite inferior):

Insuficiência por excesso: X é "muito" R para ser Y, ou

Insuficiência por deficiência: X é "muito pouco" R para ser Y.

Tanto o excesso quanto a deficiência devem ser entendidos como implicando insuficiência, embora por razões diferentes. Assim, a relação "insuficiente", em nosso sentido estrito, não deve se limitar a "insuficiente" (como frequentemente ocorre no uso cotidiano), mas deve abranger também "excessivo". Dito de outra forma, insuficiência (nesse sentido amplo) significa tanto insuficiente quanto excessivo. Mas, repetindo, tais expressões, embora úteis em certos contextos comuns, não conseguem verbalizar todas as situações. Uma análise completa dessas questões é melhor realizada por meio da lógica matemática, utilizando técnicas simbólicas. Nem sequer tentarei fazê-lo – não é minha especialidade. De qualquer forma, esses são detalhes que não afetam a veracidade das afirmações mais genéricas que fazemos aqui a respeito da linguagem e da lógica a fortiori.

Por fim, observe que modos válidos de a-fortiori podem ser desenvolvidos, utilizando tais formas variantes de proposição sufetiva em diversas combinações. Para desenvolvê-los, basta tomarmos como ponto de partida os modos genéricos já validados e considerarmos o efeito das variações. As condições sob as quais esses subconjuntos de a-fortiori são válidos são as mesmas já estabelecidas para os modos principais dos quais derivam. Seguem alguns exemplos interessantes do tipo de argumento a que se refere:

P é *mais* R do que Q; portanto:

Se Q é R *o* suficiente para ser S, então P é R *mais do que* o suficiente para ser S.

Observe também, partindo da mesma premissa principal, que 'se P é R *o* suficiente para ser S, então Q é R *menos do que* (ou seja, nem *mais do que* nem *exatamente*) o suficiente para ser S'.

mais R para ser P do que para ser Q; portanto:

Se S é R *o* suficiente para ser P, então S é R *mais do que* o suficiente para ser Q.

Observe também, partindo da mesma premissa principal, que 'se S é R *o* suficiente para ser Q, então S é R *menos do que* (ou seja, nem *mais do que* nem *exatamente*) o suficiente para ser P'.

O leitor é convidado a explorar todas as outras possibilidades e suas respectivas validações.

3. Gostaria aqui de fazer alguns comentários sobre **a representação de fenômenos naturais em fórmulas matemáticas** , para os leitores não familiarizados com o tema, que foi levantado no contexto de nossa discussão sobre o princípio *dayo* .

Quaisquer dois ou mais fenômenos, sejam eles físicos ou de qualquer outra natureza, cujas magnitudes variem conjuntamente de alguma forma, por mais complexa que seja, podem em princípio (desde que sejamos capazes de medi-los com precisão) ser assimilados em uma equação algébrica. Tais equações, por sua vez, possuem um equivalente geométrico, em um espaço cartesiano onde cada um dos fenômenos é representado por uma dimensão; sua relação quantitativa é então expressa por uma linha reta ou uma curva de qualquer forma, ou alguma outra figura.

Um exemplo simples é a equação dos gases ideais, “pv/t=k”, onde p, v e t são variáveis, p = pressão no gás, v = volume do gás, t = temperatura do gás e k = uma constante. A equação é chamada de ideal porque os gases reais não se comportam exatamente dessa maneira; porém, ela representa uma boa aproximação em circunstâncias normais. Essa equação resulta em uma relação linear, em uma representação cartesiana tridimensional. A relação poderia muito bem ser exponencial, sinusoidal ou qualquer outra; mas foi essa a forma que os experimentadores encontraram ao medir vários estados dos gases e extrapolar os resultados.

Agora, o que isso significa em termos mais coloquiais? Uma equação como pv/t=k é *um resumo de inúmeras proposições condicionais* , referentes a todos os valores possíveis das variáveis. Para qualquer valor dado de p, digamos, podemos prever por um cálculo simples todas as correspondências entre os valores de v e os de t:

Se o gás tiver pressão p1, então:

- Se o gás tem volume v1, então ele tem temperatura t1 (=p1.v1/k), e vice-versa;
- Se o gás tem volume v2, então ele tem temperatura t2 (=p1.v2/k), e vice-versa;
- ...etc.

Se o gás tiver pressão p2, então:

- Se o gás tem volume v1, então ele tem temperatura t5 (=p2.v1/k), e vice-versa;
- Se o gás tem volume v2, então ele tem temperatura t6 (=p2.v2/k), e vice-versa;
- ...etc.

...e assim por diante.

Conhecendo a possível variedade e complexidade das equações naturais, é fácil perceber a razoabilidade do princípio *dayo* . Duas variáveis podem ser proporcionais durante parte de seu

percurso e, em seguida, apresentar uma relação radicalmente diferente, caso a equação que as liga seja suficientemente complexa.

4. Nas minhas primeiras tentativas de compreender o argumento a fortiori, elaborei uma teoria que denominei **Formato ABCD** . Embora possa não ser aplicável a todos os casos ou captar a essência da questão, ainda assim poderá ter alguma utilidade, pelo que a apresentarei brevemente aqui.

' **A** ' representa o *agente* , ' **B** ' o que está *entre eles* (os meios), ' **C** ' as *condições circundantes* e ' **D** ' o *destino* (objetivo); observe que esses termos são usados em um conceito amplo de causalidade, não implicando necessariamente movimento ou mudança, nem a busca consciente de fins. Nesse contexto, podemos conceber o a-fortiori subjetivo da seguinte forma:

Premissa principal (para ambos os estados de espírito a seguir):

> Sob as condições C1, o agente A, por meio de B1, causa D, *mais provavelmente do que* sob as condições C2, o agente A, por meio de B2, causa D; portanto:

Humor positivo (de leve a intenso):

> Se A em C2 (=Q) fizer B2 (=Rq) causando D (=S), *então* A em C1 (=P) fará B1 (=Rp) causando D (=S).
>
> Por exemplo, os filhos de Israel (A), enquanto Moisés ainda está vivo (C2), fazem coisas (B2) contra a Lei (D); portanto, eles (A), depois que Moisés morrer (C1), provavelmente farão coisas (B1) contra a Lei (D).

Humor negativo (de maior para menor):

> Se A em C1 (=P) não fizer B1 (=Rp) e não causar D (=S), *então* A em C2 (=Q) não fará B2 (=Rq) e não causará D (=S).
>
> Por exemplo, os irmãos de José (A), embora fora do alcance das autoridades egípcias (C1), não guardavam dinheiro encontrado (B1) e assim evitavam a desonestidade (D); portanto, eles (A), dentro do território egípcio (C2), provavelmente não roubariam (B2) e assim evitariam a desonestidade (D).

Note que todos os quatro fatores (A, B, C, D) estão envolvidos, ainda que apenas particularmente e possivelmente apenas implicitamente, em cada uma das três proposições. Observe que a relação entre as duas cláusulas da premissa maior, que nos permite inferir uma conclusão a partir da premissa menor, é aqui concebida como uma relação de *probabilidade* , ou de eficácia da causalidade. Nesse contexto, o aspecto quantitativo do a fortiori é bastante incidental, e o argumento envolvido é essencialmente uma *apódose* .

Construções semelhantes podem presumivelmente ser elaboradas para argumentos predicativos, positivos e negativos. E o mesmo se aplica aos implicacionais.

Como já foi dito, é duvidoso que esse formato tenha valor geral ou profundo, exceto pelo fato de mostrar o subtexto causal de alguns argumentos e, incidentalmente, como os termos dos

argumentos subjetivos e predicativos podem ocasionalmente ser reorganizados de uma forma para outra.

2. Noções de Tempo.

Neste apêndice, apresento algumas sugestões referentes à narrativa da Criação, conforme apresentada em Gênesis I e II e nos comentários judaicos tradicionais a esses textos, bem como teorias científicas atuais sobre o assunto. (Escrevi a maior parte do texto abaixo há alguns anos; no entanto, alguns pensamentos mais recentes foram adicionados nas últimas linhas.)

Um preconceito comum é a crença de que Ciência e Religião estão em conflito radical. Muitos cientistas presumem erroneamente que suas descobertas excluem a existência de uma dimensão espiritual no mundo, ou mesmo a existência de Deus. Como consequência, pessoas religiosas, levando esses cientistas a sério, passam a suspeitar de toda a atividade científica, seus métodos e resultados. Mas uma reflexão mais aprofundada mostra que não há antipatia inerente entre esses campos. Não existe uma única descoberta científica que, de fato, em termos estritamente lógicos, implique uma conclusão ateísta ou antiespiritual.

Considere a evolução das espécies ou do universo. Tudo o que a ciência faz é tentar *descrever* o processo. Visto de cima, o processo de evolução é simplesmente um movimento maior do que, digamos, o movimento do seu bebê pelo chão; leva mais tempo e afeta mais coisas, mas ainda é apenas um movimento.

Quando os cientistas nos dizem as "causas" de algum fenômeno, tudo o que fazem é descrever algumas *partes* dele, ou descrever *outros fenômenos* que parecem estar repetidamente associados a ele. A explicação nada mais é do que uma descrição adicional, seja na forma de proposições categóricas ou na forma de algum tipo de condicionamento. Não há razão lógica para que esse movimento ou processo, que é algo minúsculo nas mãos de Deus, não possa ter sido intencionado e desejado por Ele, como uma manifestação natural da Criação. Assim, o evolucionismo e o criacionismo não possuem nenhuma contradição conceitual inerente entre si.

Agora, confrontamos essa reconciliação com a interpretação literal de textos sagrados — como o Gênesis. Como pode um processo, como a evolução das espécies ou o desdobramento do universo, levar milhões ou bilhões de anos e, ainda assim, ser considerado como tendo ocorrido em uma semana, há cerca de 5750 anos?

Não sei a resposta, *mas posso sugerir algumas* — o suficiente para mostrar que a compatibilidade dessas proposições é bastante concebível e, portanto, que não há base lógica para considerá-las mutuamente exclusivas. Lembre-se de que a possibilidade lógica é inferível da ausência de impossibilidade lógica, de acordo com a Lei do Terceiro Excluído (em uma forma expandida e modal: se não aparentemente impossível, então aparentemente possível).

Vestígios do Passado. Para começar, o mundo poderia ter surgido ontem, ou há um minuto — o mundo com todas as suas memórias e vestígios materiais de existência e atividade

passadas — e não notaríamos a diferença. Não há como inferirmos com absoluta certeza, a partir da existência *presente* de memórias e vestígios materiais, a existência real do passado *tal como nos aparece* em virtude dessas memórias e vestígios materiais.

A existência do Passado (ou, aliás, do Futuro) é uma dessas suposições ocultas persistentes. É apenas uma suposição, cujas contra-suposições não foram consideradas nem eliminadas. (Não obstante, é uma manifestação bastante poderosa e digna de crença. Descartá-la simplesmente seria uma solução bastante radical.)

Tempo com Geometria Variável. Em segundo lugar, podemos especular sobre o Tempo e mostrar que um universo no qual uma semana também equivale a alguns bilhões de anos é bastante concebível. O número de momentos na semana da Criação é, digamos, n; o número de momentos nos aparentes éons da evolução do mundo também é n; cada um tem o *mesmo número* de segmentos de tempo discretos, apenas os segmentos têm *tamanhos diferentes* .

Estrelas surgem e desaparecem, dinossauros surgem e desaparecem, em ritmo acelerado, como um filme em câmera rápida. Eles não conseguem distinguir a diferença. Os processos envolvidos podem ser descritivamente idênticos, mas apresentar velocidades diferentes daquelas que percebemos, da nossa perspectiva.

O Criador, que é o único que transcende o Tempo, é capaz de comparar os segmentos de tempo daquela era passada com os segmentos de tempo dos últimos milhares de anos da história humana e pode nos dizer com toda a certeza: um momento daquele tempo passado equivalia, digamos, a m momentos do seu tempo. Talvez fosse isso que o Salmista quis dizer, quando afirmou (Salmo 90):

Pois mil anos aos teus olhos são como um dia, como o ontem que já passou.

A noção ***de que espaço e tempo são contínuos*** é uma suposição preconceituosa. A maioria das pessoas a aceita como certa e desconhece a possibilidade de uma perspectiva alternativa: a noção de espaço ou tempo como discretos (ou "quantizados", na linguagem moderna). Um filósofo grego antigo, Zenão de Eleia, descreveu vários paradoxos no conceito de movimento. Um deles era o paradoxo de Aquiles e a Tartaruga, que se resumia mais ou menos assim:

> Se, ao avistar uma tartaruga à distância, o grande corredor Aquiles tentasse alcançá-la, jamais conseguiria. Pois, quando chegasse ao local onde a tartaruga estivera quando a avistou pela primeira vez, ela já estaria um pouco mais adiante, não mais ali. E, quando chegasse ao segundo ponto onde ela estava, já estaria no terceiro. E assim por diante, indefinidamente. Portanto, ele jamais conseguiria alcançá-la, por mais rápido que corresse.

A resposta newtoniana a Zenão seria que a subdivisão infinita do espaço por um corpo em movimento não precisa levar um tempo infinito, e que as diferentes taxas dessa subdivisão permitem que o objeto mais rápido convirja e ultrapasse o mais lento. Este é o pano de fundo filosófico do cálculo diferencial e integral, e está de acordo com a experiência e o senso comum.

No entanto, o paradoxo poderia, aparentemente com igual eficácia, ter sido resolvido por outra hipótese. ***Poderíamos considerar o espaço e/ou o tempo como compostos de segmentos discretos, extremamente, mas não infinitamente, minúsculos, dentro dos quais os corpos estão invariavelmente estacionários (embora não fixos)*** .

Um corpo em movimento passaria de uma estação para outra, desaparecendo instantaneamente da primeira e reaparecendo instantaneamente na segunda, sem que nenhuma de suas partes tivesse se deslocado dentro de qualquer uma das estações. A mudança instantânea de lugar não leva tempo; apenas a existência estática em cada lugar possui uma extensão no tempo.

> Imagine uma luz estroboscópica em uma discoteca. Cada vez que ela acende, os dançarinos se posicionam de maneira ligeiramente diferente. Você apenas presume que eles se "moviam" pelos espaços intermediários enquanto a luz estava apagada. Suponha, em vez disso, que eles deixassem de existir durante esse intervalo de tempo; você não teria como saber.
>
> Se esse intervalo de tempo intermediário for de duração zero (um ponto no tempo, um ' **instante** '), não se pode sequer afirmar, estritamente falando, que eles deixaram de existir. Se os intervalos de tempo durante os quais a luz estava acesa (os ' **momentos** ' estacionários) fossem tão pequenos que a mudança neles fosse invisível a olho nu ou a qualquer dispositivo tecnológico, não haveria base empírica para afirmar que a mudança estava de fato ocorrendo.
>
> Uma analogia valiosa é a do cinema. O filme consiste em uma série de "fotogramas", mas, ao ser projetado com rapidez suficiente, a imagem na tela não apresenta qualquer indício de descontinuidade, parecendo fluir suavemente. Mesmo em um nível estático, pintores impressionistas como Van Gogh, Renoir ou Milne demonstraram com maestria como uma massa de pontos pode, à distância, parecer bastante integrada.
>
> É, portanto, perfeitamente concebível que o movimento não seja tão contínuo quanto parece, mas sim uma série de paradas momentâneas, separadas por um "desaparecimento aqui e reaparecimento ali" instantâneo do fenômeno. Esse conceito é, aliás, sugerido pela crença de que Deus está constantemente recriando e sustentando o universo.
>
> Nesse caso, a velocidade (distância por tempo) de um movimento seria definida como a soma dos diâmetros dos segmentos de espaço percorridos, dividida pela soma dos diâmetros dos segmentos de tempo decorridos. Espaço e tempo não precisam ser ambos discretos; é também concebível que apenas um deles seja discreto e o outro contínuo. Essas são complicações adicionais que precisam ser abordadas.
>
> Note que a perspectiva da discretização implica que o Presente é um momento, enquanto a ideia de continuidade implica que ele seja apenas um instante.

Agora, minha preocupação aqui não é a viabilidade final dessa hipótese alternativa, que cabe aos físicos considerarem. A questão é que, até onde sei, nenhum grande esforço, se é que houve algum, foi feito para formular e testar essa alternativa, pelo menos não por leigos.

Aceitamos a primeira teoria viável que nos veio à mente, o conceito de continuum, e não demonstramos a falha de outras concepções em se adequarem à experiência e serem internamente consistentes. Mesmo que nossa teoria pareça logicamente coerente e adequada aos fatos, ainda temos a obrigação de considerar e, idealmente, eliminar quaisquer alternativas.

É possível que a ideia de espaço-tempo não contínuo resolva alguns problemas anteriormente intrigantes, como o paradoxo onda-partícula. Ela trata o espaço e o tempo de uma maneira tão diferente que certamente produzirá novos conceitos para nós.

Isso pode abrir novas possibilidades para nós, como permitir segmentos de espaço ou tempo de tamanhos não uniformes; ou como possibilitar viagens instantâneas de uma minúscula porção do espaço para outra estação, não contígua e distante, sem passar por lugares intermediários.

Por outro lado, podemos descobrir que alguma previsão fortemente implícita no postulado dissidente é autocontraditória ou contrária à experiência; mas, nesse caso, teremos conseguido estabelecer com mais firmeza a suposição comum.

Às vezes, nossas suposições tácitas acabam sendo desmascaradas. Um exemplo disso é a ideia euclidiana do espaço-tempo como linear (de modo que as linhas paralelas nunca se encontram), que foi rejeitada não faz muito tempo por Einstein em sua teoria da Relatividade Geral, em um esforço para resolver o paradoxo da constância da velocidade da luz, se bem me lembro.[316]

Felizmente, geômetras recentes (como Gauss, se bem me lembro) já haviam preparado o aparato matemático para a noção de que 'paralelos' podem se encontrar. Por exemplo, como os círculos máximos de uma esfera enorme, que parecem paralelos em uma pequena localidade, mas que, em última análise, se intersectam a distâncias de anos-luz.

Uma vez que aceitamos que o espaço e o tempo podem ser curvados na realidade, mesmo que sempre os tenhamos representado em nossa mente e no papel como linhas retas, torna-se bastante fácil imaginar o espaço ou o tempo com formas muito mais irregulares. As linhas podem ser distorcidas e torcidas de diversas maneiras, com dobras e laços, e pode até haver buracos no tecido.

Tais irregularidades (que na realidade podem não ser tão extremas quanto aqui sugerido) simplesmente significariam que existem certas possibilidades e impossibilidades inerentes ao espaço-tempo, aos caminhos físicos e às inibições às quais qualquer corpo em movimento está sujeito. Não haveria como conhecermos essas restrições infinitesimais se a transição do corpo parecesse bastante suave em um nível acessível.

(Pelo que sabemos, os corpos podem não ser nada mais do que nós peculiares na trama do ser. Movendo-se como uma ondulação na água; traçando uma cicatriz através do tempo. Estou apenas especulando.)

Assim, nossa concepção prévia do espaço-tempo como necessariamente uniformemente espaçado, de acordo com a imagem cartesiana fornecida pelo papel milimetrado, não está indubitavelmente estabelecida. Existem concepções alternativas que, em princípio, parecem igualmente defensáveis (pelo menos para mim).

***É, portanto, perfeitamente concebível que o espaço ou o tempo consistam em segmentos discretos* de tamanhos variáveis .** Podemos transportar um objeto como uma régua ou um relógio de um lugar para outro para fins de medição. Mas se a régua se expandisse ou se contraísse para preencher um número igual de segmentos de espaço de diferentes formas e tamanhos, não haveria como compararmos as dimensões de diferentes segmentos de espaço. Da mesma forma, se o relógio (que é apenas um processo físico) mudasse de velocidade de tempos em tempos, de acordo com as durações variáveis dos instantes, o tempo ainda pareceria constante para um observador.

Pode até ser que o tempo, em vez de ser universal, varie conforme o lugar, tornando-os mais inextricavelmente ligados. Em todo caso, as variações de tamanho podem ser regulares,

316 O leitor é aqui direcionado a livros sobre Física do espaço-tempo, como os de Taylor e Wheeler. Faz anos que estudei o assunto pessoalmente, então minha memória dos detalhes é muitas vezes vaga, embora eu espere ter retido os pontos principais.

talvez ordenadas do maior para o menor ou vice-versa, ou talvez em arranjos cíclicos, ou podem não apresentar padrão algum.

Seríamos incapazes de responder a tais perguntas, a menos que pudéssemos, de alguma forma, ver o próprio espaço ou abranger mais de um instante no tempo. Talvez seja possível desenvolver alguma tecnologia para isso. Talvez já possamos experimentar as diversas dimensões do tempo: talvez um dia que pareceu passar mais rápido do que o normal realmente o tenha feito.

O tempo variável simplesmente implica que todos os processos no universo variam em velocidade, mas em uníssono ou em conjunto. Enquanto suas velocidades *relativas* permanecerem as mesmas, sua velocidade geral comum pode variar drasticamente sem afetar nada. ***Todas as equações físicas permanecem idênticas; nada é detectado por medição*** . Não parece haver nenhuma maneira física de distinguir essa situação de 'geometria variável' daquela em um universo de tempo contínuo e constante.

Conclui-se, portanto, que muitos postulados são igualmente compatíveis com os dados disponíveis. Podemos ser capazes de construir previsões distintas e testáveis, ou pode não haver maneira de escolhermos entre elas. O importante é ter em mente que até mesmo nossas crenças mais caras podem ter pontos de vista alternativos. O objetivo não é desestabilizar, mas sim manter a lucidez.

Alguns podem argumentar que essas especulações divergem do chamado *Princípio da Uniformidade dos Indistinguíveis.* Segundo esse princípio, por exemplo, o espaço e o tempo são exatamente os mesmos em todos os lugares e em todos os momentos, porque, como não há maneira concebível de medir e comparar fisicamente diferentes manifestações desses fenômenos, eles devem ser considerados uniformes em todos os lugares.

Mas é evidente que esse princípio não possui valor *formal* , pois podemos conceber razões lógicas para justificar uma crença oposta — a saber, que o espaço ou o tempo podem consistir em fenômenos discretos e, de certa forma, distintos. Se o princípio da uniformidade dos indistinguíveis fosse considerado formal, teria que se aplicar a todas as abstrações, de modo que só poderia haver uma abstração (já que as abstrações em si não são *sensivelmente* diferentes). Contudo, todos concordamos que podemos conceber diferenças entre várias abstrações, como, por exemplo, a diferença entre um elétron e um pósitron (ou entre os vários conceitos em *qualquer* frase que consideramos verdadeira).

Muitas vezes podemos distinguir entre coisas 'indistinguíveis', pelo menos no que diz respeito aos seus efeitos perceptíveis. Podemos presumir a existência de uma identidade, desde que não tenhamos razões lógicas, num contexto mais amplo, para pensar o contrário. O princípio em questão é apenas um instrumento indutivo, e não uma generalidade dedutivamente obrigatória.

De fato, foi somente a partir da época de Newton que a divisibilidade infinita do espaço e do tempo passou a ser considerada como certa. Antes disso, a questão era considerada em aberto, como bem demonstram as discussões das ideias de Zenão por Aristóteles. Mais recentemente, esse princípio foi consideravelmente enfraquecido pela teoria de Albert Einstein, que descreve o universo físico como a superfície de uma esfera quadridimensional, em vez de uma extensão euclidiana.

Einstein abre caminho para uma revisão fundamental do princípio da identidade dos indistinguíveis. Pois, uma vez que compreendemos que o espaço e o tempo não precisam se encaixar na concepção perfeitamente quadrada da geometria euclidiana, então tudo é possível. Uma brecha foi aberta entre a geometria imposta pela nossa imaginação limitada e a geometria do

mundo externo mais amplo; ou seja, mais precisamente, nossa imaginação foi libertada da mentalidade cartesiana de papel quadriculado com linhas retas, e agora podemos imaginar papéis quadriculados com linhas de todos os tipos de formato.

O artista gráfico suíço M.S. Escher, como você deve se lembrar, costumava desenhar mundos em que a água podia subir uma ladeira ou escadas podiam retornar ao mesmo nível, mesmo sempre subindo (ou descendo). Se analisarmos seriamente essas perspectivas geométricas, poderíamos, por exemplo, compreender a lei da gravidade, com referência a novas definições sobre o que constitui uma linha "reta". Poderíamos então, como Escher, ver uma espiral como uma linha reta na geometria do mundo real; nesse caso, não haveria movimento ascendente ou descendente a ser explicado.

Em outras palavras, a definição de Newton da Lei da Inércia poderia ser simplesmente estendida a 'forças' invisíveis como a gravidade, a eletricidade e o magnetismo, ou campos subatômicos, redefinindo o que entendemos por uma linha 'reta'. Se o momento newtoniano nos parece aceitável sem maiores explicações, por que não o mecanismo de movimentos mais curvos? Em última análise, é apenas em relação à vontade que o conceito de inércia se torna filosoficamente insuficiente.

Estas são, obviamente, especulações — que podem ou não ser úteis para a Teoria do Campo Unificado, ou mesmo para a biologia. Mas a questão é que, especialmente desde Einstein, somos mais capazes de visualizar geometrias alternativas — não apenas um mundo real em que o espaço e o tempo são curvados em intervalos astronômicos, mas também, de forma semelhante, um mundo real em que existem *geometrias localizadas* , que diferem entre si. Dessa forma, o princípio da identidade dos indistinguíveis torna-se uma suposição bastante arbitrária, que não impõe uma obrigação filosófica absoluta à nossa lealdade.

Pode haver outras explicações, ainda melhores. Eu não sei, e pode muito bem ser que, em princípio, nem sequer sejamos capazes de confirmar ou refutar tais especulações. O que importa e é claro, em todo caso, é que a datação científica não contradiz necessariamente as afirmações bíblicas.

Enquanto não houver testes conclusivos disponíveis, nenhuma das posições refuta nem é refutada pela outra. Elas estão logicamente desconectadas uma da outra, demonstrando-se, no entanto, harmoniosas.

Assim, biólogos e paleontólogos, e da mesma forma os astrônomos, não têm justificativa lógica, em nenhuma de suas descobertas reais, para considerar o mundo como exclusivamente material e natural. Qualquer processo que descrevam seria exatamente o mesmo, fosse espontâneo ou causado pela Providência, então como podem chegar a uma conclusão ateísta?

Por outro lado, os crentes podem ficar tranquilos, pois as descobertas científicas não têm relação direta com suas crenças. Sabemos tão pouco sobre o tempo em si que qualquer afirmação a respeito é pura especulação.

Em conclusão, gostaria de fazer alguns comentários sobre a exegese do texto *de Bereshit* a respeito da Criação. Sempre houve uma ambiguidade em Gênesis 2:2 com relação ao sétimo dia. Seria um sábado histórico, que ocorreu no início do tempo do mundo material, ou seria o sábado final, que ocorrerá no fim da história? Nossos sábados semanais são uma celebração do primeiro

sábado ou uma antecipação simbólica do último? Os comentaristas tendem a interpretá-lo de ambas as maneiras, sem saber ao certo o que pensar a respeito.

Poderíamos dizer que os seis dias da Criação incluem *toda* a 'história' natural e humana, até o seu fim; enquanto o sétimo dia é um evento futurista, *'pós* -histórico'. Ou seja, podemos ver nossa história (passada e futura) como intercalada no espaço textual **entre Gênesis 1:31 e 2:1** , e considerar **Gênesis 2:2** como uma referência ao 'repouso' de Deus *após* o desaparecimento do mundo material da diversidade, quando Ele (supostamente) retornará à Sua Unidade solitária e descansará.

Essa perspectiva é confirmada pela tradição de que Deus não *terminou realmente* Sua obra nos primeiros seis dias, mas continua a moldá-la (por meio de milagres como os da história da libertação do Egito ou por meio de intervenções providenciais ocultas, como na história de Ester), trabalhando em direção à sua perfeição messiânica.

Subentende-se por essa perspectiva que a palavra "dia" (*yom* , יום) não precisa ser tomada literalmente como um dia sob o Sol da Terra, noção que, de qualquer forma, é duvidosa à luz das ideias de Einstein sobre a relatividade do tempo [317]. Isso é confirmado no próprio texto, onde a mesma palavra é usada para se referir, de forma ambígua, a um período mais longo: " *no **dia** em que o Senhor Deus fez a terra e o céu* " (Gênesis 1:4) — do qual se conclui que "dia" pode igualmente significar "seis dias" ou até mesmo (por que não, então?) "um éon".

Neste caso, não é necessário considerar o texto bíblico como insistindo que o mundo foi criado literalmente em uma de nossas semanas - poderia ter levado qualquer período de tempo; e, além disso, não precisamos considerar os vários primeiros seis dias como períodos de igual duração - cada um deles pode ser um longo período de tempo de qualquer duração (qualquer que seja a duração que a medição científica mostre), sem sequer precisar recorrer a um conceito de geometria variável de tempo.

> Ainda persiste um problema quanto à ordem de aparecimento dos corpos materiais. Assim, a Terra e a matéria vegetal surgem no terceiro dia; o Sol, a Lua e as estrelas aparecem no quarto dia; os animais no quinto e sexto dias (curiosamente, as criaturas aquáticas e as aves precedem as criaturas terrestres); e os humanos no sexto. A ciência não concorda com essa sequência. Mas comentaristas judeus medievais já sugeriram uma ordem revisada, alegando que a *decisão divina* sobre este ou aquele evento precedeu sua *concretização* , de modo que a sequência física não precisa ser interpretada literalmente. Podemos aceitar esse argumento, neste caso.

Em última análise, para que a religião se liberte das críticas que lhe são dirigidas, com muita razão, por Karl Popper, de que, ao contrário da ciência, se recusa a aceitar o imperativo metodológico da "falseabilidade", ela deve submeter-se à mudança à luz de novos dados e abandonar o dogmatismo. Pelo que vejo, as sugestões acima não representam mudanças difíceis de assimilar.

---

317 Para alguns comentaristas, a afirmação do Gênesis de que a Terra foi criada um "dia" antes do Sol é problemática, visto que os "dias" (de 24 horas) só são contados depois que tanto a Terra quanto o Sol já existem. No entanto, essa objeção não me parece relevante, já que somos capazes de conceber o tempo e os intervalos de tempo de forma mais abstrata, partindo de qualquer manifestação de matéria em transformação, ou mesmo de substância mental em transformação.

3. *Gematria* .

hebraica , conhecida como *gematria* [318], deve ser considerada em qualquer trabalho sobre lógica, visto que é, certa ou erradamente, usada por muitos mestres do judaísmo como um método de inferência. No entanto, raramente é um processo pelo qual *mitzvot* ou *minhagim* são legalmente estabelecidos (embora a proibição de comer nozes em um certo festival venha à mente), mas sim uma maneira engenhosa de explicar certas leis ou tradições a posteriori, produzindo associações entre palavras ou conceitos que, de outra forma, permaneceriam distantes.

> Até o momento, não investiguei a história da 'lógica gematrial', embora suspeite que ela tenha passado por um processo de desenvolvimento. Diz-se que suas raízes estão no Talmud [319]; mas minha impressão inicial é que ela ganhou destaque no período místico posterior ao *Zohar* , especialmente na época dos místicos de Tverya e Sfat, como o Ari haKadosh (R. Yitshak Luria, século XVI d.C.).

Seja como for, é relativamente fácil para nós, lógicos, conceber uma maneira de testar tal abordagem ao conhecimento, como demonstraremos a seguir. Primeiramente, deve-se notar que a justificativa geral dada à lógica gemátrica por seus teóricos, que lhe confere certa plausibilidade, é a de que a língua hebraica é uma criação divina, anterior à Criação do resto do mundo, visto que a primeira foi usada como instrumento do segundo, como implícito no uso do verbo *Vayomer* (e Ele disse) nos primeiros versículos da Torá [320]. Assim, segundo essa visão, a língua hebraica subjaz aos fenômenos deste mundo de uma maneira muito profunda e significativa, e os nomes (corretos) das coisas podem ser concebidos não como meros apêndices arbitrários delas, mas como reflexos de sua própria essência. Visto que o alfabeto hebraico ordenado, desde tempos remotos, também serviu como uma lista de números, e que os números possuem relações aritméticas, pode-se naturalmente supor que as letras possuam relações paralelas [321].

---

318 Como sugeriu um conhecido meu, a palavra talvez derive de 'geometria' (grego).

319 De acordo com *JE* (aparentemente). Aliás, *JE* menciona outras técnicas exegéticas de natureza semelhante, como a divisão de palavras (*notarikon*) e a transposição ou substituição de letras em palavras (*al tikra..., ela...* ; ou seja, não leia..., mas...). Tais alterações não devem, obviamente, ser feitas no próprio texto da Torá, mas permitem *leituras variantes* . No que diz respeito à divisão de palavras ou à transposição de suas letras, esses procedimentos são consistentes com as suposições gemátriais, na medida em que o valor numérico não é afetado por eles. De forma mais ampla, tais técnicas pareceriam justificadas na medida em que são consistentes com os princípios etimológicos e fonêmicos estabelecidos. No entanto, em alguns casos, as leituras propostas parecem artificiais e fantasiosas (para mim, pelo menos). Devemos também mencionar, enquanto estivermos sobre este tópico, as variações na vocalização, nas quais R. Akiba, precedido por R. Yehudah b. Roez, se baseou (*yesh em lemikra*); Mas R. Ishmael considerou que 'apenas o texto consonantal é autoritativo' (*yesh em lemasoret*). Logicamente, as consoantes são dados empíricos; enquanto as vogais têm o estatuto de hipóteses, a serem confirmadas, tanto quanto possível, por todo o contexto.

320 Ver Apêndice 5.

321 Como sistema numérico, este é muito menos prático que o decimal. As dez primeiras letras do alfabeto representam os números de 1 a 10, as oito seguintes de 20 a 90 e as quatro últimas de 100 a 400; os milhares podem ser indicados por um apóstrofo. Um número como 5755 é escrito h"nwt'h, lido da direita para a esquerda como 5000+400+300+50+5. Não há letra para representar o zero (*efes*). As operações aritméticas não têm sinal, mas são expressas por extenso. Na minha opinião, a ausência do zero, a assimetria dos três números 200, 300 e 400 (sem 500, etc.) e a superabundância de números (a partir de 20), bem como a maneira complexa como os números disponíveis se combinam para formar números maiores, apontam para a antiguidade, mas também para a origem humana, deste sistema.

Embora não negue categoricamente a veracidade de tais afirmações, a ciência lógica não pode se contentar com justificativas formuladas de maneira tão vaga e abrangente. Particularmente tênue, nos argumentos acima, é a conexão proposta entre letra e número; pois, mesmo que o som e a forma das letras reflitam essências, não se segue tão facilmente que seus valores numéricos correspondentes sejam também fatos metafísicos. Em todo caso, a questão não pode ser resolvida puramente empiricamente, pelo menos não de uma forma que todos possam constatar por si mesmos. Ela deve ser resolvida por meios mais racionais. A lógica propõe um caminho: a verificação de consistência. Podemos chegar a uma avaliação objetiva da lógica gemátrica sistematizando *sua aplicação* e considerando se os resultados obtidos fazem sentido. A primeira tarefa seria listar os diversos recursos utilizados na inferência gemátrica, como os exemplos abaixo.

a. As letras do alfabeto hebraico possuem determinados valores numéricos: a=1, b=2, g=3, etc. O valor numérico *principal* de uma palavra é a soma dos valores numéricos das letras que a compõem.
b. O valor primário de uma palavra pode, opcionalmente e ocasionalmente, ser *ampliado* por uma unidade; diz-se: "mais um para a palavra como um todo".
c. O valor primário de uma palavra pode, opcionalmente e ocasionalmente, ser *abreviado* simplesmente somando os dígitos do valor primário; por exemplo, 81 = 8 + 1 = 9.[322]

Claramente, *cada dispositivo desse tipo* produz *uma categoria distinta de valor numérico* para todas as palavras, de modo que cada palavra possui, correspondentemente, *uma série de* valores numéricos possíveis. Palavras com o mesmo valor numérico são numerologicamente "iguais", e as coisas às quais se referem podem ser associadas conceitualmente [323]. Uma consequência geral óbvia desse princípio é que todas as palavras compostas pelas mesmas letras, em qualquer ordem, são numerologicamente idênticas [324]. Mas, de forma mais ampla, podemos produzir um "dicionário" de palavras hebraicas no qual *os vários valores numéricos de cada palavra* (o principal, o expandido, o abreviado, etc.) são especificados. Além disso, um "tesauro" de gematria correspondente pode ser criado, agrupando *todas as palavras que possuem o mesmo valor numérico* (de acordo com o método de cálculo a, b, c, etc. – ou independentemente desses

---

[322] Possivelmente, um valor curto de três dígitos poderia ser reduzido para dois dígitos e, em seguida, ainda mais para um dígito; da mesma forma, o valor completo poderia ser reduzido; cada um desses artifícios, se permitido, dá origem a uma categoria diferente de valor numerológico. Em todo caso, sei que ainda existem outros artifícios. Por exemplo: letras cujos valores são dez vezes maiores podem ocasionalmente ser consideradas equivalentes; isso se aplica aos conjuntos: 1, 10, 100; 2, 20, 200; 3, 30, 300; 4, 40, 400; 5, 50; 6, 60; 7, 70; 8, 80; 9, 90 (este artifício, aliás, pode ser visto como um corolário de 'abreviação'). Outro exemplo: as letras de uma palavra podem ser escritas por extenso, antes da conversão para valores numéricos; assim, um 'a' torna-se ' *alef* ' , e, portanto, vale 1+30+80=111; ab torna-se *bet* , e vale 2+400=402; e assim por diante (isto pode ser chamado de 'multiplicação', e presumivelmente os resultados deste dispositivo podem, por sua vez, ser submetidos a outros dispositivos).

[323] Não tenho certeza de imediato se, e em que medida, diferentes categorias de valor são comparáveis: um valor primário pode ser equiparado a um valor estendido ou abreviado? Ou apenas a outro valor primário? De qualquer forma, esses são detalhes técnicos que não precisamos abordar aqui, pois nosso objetivo é apenas definir uma metodologia de verificação.

[324] As vogais hebraicas, compostas por pontos e traços, não possuem (que eu saiba) valores numerológicos.

métodos, se for permitido igualar seus resultados). Esses "livros" seriam fáceis de produzir em um computador pessoal moderno com um bom programa de planilha, dado o banco de dados de palavras hebraicas.

É impossível prever os resultados de tais cálculos e classificações gerais. Os resultados obtidos podem parecer tão absurdamente confusos a ponto de desacreditar a lógica gemátrica até mesmo aos olhos de seus defensores; ou podem surgir algumas regularidades interessantes e inesperadas, capazes de impressionar até os céticos. Meu *palpite* é que, na maioria dos casos, as palavras assim agrupadas estarão tão remotamente relacionadas entre si, seja como sinônimos, antônimos ou de qualquer outra forma, que o valor de sua associação será, na melhor das hipóteses, literário; muito raramente, ou nunca, podemos esperar que as palavras assim agrupadas apresentem uma mensagem conceitual inequívoca. Essa pode ser, inclusive, a posição final da tradição judaica, visto que ela não concede categoricamente à lógica gemátrica um status legal geral e vinculativo, mas a utiliza principalmente para fins homiléticos.

Por fim, podemos mencionar, neste contexto, o que pode ser chamado de "nova numerologia" [325], que se tornou popular em alguns círculos atualmente. Utilizando computadores (embora o trabalho pudesse ser feito manualmente), cada **n-** ésima letra (com vários valores de **n**) de um texto da Torá é marcada; por exemplo, a cada décima letra, ou a cada quinquagésima, etc. As letras assim selecionadas são reunidas (ocasionalmente, invertendo-se a ordem das letras); e, em alguns casos, surgem palavras ou frases que não apenas têm significado em si mesmas, mas que podem até mesmo ter relação com o conteúdo do texto em que ocorrem ou parecer prever eventos históricos posteriores. Isso é realmente muito surpreendente e é considerado como prova da origem profética do documento, visto que nenhum ser humano comum poderia ter escrito intencionalmente um documento com tais propriedades.

Novamente, como não estive envolvido em tal pesquisa e não me dei ao trabalho de estudar detalhadamente os resultados publicados, não posso me pronunciar a respeito. Tudo o que posso fazer é mencionar alguns princípios que me vêm à mente, os quais podem ou não ter sido aplicados:

a. Não basta aplicar a técnica apenas a algumas partes da Torá, mas ela deve ser feita sistematicamente em toda a Torá e com todos os valores possíveis de **n** (o número é limitado, já que o documento tem tamanho finito);
b. É preciso apresentar uma explicação para as coleções de cartas sem sentido, que presumivelmente ocorrem ocasionalmente; e
c. A técnica deve ser aplicada também a muitos outros documentos, religiosos ou seculares, que servem como amostras de controle para o experimento.

Somente assim, em perspectiva, os resultados, quaisquer que sejam, podem ser avaliados cientificamente. Em todo caso, é questionável se quaisquer benefícios interpretativos de uma técnica como essa, desprovida de fundamento teórico, poderiam ser utilizados para fins haláquicos ou mesmo hagádicos. Pelo que sei, esse método não é tradicionalmente considerado uma técnica hermenêutica válida; portanto, do ponto de vista ortodoxo, não possui autoridade. Além disso, a ferramenta não tem valor preditivo: algumas coleções de cartas podem de fato ser significativas, mas apenas a posteriori (por exemplo, se os pesquisadores tivessem se deparado com o nome "Hitler" há 100 anos, não saberiam o que pensar a respeito).

---

325 O nome dado é, creio eu, 'Sequências de Letras Equidistantes (SEL)'.

Os defensores dessa nova numerologia afirmam ter demonstrado, por meio de métodos estatísticos, que as probabilidades de seus resultados surgirem por acaso são infinitesimais. Eles apresentam isso em apoio às teses tradicionais: (a) que a Torá é de origem divina e (b) que ela contém todos os segredos do universo e uma predição de toda a história. Mas essas inferências constituem generalizações ilícitas. Com relação à primeira tese, podemos, na melhor das hipóteses, concluir que as passagens da Torá que de fato fornecem predições impressionantes são proféticas; as passagens que aparentemente não fornecem tais dados permanecem sem comprovação. Com relação à segunda tese, a descoberta de *algumas* sequências de caracteres significativas não implica que *toda* a ciência e a história estejam contidas no documento; seria necessário encontrar *toda ou quase toda a ciência e história conhecidas* mencionadas nele para ousar fazer afirmações tão abrangentes.

Outro comentário que vale a pena fazer é: se algum dia se *comprovasse* que a Torá é de origem divina, o que aconteceria com a fé? Não é a incerteza essencial à religião?

4. Três textos analisados.

Neste apêndice, analisamos três textos atualmente populares sobre lógica judaica. Nosso objetivo aqui não é meramente resumir esses textos, mas sim dar ao leitor uma ideia do alcance da heurística tradicional do Talmud e, de passagem, talvez trazer à luz alguns tópicos de relevância epistemológica.

um. Compreendendo o Talmud de Feigenbaum .

O estudante do Talmud pode saber como uma discussão talmúdica geralmente se desenrola, mas isso não basta. Ele também deve reconhecer e apreciar o papel desempenhado por cada linha, como a Guemará vai das premissas à conclusão, quem está falando com quem, se uma afirmação está meramente explicando ou modificando afirmações anteriores, qual pergunta ela pretende responder, e assim por diante. Frases-chave, que sinalizam eventos discursivos, e estruturas lógicas, que moldam a discussão, devem ser observadas e corretamente compreendidas.

Ao estudante é aconselhado a evitar pronomes; a saber onde termina uma citação (por exemplo, através de palavras-chave na frase *seguinte*) e qual parte dela é relevante; a saber se a pessoa que fala é um Taná ou um Amora; a estar atento em todas as etapas das questões em pauta, ao que está sendo dito e por quê, ao que se busca e para quê, etc.; a identificar quais meios estão sendo usados para lidar com essas questões: que tipo de declarações estão envolvidas (conforme a classificação esboçada abaixo), o que cada uma realiza, em relação a quais outras, etc.; a acompanhar o fluxo das discussões [326]; a entender de que maneira a Guemará influenciou a Mishná – sua interpretação, suas aplicações, sua explicação (supostamente, em contraste com a

[326] O modernismo dos fluxogramas é significativo; demonstra como a metodologia judaica pode se desenvolver pela absorção de novas técnicas da cultura circundante. Outro exemplo disso é a obra do Ramchal, que analisaremos mais adiante.

leitura simples ou *pshat*); e a compreender o resultado geral (qualificação, expansão, rejeição, validação, etc.).

Uma *disputa* ocorre quando duas autoridades fazem declarações conflitantes sobre algum assunto. A conciliação é eventualmente alcançada através da apresentação de "provas" de um lado ou de outro, o que pode significar citar um texto autorizado ou compartilhar uma percepção lógica (*svara*). A interação entre as autoridades das declarações deve ser cuidadosamente considerada: por exemplo, "uma mishna, braita ou *posuk* (versículo da Torá) só pode ser tomada como prova de uma declaração quando a citação não puder ser explicada **de nenhuma outra maneira** " [327]. Vários tipos de declarações podem ser distinguidos:

- *informativas* , que relacionam dados não jurídicos com alguma função na discussão; incluindo

  explicativas , que esclarecem algo sem, contudo, estabelecer, modificar ou delimitar a lei; bem como
- *legais* , que além de estabelecerem a lei, descrevem as circunstâncias de suas aplicações (os 'cenários' a que se referem); incluindo

  qualificativas , que definem os limites da lei, qualificando significativamente as circunstâncias ou os casos em que ela é aplicável.

A isso, com um olhar mais lógico do que talmudista, poderíamos acrescentar *pressupostos* , assumidos temporariamente no decorrer de uma discussão, que são submetidos a testes e finalmente adotados ou rejeitados; esse elemento *modal* não deve ser ignorado, pois torna manifesto o curso indutivo, e não dedutivo, da discussão.

Feigenbaum destaca, com razão, a dinâmica da descoberta. O estudante não deve se precipitar em julgamentos, mas sim perceber e acompanhar as complexidades da eliminação de teses, as múltiplas declarações condicionais e os processos apodóticos, que resultam em uma dialética complexa. No Talmud, o curso da argumentação geralmente se dá por meio de perguntas e respostas. Diferentes sequências de perguntas (P) e respostas (R) moldam variadas "estruturas lógicas", tais como:

A primeira questão é apresentada,

A proposta é de A1 a Q1,

A questão 2 a 1 é apresentada,

Então, propõe-se A2 para Q1 (ou para Q2)....

Por essa razão, é importante saber exatamente a qual(is) afirmação(ões) precedente(s) cada pergunta se refere e a qual pergunta cada resposta se refere. O resultado geralmente é determinado com base na formulação da última resposta. As perguntas podem buscar informações de forma neutra ou apontar falhas em uma tese e, em alguns casos, defender uma contra-tese.

---

327 P. 7.

Uma pergunta informativa (*sheelah*) pode buscar a resolução de uma questão jurídica independente, ou a fonte da Torá ou lógica de uma afirmação; ou a autoria e localização de uma citação, ou alguma explicação; ela não pretende, por si só, colocar em dúvida a autoridade ou a lógica de uma afirmação anterior. Já uma pergunta de "ataque" (*kushya*) busca demonstrar que (diretamente) alguma afirmação anterior, ou (indiretamente) uma implicação dela, é falsa, necessita de qualificação ou é supérflua, por meio de uma citação ou lógica autorizada; tais perguntas podem ser bastante longas e compostas por muitos componentes, cada um dos quais desempenha um papel no ataque como um todo. As respostas às perguntas podem, portanto, fornecer a informação solicitada, ou ceder a um ataque, limitando a afirmação atacada, ou tornando-a mais clara de alguma forma, ou ainda repelir ou contra-atacar, enfraquecendo ou desacreditando a pergunta de ataque de alguma forma.

> Uma pergunta retórica, com segundas intenções, pode ou não alcançar seu objetivo de levar à rejeição ou à aceitação de uma tese: o impacto intelectual de *toda a* discussão deve ser considerado para avaliar o nível final de credibilidade de cada lado. Observe-se bem a faculdade comum da inteligência lógica, que deve ser necessariamente pressuposta a todos os seres humanos, sem a qual nenhum consenso racional jamais poderia ser alcançado.[328]

b. Terminologia Talmúdica de Rabinowich .

1. A obra de **Rabinowich** , que é a minha favorita, começa por estudar **a terminologia da própria Mishná** . Podemos caracterizar parte dela como analítica e parte como sintética. Os termos analíticos podem indicar o que está incluído ou excluído de uma proposição, a que ou quando ela se aplica [329]; ou comparar e contrastar itens, para fins de classificação; ou ordenar ou hierarquizar os vários itens em consideração, com base em algum critério; ou sugerir implicações [330]. Os termos sintéticos podem fornecer evidências indutivas ou contra-evidências, em apoio ou em oposição a uma proposição [331]; ou fornecer alguma razão dedutiva (ou, pelo menos, indutiva) (*taam*) a favor ou contra uma proposição [332]; ou definir a sequência de desenvolvimento de conceitos, como fenômenos intelectuais, ou eventualmente como preceitos éticos (isso é feito por meio de termos como *lekhatechilah* (*prima facie*) e *bedieved* (*ex post facto*), discutidos em

---

328 Nesse contexto, devemos mencionar de passagem a premissa subjacente, adotada explicitamente por comentadores ortodoxos, de que os participantes talmúdicos dispunham de todos os dados necessários, esgotaram as questões e chegaram às conclusões corretas. Na prática, essa premissa tem se mostrado difícil de sustentar, mesmo em círculos ortodoxos, visto que comentadores posteriores (assim como em diferentes períodos do próprio Talmud) frequentemente apontaram falhas nos julgamentos talmúdicos. Mas, em todo caso, tal premissa é impossível de sustentar em teoria, sem recorrer a um conceito de conhecimento miraculoso. (Já tivemos a oportunidade de analisar esses problemas.)

329 Utilizando expressões como "todos", "exceto", "existem *n* tipos de", e assim por diante.

330 Por exemplo, a frase *zu veain tsarikh lomar zu* significa que um item listado posteriormente está implícito em um item listado anteriormente (de modo que alguém pode se surpreender com a utilidade de tal listagem).

331 Isso pode ocorrer, por exemplo, através da apresentação de um caso material relevante (*maaseh*).

332 Como uma passagem da Torá (*kra*), uma intervenção de senso comum ou empírica (*svara*), ou um princípio já estabelecido ou geralmente aceito (*klal*).

outro lugar [333]); ou descrever o processo parlamentar pelo qual as autoridades debateram e eventualmente chegaram a um acordo sobre algum assunto [334].

Essas categorias gerais, diga-se de passagem, aplicam-se tanto à Guemará quanto à Mishná; contudo, os termos específicos usados para cumprir cada tarefa investigativa diferem consideravelmente nos dois textos. Passando ao estudo da terminologia da Guemará, encontramos um campo mais rico, refletindo a maior complexidade de suas tarefas gerais, devido ao fato de ser essencialmente um comentário sobre a Mishná.

2. **A Guemará busca, em primeiro lugar, esclarecer a Mishná** por meio de análises linguísticas e lógicas. Essas investigações procedem por meio de perguntas [335]que chamam a atenção para uma questão, após as quais se busca uma resposta. As perguntas e respostas possuem formulações padronizadas para cada tipo de situação.

A tarefa *analítica* da Guemará é determinar com precisão o assunto em questão. Ela pode esclarecer a redação de uma Mishná, sua escolha de palavras e a construção das frases, focando progressivamente em diferentes detalhes. Ou pode explicitar as referências cruzadas dentro das frases; ou se esforçar para compreender o significado de um termo ou proposição: a que tipo de coisa se refere; ou esclarecer o escopo de aplicabilidade de um termo ou proposição: quais instâncias ou subcategorias de instâncias devem ser incluídas ou excluídas, especificando quaisquer qualificações, limitações, extensões não mencionadas, descrevendo exceções ou casos diferentes. Ou pode descrever o caso em questão, ou seu contexto circundante ou condições subjacentes, com detalhes mais vívidos.

A tarefa *sintética* consiste em investigar os processos que levaram à formulação ou ao apoio da(s) declaração(ões) da Mishná em questão. Aqui, a Guemará se empenha em compreender os porquês e os motivos de uma declaração, o conhecimento que ela acrescenta, os objetivos que motivaram sua formulação e as evidências ou provas que a sustentam, explicitamente nas Escrituras ou indiretamente por meio da interpretação; ou em extrair conclusões de declarações dadas, por meio de métodos de edução, dedução ou indutivos, como a generalização. Muitas dessas questões incluem assuntos relacionados ao debate inter-rabínico, como a distinção entre as opiniões babilônicas e palestinas ou entre as escolas babilônicas, as diferenças nas opiniões de rabinos individuais ou nas maneiras como eles chegam às suas opiniões, as razões para a dissidência, as questões de autoria, tudo isso conferindo à opinião um contexto mais amplo.

Após determinar o que a Mishná está dizendo, **a Guemará verifica sua consistência e extrai inferências a partir dela** . A Guemará busca por incoerências ocultas. Um termo, frase ou sentença da Mishná pode parecer inadequado ou deslocado no contexto (levando a Guemará a reinterpretar a passagem ou adicionar cláusulas). A Mishná pode usar palavras diferentes para aparentemente a mesma coisa na mesma passagem ou em passagens diferentes (no primeiro caso, a Guemará as considera equivalentes; no segundo, incongruentes). Ela pode repetir supérfluamente algo aparentemente já dito ou afirmar o óbvio (caso em que a Guemará pode

---

333 Em um sentido ético, esses termos estabelecem uma distinção entre dois tipos de permissão: 'pode ser feita sem hesitação' (*lekhatechilah*) e 'é aceitável apenas se já tiver sido feita' *(bedieved)*.

334 Assim, com termos como *machloqet* ou *stam* , que nos dizem se uma determinada lei deu origem a uma disputa ou não; e, em caso de conflito, várias especificações dos participantes - indivíduos nomeados ou não nomeados, minoria versus maioria, escolas diferentes.

335 As perguntas costumam ser retóricas, formuladas de modo a sugerir respostas. Veja mais adiante.

interpor alguma diferença específica ou possível objeção). A formulação de uma lei ou disposição na Mishná pode parecer excessivamente vaga ou "incorreta" para a Guemará (caso em que esta pode emendar ou mesmo questionar a autenticidade daquela).

A Mishná pode aparentemente mencionar casos análogos lado a lado de forma redundante (presume-se que isso ocorra em antecipação a possíveis objeções devido a pequenas diferenças entre os casos, implicando que tais diferenças sejam, na verdade, incidentais). A ordem de apresentação das classes pode ser surpreendente, considerando sua hierarquia habitual. Ou uma lista de casos pode ser surpreendente, considerando a inclusão a fortiori de um no outro (nesse caso, a intenção é meramente enfatizar o clímax ou anticlímax envolvido, a hierarquia). A Guemará pode considerar uma lista da Mishná dos casos incluídos em uma categoria como muito limitada; ou notar que apenas algumas de um número específico de subcategorias são listadas; ou achar a definição de uma categoria muito ampla, devido à omissão de diferenças relevantes, sugerindo erroneamente mais casos do que o pretendido. Ou ainda, uma Mishná pode apresentar uma regra como "geral" que, na verdade, não é geral de acordo com a Guemará [336].

A Guemará pode identificar diversos tipos de conflito em uma Mishná: uma decisão na Mishná pode ser contrária a um princípio já estabelecido; ou duas partes da Mishná podem parecer ter implicações incompatíveis; ou pode haver decisões diferentes em duas áreas que deveriam ser iguais; ou pode haver um conflito entre passagens autorizadas; ou um caso pode ser apresentado que seja contrário à lei que o precede. Tais inconsistências são reconciliadas atribuindo-se às passagens conflitantes significados ou aplicações diferentes, ou autores diferentes – que são construídos pela Guemará, por assim dizer, de trás para frente, a partir do caso em análise.

Disputas reconhecidas na Mishná são analisadas pela Guemará. A Guemará pode elucidar o motivo da discordância de um sábio da Mishná e a resposta de seu(s) oponente(s) à sua objeção ou, na ausência de uma resposta explícita, oferecer ela própria uma resposta. A Guemará pode contrastar duas ou mais opiniões jurídicas aparentemente idênticas na Mishná, ou apontar os diferentes princípios subjacentes a opiniões conflitantes, possivelmente inferindo implicações divergentes a partir delas. Ou pode indicar as áreas de concordância entre opiniões conflitantes e limitar as diferenças entre elas a questões específicas; ou esclarecer por que uma determinada disputa em um caso não se estende a outro caso. A Guemará pode se concentrar na aparente inconsistência de um debatedor da Mishná, que parece assumir posições diferentes em duas passagens; pode sugerir que, em uma das passagens, ele está relatando a opinião de outro sábio (em vez da sua própria) ou que outro sábio está (erroneamente) atribuindo uma opinião a ele. O mesmo pode ocorrer com dois litigantes, caso em que suas opiniões em uma das passagens podem ser consideradas como tendo sido trocadas acidentalmente.

3. **A Guemará utiliza palavras específicas para citar os diversos documentos autorizados ou fontes orais.** Assim, as expressões *matninan, tenan,* entre outras, referem-se a fontes da Mishná; *matnina, tenu rabanan, tanya* , etc., a Baraitot; e, por exemplo, *tena,* à Tosefta. Uma passagem citada é necessariamente relevante, direta ou indiretamente, para a apresentação ou discussão em questão, sendo o propósito da citação, por exemplo, ilustrar ou explicar, apoiar ou refutar, qualificar ou ampliar. Após citar uma passagem *a propósito* de outro tópico, a Guemará pode posteriormente retornar a ela e discuti-la mais a fundo por si só.

---

336 Temos o mesmo problema em inglês, onde a palavra 'general' muitas vezes significa 'na maioria dos casos' em vez de 'em todos os casos'.

Um ***memra*** é um "ensinamento, opinião ou decisão relatada pelos Amoraim", ou seja, *relatada* por um Amora em nome de *outro. Amora* (isto é, sábio da Gemara). O relatório pode, de acordo com a expressão utilizada, referir-se a uma única declaração incontestável. (*amar* R. Ploni [337]), ou uma declaração única e contestada, sem sua contra-tese (R. Ploni *amar*), ou uma controvérsia entre dois ou mais Amoraim (*Itamar* R. x *amar* ... R. y *amar* ...). O nome do repórter pode ser fornecido, e pode ficar claro se o relato é direto (de primeira mão, transmissão oral) ou indireto (boato, por meio de um intermediário).

Um *único* memra pode ser recebido no Talmud de diversas maneiras. Um memra pode parecer supérfluo, por já estar explicitamente presente ***em*** uma Mishná; porém, nesse caso, o memra geralmente traz algum ponto novo adicional. Se o memra estiver apenas ***implícito*** em uma Mishná, a "duplicação" não constitui uma objeção ao memra, visto que ele desempenha uma função útil e é corroborado pela Mishná. Se um memra for corroborado por uma Baraita, não se deve questionar sua superfluidez, pois ***espera-se que um Amora conheça todas as Mishnás, mas não todas as Baraitas*** . Um memra pode parecer estar em conflito com uma Mishná ou Baraita, caso em que o primeiro pode ser rejeitado, a menos que o referido conflito se mostre meramente aparente. Um memra pode ser introduzido para confirmar outro memra (por exemplo, um memra babilônico apoiado por um palestino). Se dois amoraim relatarem memras opostos sobre o mesmo tópico, presume-se que os autores originais das posições conflitantes sejam duas pessoas diferentes. A autenticidade de uma memra pode ser posta em dúvida por algum outro participante, com base no fato de seu suposto autor ter expressado opiniões diferentes em outro lugar; como tanto o relator quanto o contestador são amoraim, seu status é, em princípio, igual, e alguma reconciliação deve ser buscada (embora, em alguns casos, um lado possa prevalecer). Uma memra pode, inicialmente, ser fortemente contestada e, em seguida, finalmente admitida pela Guemará em forma retificada para levar em consideração as objeções.

Uma questão de opinião divergente, que apresenta *múltiplos* memra, pode ser abordada de diversas maneiras no Talmud. A origem do conflito pode ser a interpretação de uma expressão da Mishná de formas diferentes, ou a compreensão da razão para uma decisão de maneiras distintas. Ou a disputa pode refletir uma dúvida quanto à decisão final em um caso; ou sobre algum princípio jurídico não claramente enunciado, ou ainda sobre algum caso subsidiário não considerado pela Mishná. O Talmud buscará e considerará as diferentes consequências práticas de cada posição, identificando pontos de concordância e eliminando-os da discussão. O Talmud pode então arbitrar (apoiando um lado, rejeitando o outro) com referência a uma Mishná ou Baraita, ou encontrar apoio para ambos (ou nenhum?), ou submeter os argumentos a favor e contra à avaliação pelo senso comum, ou encontrar razões para admitir ambos os lados (não havendo uma disputa profunda aparente, apenas um caso ou circunstância de aplicação diferente), ou mesmo permanecer indeciso. Por vezes, a redação do memra deixa incerto qual dos Amoraim em conflito sustentava qual das duas opiniões: em tais situações, e noutras situações duvidosas, a Guemará pode consultar pronunciamentos anteriores dos Amoraim em questão, para determinar as suas linhas de pensamento anteriores. Por vezes, a divergência entre os Amoraim pode ter origem numa divergência semelhante entre os Tanaim.

4. **As perguntas são frequentemente retóricas** , servindo para apresentar uma conclusão preestabelecida: uma intenção de afirmar (X é) pode ser formulada na forma de uma pergunta

---

[337] 'R. Ploni' refere-se a qualquer rabino, assim como diríamos 'Sr. Fulano de Tal'. *Amar* significa 'disse'; *itamar* , 'foi dito'.

negativa (X não é?); uma intenção de negar (X não é) como uma pergunta positiva (X é?). No entanto, as interrogações geralmente são etapas intermediárias nas indagações da Guemará. Distinguem-se quatro tipos: (a) Perguntas que expressam espanto diante de alguma afirmação ou indagação *inesperada* , contrária ao óbvio; tais perguntas podem servir como resposta suficiente ou podem resultar em uma réplica mais elaborada. (b) Perguntas que solicitam o *significado, a razão, as fontes ou o propósito* de alguma afirmação ou parte dela. (c) Perguntas que levantam uma *objeção* , apontando para uma dificuldade ou conflito...

> Uma resposta a uma objeção é chamada de *peruka* (redimir, resgatar). Uma dificuldade é chamada de *kushya* , e sua resolução, *terutz* ; esta última pode ser uma única tese, ou múltiplas teses (duas ou mais alternativas de igual força apresentadas), ou uma tese oferecida e então contestada. Uma dificuldade pode, no entanto, permanecer sem resolução. Existem vários tipos de desacordo, incongruência ou contradição. Contrastes entre declarações de igual autoridade, como duas passagens das Escrituras ou duas passagens da Mishná e/ou Baraita, são chamados de *rumia* (lançar em oposição). Conflitos de declarações de uma Amora com a autoridade superior de uma Tana são denominados *tiuvta* (Aram.; Heb. equivalente *teshuvah*). Uma distinção feita, com referência aos casos ou circunstâncias envolvidos, entre declarações aparentemente em conflito, para mostrar sua compatibilidade, é denominada *shinuia* .
>
> Uma objeção pode ser refutada revelando um dilema (*ma). nafshekha* (qual é o seu desejo) – de modo que, de uma forma ou de outra, uma objeção (ou defesa) semelhante possa ser levantada. *Lo tsrikha* significa a possibilidade de uma alternativa adicional, como um meio-termo, que resolve o dilema; *leolam* (ainda assim) significa a manutenção de uma das alternativas, embora possivelmente com pequenas modificações [338]. Uma objeção pode, após tentativas de resposta, ser reforçada por uma "réplica", que serve para invalidar as respostas propostas, mostrando-as pouco argumentadas, ou não suficientemente abrangentes em suas considerações, ou meramente relativas a opiniões não universalmente aceitas.

(d) Uma pergunta pode ser usada para apontar um problema (*baayah*) – isto é, qualquer tipo de dúvida com relação à interpretação da redação de uma Mishná, ou à decisão legal em um caso (de importância prática, mas não prevista na Mishná), ou à fonte ou razão de uma lei. A solução, se houver, é uma Baraita ou uma declaração amoraita, e pode ser indicada pelo verbo *pashat* . Se nenhuma solução for encontrada, eles dizem *teku* (deixe como está). Às vezes, problemas dentro das possíveis soluções para um problema são antecipados, para intensificar o problema inicial. Às vezes, as questões levantadas são simplesmente ignoradas, por serem muito insignificantes ou teóricas (improváveis de surgir na prática).

Vários termos e frases são usados para introduzir um argumento , ou seja, a razão (*taam*) usada para provar ou refutar. qualquer assunto. O argumento pode começar com premissa(s) ou com uma conclusão. Argumentos 'diretos' demonstram a verdade de algo; argumentos 'indiretos' demonstram a falsidade do contraditório (uma espécie de *redução ao absurdo*). A seguinte classificação de argumentos é proposta: (a) Argumento de autoridade, chamado de prova ou evidência (*rayah*), que constitui a base primordial da lei judaica; isso pode incluir um texto da Torá, Mishná ou Baraita, um ensinamento de um Amora, uma "tradição do Sinai" ou um "princípio estabelecido" [339]. (b) Argumento de senso comum (*svara*) [340]. (c)

---

[338] Se uma das alternativas apresentadas for modificada, ainda que ligeiramente, para resolver o dilema, ela se torna, estritamente falando, uma nova alternativa. Isso deve ser enfatizado.

[339] Não me parece claro como as duas últimas subcategorias podem diferir das que as precedem: como se conhece uma tradição ou um princípio senão por meio de um relato textual ou oral? E em que ponto uma tradição ou um princípio é considerado suficientemente "geralmente aceito"?

[340] Não me parece claro o que distingue esta categoria das três seguintes. Em todo caso, a forma de raciocínio não é especificada (dedutiva, indutiva; categórica, hipotética, disjuntiva; silogismo, produção,

Argumento de análise cuidadosa da construção e implicação da lei (*diuqa*), incluindo inferências do positivo para o negativo ou vice-versa, com base na leitura da lei (*davqa). (d) Argumento por analogia (heqesh* ou *dumia* [341]), em que a semelhança entre dois casos é usada para estender uma decisão tomada em um caso para o outro. (e) Argumento *a-fortiori* (*qal vachomer*), por meio do qual a aplicabilidade de uma lei é estendida de um caso, onde as circunstâncias são menos favoráveis, para outro, onde são mais favoráveis; nas passagens da Hagadá, a expressão usada é *al achat kamah vekamah* .[342]

Refutar significa demonstrar que uma proposição é falsa: refutando-a (*tiuvta* , responder) ou derrubando os argumentos que a sustentam, ou seja, refutando (*pirka* , quebrar em pedaços, *dechiah* , derrubar) [343]. *A refutação* pode ser direta, mostrando um conflito entre a afirmação em questão e uma Mishná ou Baraita, ou indireta, mostrando que, se a afirmação fosse aceita, então uma determinada Mishná ou Baraita teria sido expressa de forma diferente ou permaneceria sem explicação. *A refutação* depende, em seu método, do tipo de argumento atacado. Se o argumento for baseado em autoridade, demonstra-se que ele se baseia em um mal-entendido da passagem à qual se refere; ou demonstra-se que a passagem se refere a outros casos além daqueles em consideração; ou demonstra-se que a passagem referida *não é* autoritativa, sendo uma opinião individual não aceita por todos. Se o argumento for baseado no senso comum, demonstra-se que sua abordagem é logicamente falha ou que outra abordagem é melhor (*adaraba* **...** , ao contrário...). Por vezes, note-se que a objeção levantada é branda/educada, não forte/decidida; limita-se a apontar uma certa *possibilidade* que poderia invalidar um argumento, demonstrando que existem abordagens alternativas, sem implicar que estas sejam superiores, exclusivas ou estabelecidas. Se o argumento for por construção ou implicação, demonstra-se que é demasiado arbitrário, uma vez que a mesma construção ou implicação aplicada noutro lugar (a outra cláusula da mesma passagem) poderia levar a contradições (entre as conclusões extraídas das duas cláusulas); tais rejeições são frequentemente encontradas no Talmud [344]. Se o argumento for por analogia, demonstra-se que a semelhança entre os casos equiparados é superficial, tendo-se ignorado diferenças significativas entre eles. Se o argumento for indireto, demonstra-se que uma objeção semelhante à levantada *pelo* argumento pode ser levantada *contra* o próprio argumento ou a sua conclusão. Muitos argumentos são refutados demonstrando-se que as suas implicações são excessivas de alguma forma, conduzindo a conclusões secundárias inadmissíveis, para além das conclusões pretendidas.

Além de discussões menores, consistindo em perguntas e respostas pontuais, objeções e réplicas, etc., existem debates mais elaborados (*pilpul* [345]) no Talmud, geralmente referentes à interpretação ou aplicação de uma lei ou ao desenvolvimento de um novo princípio geral. Esses debates ocorriam entre membros de uma academia ou entre um professor e seus discípulos mais

---

apódose, etc.); pode ser, visto que o autor talvez desconheça esses detalhes, que a variedade de palavras indique alguma distinção formal — mas, de imediato, duvido.

341 Gostaria de saber se existe alguma diferença entre essas duas palavras.

342 Por que os outros Treze Midot não estão incluídos nesta lista?

343 No caso de ' *pirka* ', observe que é preciso ter cuidado com *a falácia de negar o antecedente* ! Ou seja, 'Se argumento, então conclusão; mas não argumento; portanto, não conclusão' - é falacioso. O autor parece ignorar esse perigo.

344 Pág. 69.

345 O termo ' *pilpul* ' adquiriu conotações pejorativas em épocas posteriores, quando passou a ser usado para designar exposições da lei baseadas em distinções minuciosas, criando 'problemas' artificiais cujas 'soluções' finais serviam apenas para demonstrar a habilidade dialética do autor. Essa forma de estudo teve início na Polônia com R. Yacov Polack (1460-1530) e foi malvista por muitas autoridades; ainda persiste em alguns círculos.

proeminentes. Apenas os nomes dos participantes importantes são mencionados no texto, permanecendo os demais anônimos. A lista de debatedores de pilpul é, em geral, bastante limitada; quanto aos demais, suas discussões têm um escopo mais restrito.

c. Os *Caminhos da Razão* de Ramchal .

Os dois livros acima são apresentações modernas, embora bastante tradicionais, da heurística talmúdica. Vale a pena examinarmos também uma obra um pouco mais antiga, *Os Caminhos da Razão* (em hebraico, *Derech Tevunot*), de R. Moshe Chaim Luzatto, também conhecido pela sigla RaMChaL [346]. O que distingue esta obra (na minha opinião) é que ela se propõe a ser, ao mesmo tempo, um auxílio ao estudo do Talmud e um discurso sobre lógica – uma lógica semelhante à lógica ocidental de origem grega, e sem dúvida influenciada por ela.

O Ramchal nasceu na Itália no início do século XVIII, emigrou posteriormente para os Países Baixos [347]e, em sua breve vida de quatro décadas, escreveu diversos livros sobre vários assuntos (ética, teodiceia, Cabala), que merecidamente se tornaram clássicos e ainda hoje são amplamente lidos nos círculos religiosos judaicos. Sua obra se distingue pela clareza da exposição e pela capacidade de organizar e ordenar ideias tradicionais. *Os Caminhos da Razão* é, em geral, uma obra inteligente e de leitura agradável; mas, excepcionalmente para o Ramchal, lamento dizer, apresenta muitas falhas graves – talvez ele a tenha escrito às pressas [348].

O Ramchal parece ter algum conhecimento do pensamento aristotélico, mas não tão aprofundado quanto se poderia esperar da leitura das obras deste último. Mais importante, o Ramchal parece *desconhecer totalmente o método formal-simbólico* de análise lógica inaugurado por Aristóteles; sua abordagem consiste em descrever características e processos em termos gerais e contrapor exemplos do Talmud. Consequentemente, sua lógica é um mero esboço, na melhor das hipóteses, uma visão geral do assunto, aparentemente sem consciência de algumas questões mais profundas (como a validação) e sem familiaridade com as ferramentas técnicas que haviam sido desenvolvidas até então (como os quadrados de oposição); além disso, ele não sistematiza nem realiza análises exaustivas. Por outro lado, seu alcance é um tanto mais amplo do que o dos lógicos até então, evidentemente devido à sua formação talmúdica.

Em suas listas de ferramentas e processos lógicos, o Ramchal tende a misturar alhos com bugalhos. Todas as proposições são colocadas no mesmo nível; elas não são classificadas em referência às suas diferenças estruturais, nem suas relações estruturais são explicitadas. Assim,

---

346 Tive a oportunidade de ler o livro dele enquanto estudava em uma Yeshivá alguns anos atrás, e fiz algumas anotações rápidas sobre ele, que usei para escrever os comentários a seguir; mas devo dizer que não tenho o livro em mãos agora que estou finalizando estes comentários.

347 Se bem me lembro.

348 Permitam-me dizer, de passagem, que a tradução para o inglês que li, feita pelos rabinos D. Sackton e Ch. Tscholkowski, não é muito boa. Eles não se deram ao trabalho de estudar a terminologia amplamente aceita e, portanto, tendem a confundir o leitor que já a assimilou. Por exemplo, usam a palavra "categórico" em vez de geral ou universal; a palavra "particular" em vez de singular; a palavra "parcial" em vez de particular; ou ainda, a palavra "não qualificado" em vez de não quantificado. Da mesma forma, o que os tradutores chamam de "diametralmente oposto", lógicos experientes chamam de contraditório; e o que eles chamam de "contraditório", nós chamamos de contrário. Simplesmente ignorarei tais desvios e discutirei o conteúdo usando a terminologia aceita (e talvez mencione a deles entre colchetes e aspas).

por exemplo, encontramos (no capítulo 3) um inventário que agrupa proposições categóricas reais ("simples", segundo os tradutores), proposições categóricas modais ("qualificadas"), proposições exclusivas, proposições excludentes, proposições éticas ("condicionais"), proposições hipotéticas, proposições com dois ou mais sujeitos ou predicados em conjunção ou disjunção ("compostas"), e outras ainda. Não há análise das características dessas proposições, nenhuma tentativa de agrupamento é feita, nenhuma explicação é fornecida.

A doutrina das oposições e edições do Ramchal (no capítulo 4) é complicada por sua tentativa de comparar proposições com termos diferentes. Obviamente, seu quadro de referência são os debates talmúdicos; neles, proposições com sujeitos e/ou predicados diferentes estão dinamicamente inter-relacionadas; o Ramchal busca abordar essas questões práticas imediatamente. Mas, na lógica aristotélica, tais questões não podem ser tratadas diretamente; é somente em um estágio posterior, por meio da teoria do silogismo, que elas podem ser formalmente resolvidas [349].

É interessante notar que (no capítulo 5) o Ramchal adota a interpretação talmúdica, em vez da aristotélica, das proposições particulares (isto é, como definidas, em vez de indefinidas). Ou seja, "alguns X são Y" exclui "todos os X são Y" e inclui "alguns X não são Y". Ele não faz, contudo, até onde me lembro, distinção entre contextos dedutivos e indutivos, nem percebe que as referidas relações são, por vezes, invertidas em última análise. Com relação ao argumento silogístico, não encontro nenhuma falha no que ele diz, exceto pelo fato de que ele não se aprofunda muito no assunto (ver capítulo 7). Não há discussão sobre as figuras do silogismo, nem sobre seus diversos modos, nem sobre os processos de validação — embora esses sejam os aspectos mais impressionantes da lógica aristotélica.

É isso que falta em todo o tratado de Ramchal: formalização, sistematização e exaustividade. Será que ele não conhecia o silogismo? Talvez nunca tenha lido sobre ele, mas apenas aprendido um pouco sobre o assunto oralmente ou absorvido-o osmoticamente da cultura circundante de sua época.

O Ramchal menciona ainda outras formas de inferência mediata, incluindo a apódose (silogismo hipotético ou disjuntivo). Ele menciona o argumento por analogia: X1 é como X2, pois ambos são Y, e X2 é Z, logo X1 é Z, salientando que tais argumentos podem ser refutados. Menciona também *o argumento a fortiori* , na forma: X1 é maior que X2, e X2 é Y, portanto X1 é Y; podemos observar, contudo (ver capítulo 3 do presente volume), que o termo médio que explica e justifica o processo, ou seja, *o respeito* pelo qual X1 e X2 são comparados, está ausente, e também que ele aparentemente desconhece as variedades formais do argumento (mas a forma do seu argumento está correta, como um sujeito positivo).[350]

Para Ramchal, a lógica é algo que compreendemos intuitivamente (cap. 1). Ele distingue a verdade literal da alusiva, da figurativa e da hiperbólica (cap. 6). Ele é sensível à dinâmica do raciocínio (cap. 8, 9). Ele está ciente de muitas das categorias às quais nossas faculdades conceituais tendem a se referir (cap. 10, 11).

---

349 Poderíamos, de fato, expandir a teoria da indução fatorial para lidar com combinações de proposições com termos que formam padrões silogísticos. Nessa perspectiva, silogismos com uma conclusão são dedutivos, enquanto aqueles com duas ou mais conclusões possíveis são indutivos. Nestes últimos casos, em que há uma pluralidade de conclusões, estas podem ter graus de probabilidade formalmente diferentes, de modo que uma pode ser ab initio preferível às outras. Este trabalho ainda precisa ser feito sistematicamente.

350 Note que todos os símbolos aqui apresentados são de minha autoria.

> Se o propósito de *"Caminhos da Razão"* é proporcionar aos estudantes judeus do Talmud uma maior consciência das questões lógicas subjacentes, então eu diria que é valioso. Não se trata de uma compilação imitativa, mas sim das reflexões de um pensador sobre o assunto. Contudo, se aqueles que o leem pensam que estão obtendo uma compreensão adequada do que o corpo de conhecimento chamado ciência da Lógica tem a oferecer (ou mesmo tinha a oferecer na época do Ramchal), eu diria que estão enganados [351]. Há mais no assunto do que " *Caminhos da Razão"* deixa transparecer. O livro é interessante, mas não necessariamente a melhor introdução. Sua principal vantagem reside no tipo de exemplos que apresenta; porém, existem ferramentas de ensino mais bem organizadas e completas atualmente. Os alunos sempre podem encontrar exemplos apropriados por si mesmos, por meio de exercícios.

5. A língua hebraica.

A lógica e a linguagem estão intimamente ligadas no pensamento judaico. A interpretação de textos sagrados para a derivação de leis pressupõe um profundo conhecimento da língua hebraica, em cada detalhe: sua ortografia, sua gramática, suas etimologias, cada nuance essencial [352]. O judaísmo, há muito tempo, senão desde o início, afirma abertamente uma profunda relação entre (a maioria das) palavras e as coisas, mais profunda do que a crença comum de que as palavras são meros rótulos arbitrários, atribuídos mentalmente às nossas ideias sobre as coisas.

> Sem dúvida, os lógicos de hoje têm a percepção de que existe uma estreita ligação entre os fenômenos da linguagem e os da lógica, mas não está totalmente claro para ninguém o porquê disso. Afinal, o pensamento parece ser possível sem palavras; os psicólogos modernos reconhecem a existência de "pensamentos" subconscientes, até mesmo inconscientes. Certamente, as peculiaridades de uma língua podem, ocasionalmente, forçar aqueles que a utilizam a pensar em padrões que não são logicamente necessários; e embora, na maioria dos casos, tais distorções possam ser felizmente contornadas por meio de uma reformulação cuidadosa (ou explicações e ressalvas entre parênteses), as pessoas nem sempre corrigem o efeito, e hábitos culturais de pensamento podem, de fato, surgir. Mas podem existir forças estruturais ainda mais profundas em ação, na mente e em seus suportes fisiológicos, que moldam tanto os pensamentos quanto a linguagem na qual são expressos e, em suas variações, produzem diferentes culturas.

Consideremos a gênese das ideias judaicas sobre a linguagem, em seus principais pontos.

Primeiramente, dentro da tradição judaica. No primeiro capítulo da Torá, que descreve a Criação, encontramos a frase (no versículo 3): “E disse Deus: Haja luz; e houve luz”. Deus criou dizendo . Em certo sentido, então, *as palavras* estiveram entre as primeiras criações, pelo menos precedendo a criação da luz (e, similarmente, outros fenômenos mencionados posteriormente); e foram usadas como instrumentos eficazes para a criação daquilo a que se referiam [353]. E visto que

---

351 Admiro as outras obras de Ramchal, mas neste caso estou um tanto decepcionado. Se pareço crítico, minha intenção é construtiva; não estou buscando defeitos de forma provocativa, mas tentando fazer uma avaliação justa.

352 Em grande medida, nosso conhecimento do hebraico só é adquirido por meio da análise de seu uso na própria Torá, por exemplo, por gramáticos judeus espanhóis medievais; mas o hebraico também permaneceu uma língua viva em círculos restritos ao longo dos séculos de nossa dispersão, até seu renascimento sionista nos tempos modernos.

353 A ideia de que o mundo foi criado por meio de palavras também é encontrada, aparentemente de forma independente, na filosofia indiana. As vibrações sonoras são consideradas os blocos de construção e a essência última da matéria. Sabendo, desde a física newtoniana, que o som é, na verdade, transmitido pelas vibrações dos átomos e está ausente no vácuo, essa noção indiana pareceria desacreditada ou, pelo menos, necessitando de modificação. No entanto, a ideia indiana provavelmente

o relato original desses eventos, na Torá, está em hebraico: " *Vayomer: yehi ohr* ", pode-se presumir que a língua em que Deus proferiu essas palavras era a mesma.

> A *Cabala* (a tradição mística) baseou-se nessa evidência da Torá, segundo a qual as palavras precedem outras coisas, para justificar sua visão da Torá como anterior ao Universo material e espiritual, e como tendo servido efetivamente como seu projeto na mente do Criador. Somos ensinados: assim como um arquiteto humano precisa de uma planta antes de construir, os atos divinos são precedidos por ideias divinas [354].

No segundo capítulo da Torá, lemos (v. 19-20) que, depois de o Senhor Deus ter formado os animais do campo e as aves do céu, Ele os "trouxe ao homem para ver (*lirot*) como ele os chamaria; e o nome que o homem desse a cada ser vivente seria o seu nome. E o homem deu nomes a todos os animais domésticos, às aves do céu e a todos os animais do campo". [355]Este relato, por si só, poderia ser tomado como apoio à teoria de que as palavras são convenções criadas pelo homem; mas já vi comentários que o interpretam de forma mais radical, considerando o relato anterior sobre a criação por meio das palavras. Observe que Adão é descrito especificamente como alguém que entendia hebraico (por exemplo, Gênesis 1:28) e o falava (por exemplo, 2:23).

Segundo alguns comentaristas judeus, o primeiro capítulo nos ensina que as palavras hebraicas refletem, de alguma forma, a essência das coisas; nesse caso, o segundo capítulo nos ensina que Adão foi capaz de apreender diretamente os nomes das coisas (como ele as chamaria). A expressão "ver" [356]poderia ser entendida como uma referência ao Senhor Deus, observando as reações do homem, como um ato de controle de qualidade; nesse caso, a frase "E o homem deu nomes" seria explicada como uma afirmação da eficácia de sua intuição perceptiva/conceitual das essências: ele pronunciou os nomes corretos e, assim, confirmou suas faculdades mentais. Mas o comentário alternativo interpreta "ver", em referência ao homem, como ver, no sentido de intuir, as essências das palavras embutidas nos objetos (o que os filósofos chamariam de universais, mais um componente verbal).

Essas explicações sugerem que as palavras possuem não apenas um som audível e pronunciável, mas também uma forma visível; elas têm dois aspectos ou componentes que estão metafisicamente aliados, em vez de serem emparelhados acidentalmente. O som e a forma das palavras são, nesse caso, duas expressões de um mesmo fenômeno. [357]Podemos encontrar mais

---

se baseia em experiências meditativas, o que significa que se refere ao som mental, ou seja, ao som propriamente dito dentro da cabeça, após os tímpanos terem cumprido sua função. Tal som também pode ser produzido pela imaginação e, portanto, pode concebivelmente ser anterior à matéria. A Bíblia cristã começa com a frase "No princípio era o Verbo..." (João 1:1), que é considerada derivada do judaísmo e do estoicismo grego, através do conceito de " *Logos* " de Filo de Alexandria (*c* . 20 a.C. - c. 50 d.C.).

354 Veja, por exemplo, Scholem.

355 Note, porém, que *plantas e minerais* não são mencionados. Se bem me lembro, a razão dada pelos comentaristas, sem dúvida com base no restante do versículo 20, ou seja, "mas para Adão não se achou uma auxiliadora idônea para ele", é que Adão estava, ao nomear as coisas, considerando seu potencial como companheiras. Enquanto o mundo animal podia ser imaginado como adequado para esse papel, o mundo vegetal e mineral obviamente não.

356 Em 2:19, citado acima.

357 Lembro-me de ter lido livros sobre misticismo judaico que explicavam o fenômeno em questão como uma vibração fundamental de algum tipo. Não sei se essas explicações são relativamente recentes, fruto de influências cristãs e, em última instância, orientais, ou se são ideias judaicas originais. A questão exige um estudo muito mais aprofundado do que o que realizei. É interessante notar que a palavra hebraica " *devarim* " pode significar tanto "coisas" quanto "palavras".

confirmações bíblicas desse conceito em Êxodo 20:15, "eles viram os trovões...", que Rashi interpreta como significando que os Filhos de Israel atingiram um nível cognitivo no qual podiam ver o aspecto visível dos sons. As formas em questão, segundo a tradição judaica, consistem em letras hebraicas, exatamente na forma encontrada hoje em nossos rolos da Torá.

> Observe atentamente a alegação tradicional de que a bela escrita *Ashuri* era a forma original do hebraico. Os historiadores, por sua vez, consideram mais antigo o alfabeto hebraico, um tanto diferente e de aparência mais primitiva, que, segundo a arqueologia, era popularmente usado nos primórdios e que parece ter sido a origem dos alfabetos grego, latino e árabe derivados. A resposta característica da tradição é que o estilo *Ashuri* era esotérico, perdido para o grande público, mas preservado por alguns poucos escolhidos.[358]

Além disso, a Torá nos ensina que, na época da história da Torre de Babel, "toda a terra tinha uma só língua (lit. *sfat* , língua) e uma só fala (lit. *devarim* , palavras)" (11:1). A narrativa da Torá continua, a respeito dos filhos dos homens: "o Senhor disse: ... todos eles têm uma só língua"; e então, em vista da má conduta das pessoas, ele decidiu "confundir a sua língua (*sfat*), para que não entendam (lit. *yishme'u* , ouçam) a fala uns dos outros (mais precisamente, *sfat* , isto é, língua)" (11:6-7). Este episódio, juntamente com o que mencionamos anteriormente, deu origem à doutrina judaica de que *todas as línguas derivam do hebraico* .

> Aliás, "língua" pode se referir ao aparato físico e mental, às faculdades que possibilitam a articulação de "palavras"; isso explicaria por que se relata que as línguas das pessoas, e não as palavras, foram confundidas. Surgiram diferenças na *pronúncia* das palavras entre diferentes famílias humanas, com as letras das palavras sendo alteradas (como os japoneses pronunciando "r" em vez de "l" quando falam inglês), ou sendo reorganizadas, adicionadas ou omitidas; e, eventualmente, nas *conotações* e depois *nas denotações* das palavras. Contudo, empiricamente, diferenças como as de sotaque parecem ser em grande parte adquiridas, e não hereditárias, e evidentemente nos foi atribuída a capacidade de aprender as línguas uns dos outros (e, em alguns casos, imitar os sotaques uns dos outros).[359]

A Torá, como um todo, é, naturalmente, um documento escrito. Mas a primeira menção *explícita à escrita na* Torá parece estar em Êxodo 17:14 (verifiquei isso em uma concordância). O Senhor diz a Moisés: "Escreva (*ktav*) isto para memória no livro (*sefer*)... Apagarei completamente a memória de Amaleque de debaixo do céu". O texto não implica que esta seja a primeira vez (foi no século XIII a.C.) que a escrita foi usada pelos homens. Observe que Moisés já sabia escrever (embora pudesse concebivelmente ter aprendido a arte recentemente). A escrita é mencionada novamente (24:4,7) no contexto da escrita do "Livro da Aliança" por Moisés (que,

---

358 Encontrei esse argumento em Munk, mas ele também é ensinado oralmente em algumas yeshivot. Lewittes apenas afirma que a escrita usada para os rolos da Torá na época de Moisés era a antiga cananeia, e que foi Esdras quem a substituiu pela escrita assíria vigente em seus dias (p. 43). As referências talmúdicas citadas são *Sanhedrin* 21b e *JT Megillah* 1:11. A insistência dos comentaristas ortodoxos de que a escrita usada hoje é a original é necessária para justificar certas interpretações místicas do formato das letras e, talvez, também algumas das leis rigorosas relativas à escrita dos rolos da Torá em vigor atualmente; mas, de um ponto de vista secular, a hipótese de mudanças na escrita parece mais plausível. Deve-se ressaltar, em apoio a esta última hipótese, que as escritas usadas para os rolos da Torá variaram consideravelmente nos últimos séculos e de lugar para lugar: ainda hoje, sefarditas e asquenazes usam estilos diferentes; para isso, veja o *Enc. Jud.*

359 Da mesma forma, as diferenças gráficas, que se desenvolveram posteriormente, entre os sistemas de escrita de diferentes grupos linguísticos, podem refletir diferentes habilidades artísticas (faculdades sensório-motoras) nas diversas famílias humanas, bem como respostas estéticas induzidas pelo ambiente.

segundo Ibn Ezra, continha os capítulos 20 a 23 de Êxodo); com relação às primeiras tábuas da Lei, escritas pelo Senhor (24:12) Deus (31:18, 32:15-16); e assim por diante.

No entanto, Sforno interpreta a palavra *vayakam* (surgiu, foi assegurado) em Gênesis 23:17 como referente a uma escritura de compra assinada, sugerindo que o primeiro uso implícito da escrita na Torá ocorreu na época de Abraão [360]. De qualquer forma, o *Zohar* considera que a caligrafia do *alef-bet* era conhecida ainda antes, pelo primeiro homem, visto que Adão, segundo o texto, sabia que cinco das letras hebraicas (*kaf, mem, nun, peh, tsadee*) têm uma forma diferente no início e no fim das palavras; de acordo com a mesma fonte, esse conhecimento se perdeu até a época de Abraão, que o reviveu "por inspiração".

> Todas as ideias acima exerceram uma forte e duradoura influência para além do judaísmo, notadamente no pensamento cristão e europeu (e também, presumivelmente, no pensamento islâmico e árabe). Filosoficamente, essas ideias possuíam uma credibilidade intrínseca difícil de ignorar: explicavam o poder da linguagem em recapturar a "realidade" e suas diversas expressões, porém relacionadas, em diferentes grupos humanos, bem como ao longo do tempo, acompanhando as mudanças de percepção. A ideia de que as línguas tinham uma única origem, e que essa origem era o hebraico, foi aceita desde o surgimento da religião derivada até o Renascimento.
>
> Posteriormente, gradualmente, com o surgimento e desenvolvimento do ramo da filosofia/ciência conhecido como **filologia** , a ideia passou a ser vista de forma cada vez mais crítica [361]. Mais recentemente, essa disciplina passou a ser conhecida como **linguística** , abrangendo objetivos e métodos mais amplos, como estudos fisiológicos, psicológicos, etnológicos, sociológicos e históricos [362].
>
> Supostamente, a ciência adotou uma abordagem menos tendenciosa e mais empírica, o que resultou na fragmentação da linguagem humana em grupos geográficos/genéticos, conhecidos como *famílias* , cada um dos quais evoluiu a partir de uma presumida *protolíngua* , como o hamito-semítico ou o indo-europeu [363]. Com relação às origens do alfabeto, por sua vez, historiadores seculares, como F.M. Cross Jr., com base em descobertas arqueológicas, reconhecem que a arte da escrita por meio de um alfabeto se originou no Oriente Próximo, no máximo no século XVII a.C. (ela só chegou à Grécia mais de um milênio depois, aliás). No entanto, nem todos admitem que a escrita hebraica tenha sido a primeira [364].
>
> Para sermos justos, seja qual for a verdadeira história do alfabeto, devemos ter em mente o que os historiadores nos ensinam: que *a alfabetização* surgiu muito antes de seu aparecimento. Em outras palavras, mesmo que o modo alfabético de escrita tenha sido inventado por volta da época do Patriarca Abraão, ainda é um fato que as pessoas escreviam — usando sistemas de escrita menos sofisticados — antes disso, por mais de um milênio, e o gênio que isso implica deve ser reconhecido. Contudo, se, como sugere a tradição judaica, o alfabeto foi simplesmente *revivido* naquela época, tendo existido anteriormente de forma relativamente disseminada e depois se tornado domínio de uma elite mais restrita, então a ideia da escrita não precisa ser atribuída aos inventores de sistemas não alfabéticos; eles apenas inventaram formas específicas.

---

360 Veja Cohen, p. 121. Embora eu tenha examinado o comentário original de Sforno e perguntado a muitas pessoas, ainda hoje não entendo a justificativa dessa inferência.

361 A história dessa mudança no ponto de vista ocidental é habilmente contada em *Les mots et les choses, de Foucault* .

362 Ver Akmajian, et al.

363 Consulte *o Dicionário Enciclopédico Webster da Língua Inglesa* . Veja também Akmajian, et al.

364 Veja Horowitz. Ou melhor ainda, o artigo da *Enciclopédia Judaica* "Alfabeto Hebraico". Percebo na insistente atribuição da invenção do alfabeto aos fenícios, com base em relatos gregos de que o teriam aprendido com eles, um preconceito injusto que oculta algumas tendências antissemitas. Quero dizer, a antiga herança literária dos judeus (a Torá) comprova a forte afinidade destes com a linguagem escrita; enquanto os fenícios eram apenas um povo comerciante e pirata, dificilmente capazes de desenvolver uma ferramenta tão refinada.

Em relação à história, remeto-me a McEvedy [365]: a escrita primitiva era feita por inscrição em pedra (conhecida como *epigrafia*). A chamada escrita *de transição suméria* , que envolvia pictogramas (representações pictóricas de objetos concretos), ideogramas (que transmitiam uma ideia mais abstrata relacionada aos objetos), fonogramas (que direcionavam o leitor para outros objetos com sons semelhantes em seus nomes, como faz o rebus) e determinativos (sinais não pronunciados que serviam para direcionar o leitor para uma classe ou som subsidiário de objeto), 'existia no final do quarto milênio a.C.'. Os elamitas e egípcios criaram imitações (usando outras coleções de símbolos distintas) 'logo após 3000 a.C.'; a escrita do Vale do Indo, ainda não decifrada, parece ser igualmente um desenvolvimento da escrita de transição suméria.

Os sumérios eventualmente adotaram uma escrita menos pictórica, composta por marcas em forma de cunha (impressas em tabuletas de argila) e conhecida como *cuneiforme* . Esse método foi adotado pelos acádios para sua própria língua, "na segunda metade do terceiro milênio", logo depois pelos elamitas (que abandonaram sua própria escrita de transição) e, muito mais tarde, através dos assírios, pelos hititas, amoritas e outros povos. Os egípcios, partindo dos *hieróglifos pictóricos* (assim chamados por serem usados predominantemente por sacerdotes), desenvolveram uma escrita mais cursiva conhecida como *hierática* , que escreviam com pincel e tinta sobre papiro (sem, contudo, abandonar a escrita hieroglífica). McEvedy acrescenta: "a característica notável da escrita egípcia era que apenas as consoantes eram representadas".

Inicialmente, a escrita cuneiforme e os hieróglifos consistiam em símbolos monossilábicos (ex.: 'mãe') ou mesmo dissilábicos (ex.: 'mãe'). Por volta do início do século XVI, estes foram gradualmente substituídos por *silabários abertos* que, por serem restritos a sílabas consoante-vogal (ex.: 'ma'), reduziram o número de símbolos de centenas para apenas cerca de oitenta. Os hititas e os eteocipriotas desenvolveram tais escritas (talvez baseadas nos 'pseudo-hieróglifos' de Biblos); e acredita-se que a escrita *Linear A minoica* tenha derivado da dos eteocipriotas (embora ambas ainda sejam ilegíveis e consideradas silabários abertos apenas com base no número de sinais que empregam), e a *Linear B dos aqueus* , da minoica. Esses tipos de escrita permaneceram em uso por séculos.

O alfabeto *consonantal* , "uma invenção siro-palestina", parece ter surgido posteriormente; este reduziu ainda mais para cerca de vinte o número de sinais que simbolizam consoantes sem vogais (por exemplo, "m"). No entanto, pode ser que, como "existem alfabetos consonantais tanto em escrita cuneiforme (escrita ugarítica) quanto em uma escrita cursiva baseada em hieróglifos egípcios (escrita cananeia antiga e escrita do Sinai)" e "alguns exemplos de cananeu antigo" sejam estimados como datando "do século XVIII", a sequência evolutiva tenha sido inversa e "o silabário aberto tenha sido, na verdade, uma versão expandida do alfabeto consonantal para línguas em que as vogais eram imprevisíveis" (ao contrário das línguas semíticas "em que as vogais ocorrem em relação regular com as consoantes"). No século IX, "o cananeu antigo evoluiu para o semítico do norte e se dividiu nas escritas fenícia (com uma variante distinta para o hebraico) e aramaica", e separadamente na escrita árabe do sul.

Ora, em meu entender, não há nada inerentemente irracional na tese bíblica de que uma língua e um alfabeto (questões distintas, obviamente) estão na raiz de todas as outras. A ideia não é óbvia nem inevitável. Poder-se-ia igualmente supor, e muitos antigos sem dúvida o fizeram, e muitos estudiosos de hoje tenderiam a fazê-lo, que as línguas surgiram espontaneamente e de forma diferente em diversas localizações geográficas; tal suposição é ainda mais fácil no que diz respeito aos alfabetos. A questão é conceitualmente muito semelhante, e de certa forma relacionada, à questão das origens humanas: descendemos todos de ancestrais comuns, como

365 Páginas 26, 36, 44. Ver também Mitchell, páginas 31-35.

afirma a história de Adão e Eva na Torá [366], ou os diferentes povos constituem espécies diferentes?[367]

Com relação às origens humanas, imagino que seria estatisticamente praticamente inconcebível que os diversos povos tivessem surgido/evoluído no mundo independentemente uns dos outros e, ainda assim, acidentalmente desenvolvido fisiologias tão semelhantes. Quanto às origens da linguagem e do alfabeto, reconheço que as relações etimológicas não são todas imediatamente evidentes e exigem estudos consideráveis, mas, em todo caso, a questão pode e deve ser decidida pelo método científico, com base nas evidências.

> Note-se que, se a ideia de uma língua raiz era, como alguns sugerem, meramente uma hipótese judaica (em vez de uma revelação divina), não era de forma alguma ingênua, mas sim verdadeiramente engenhosa. A afirmação refletia o universalismo judaico, e não um particularismo racista/nacionalista, porque, embora se suponha que a língua original fosse o hebraico, o judaísmo considera que o povo judeu surgiu bastante tarde na história mundial, mais de um século após o incidente da Confusão das Línguas [368]. Assim, o povo judeu considera-se apenas o guardião da língua e do alfabeto mais antigos, e não os seus inventores.

Deve ficar claro também que a tese de que existe uma língua raiz única não contradiz a crença atual em protolínguas para famílias linguísticas (indo-europeu, etc.), visto que é concebível que as próprias protolínguas tenham uma origem comum. Se os grupos humanos tiveram uma ancestralidade comum, então suas línguas provavelmente também tiveram uma ancestralidade comum, refletindo os meios de pensamento e comunicação do primeiro grupo humano [369]. A questão, naturalmente, permanece: *qual* ancestralidade? Pode ser o hebraico ou um ancestral semelhante ao hebraico. Assim como, digamos, o indo-europeu foi projetado por extrapolação a partir de certas línguas conhecidas (inglês, latim, grego, sânscrito, etc.), com referência às suas propriedades comuns e a certas regularidades em suas diferenças (veja, por exemplo, a Lei de Grimm), correspondências entre protolínguas podem ser buscadas e podem muito bem ser encontradas no hebraico.

---

366 Note-se, de passagem, que quaisquer cálculos científicos sobre o crescimento populacional ou sobre as possibilidades de variação genética, para testar as afirmações bíblicas, teriam de partir não da época de Adão, mas do Dilúvio, uma vez que nesse momento existiam pares isolados (ou sete pares em alguns casos, mas os excedentes podem ter sido sacrificados segundo a tradição) de animais terrestres e aves (embora não de peixes) e um número limitado de seres humanos, nomeadamente Noé e a sua família.

367 Nesse contexto, me vem à mente *O Livro de Urântia* (anônimo; não tenho informações sobre a editora, mas, com base em suas ideias e no contexto cultural em que foi publicado, eu o situaria como pertencente à Nova Era norte-americana, provavelmente escrito e publicado por ex-católicos nas décadas de 1960 ou 1970). Li esse livro há muitos anos, mas quase tudo o que me resta dele é a aparente divisão radical da humanidade em grupos raciais sem qualquer relação entre si.

368 O patriarca Jacó nasceu em 2108 d.C. após a Criação; a Confusão das Línguas ocorreu 112 anos antes, em 1996 d.C., de acordo com inferências rabínicas do próprio texto da Torá.

369 É muito significativo, neste contexto, que as protolínguas reconstruídas não sejam consideradas mais primitivas do que as línguas atuais, por exemplo, consistindo em grunhidos, assobios e gemidos, ou pelo menos em palavras e construções muito simples, mas sim que se mostrem veículos verbais plenamente expressivos (ver Akmajian et al., p. 354). Poder-se-ia argumentar que isso se deve ao fato de as protolínguas serem meras *médias imaginárias* das línguas conhecidas; mas isso corrobora a noção bíblica de que o homem primitivo era capaz de pensar e se comunicar plenamente.

> Cabe observar, de passagem, que até o momento não há evidências arqueológicas da existência de protolínguas em um passado remoto (pelo menos não no caso das línguas indo-europeias); o que não surpreende, visto que não se presume que tenham sido línguas escritas. Sua existência é uma hipótese científica que, até agora, parece justificada. Além disso, observe que as semelhanças e diferenças, com base nas quais as línguas são agrupadas em famílias e distinguidas umas das outras, dizem respeito não apenas ao vocabulário, mas também à gramática (por exemplo, a flexão).

Em conclusão, os esforços para encontrar uma raiz comum não são de forma alguma ilegítimos ou absurdos, mas certamente merecem consideração. Merece destaque, neste contexto, o trabalho de Mozeson, da Yeshiva University. Não se contentando em apenas afirmar, em termos gerais e com alguns exemplos, as fontes hebraicas da língua inglesa (por exemplo), como outros já haviam feito [370], este autor dedicou-se incansavelmente à construção de um dicionário etimológico detalhado, com inúmeros exemplos, e identificou muitas regularidades na transição de uma língua para a outra.

Abehsera adotou uma abordagem menos doutrinária e mais fenomenológica, talvez abrangendo um leque um pouco mais amplo de línguas (embora nunca com tantos detalhes). Em vez de assumir de início a posição radical de que o hebraico era a raiz de todas as outras línguas (e sem negar essa doutrina), ele propôs um método: a construção de dois dicionários, um com todos os homônimos (palavras semelhantes, mas que podem ter significados diferentes) e outro com todos os sinônimos (palavras diferentes, mas com o mesmo significado); e isso não apenas para cada língua, mas para *todas as línguas agrupadas* . Ele prosseguiu descrevendo, com exemplos, os tipos de associações que podem gerar homônimos e sinônimos, e apresentou sugestões interessantes sobre suas implicações psicológicas.

> Uma combinação das abordagens de Mozeson e Abehsera parece ser a melhor opção, pois o primeiro demonstra uma experiência técnica mais sólida, enquanto o segundo apresenta estratégias mais sistemáticas. É evidente que as coleções propostas de homônimos e sinônimos (e, eventualmente, antônimos, poderíamos acrescentar) não devem ser ingênuas, mas sim levar em consideração as mudanças do tipo previsto pela Lei de Grimm, referindo-se principalmente às consoantes, considerando suas substituições, reordenações, adições e subtrações. Além disso, o vocabulário não representa a totalidade da linguagem; a construção gramatical também deve ser levada em conta. O programa pode parecer grandioso, mas talvez hoje, com o uso de computadores, tal empreendimento se torne viável.

Outra obra que merece menção neste mesmo contexto é *a História Judaica Universal* de Biberfeld . Trata-se de uma obra mais antiga, escrita e publicada em quatro volumes ao longo de quase quarenta anos. Infelizmente, a meu ver, a escrita é bastante deficiente, repleta de notas repetitivas; seria desejável que alguém a reescrevesse de forma concisa e objetiva, tornando sua mensagem acessível ao público em geral e a futuros pesquisadores. Seu propósito era demonstrar que as tradições judaicas sobre a linguagem em si, e especificamente sobre a linguagem escrita (bem como tradições semelhantes referentes às raízes noaítas dos sistemas jurídicos das nações), são compatíveis com as evidências *arqueológicas concretas disponíveis* , tanto quanto, ou até mais, do que algumas das teses propostas por estudiosos modernos. Esta é uma questão que, naturalmente, deve sempre ser abordada.

---

370 Exemplo: Glazerson.

6. Notas adicionais sobre as regras de harmonização.

Neste apêndice, examinaremos alguns exemplos de exegese "kol davar shehayah bikhlal veyatsa", que os rabinos, em minha opinião, classificam erroneamente.

1. O boi chifrando. Este exemplo é dado por Abitbol (citando *Mekhilta* , *Baba Qama* 4:5), sob o título da regra nº 10, *shelo kheinyano* . Como demonstraremos (usando a terminologia estabelecida no corpo principal desta obra), deveria ter sido classificado como *shehu kheinyano* . É melhor expresso em sua forma implicacional.

A lei encontra-se em **Êxodo 21:28-32** e diz respeito à pena que o dono de um boi deve pagar se o boi matar alguém depois de o dono ter sido avisado das propensões violentas do animal. Se o boi matar um homem ou uma mulher, o dono merece a morte, mas paga um resgate pela sua vida (premissa maior). Se o boi matar um escravo ou uma escrava, o dono paga ao proprietário do escravo 30 siclos de prata (premissa menor) [371]. A conclusão dos rabinos é que a pena, neste último caso, substitui, em vez de complementar, a pena do primeiro caso; o que significa que a premissa maior é de certa forma particularizada (o "homem ou mulher" a que se refere *não é, especificamente,* "um escravo ou uma escrava").

O antecedente menor (P2) implica, mas não é implicado por, o antecedente maior (P1), visto que o predicado do antecedente maior (mata homem ou mulher) inclui, mas não é incluído por, o predicado do antecedente menor (mata escravo ou escrava), enquanto os dois antecedentes têm o mesmo sujeito (boi); esta é a nossa premissa antecedente, que cumpre uma das condições para a exegese *kol davar shehayah bikhlal veyatsa* . Os consequentes das duas premissas (Q1, Q2) são claramente *compatíveis* , visto que têm o mesmo sujeito (o dono do boi) e os seus predicados podem ambos ser aplicados a ele (é fisicamente possível que um homem pague um resgate pela sua própria vida e pague 30 shekels pelo escravo), e esta compatibilidade não é de implicação (uma vez que, quaisquer que sejam os valores envolvidos, os motivos são diferentes, um sendo explicitamente especificado como auto-redenção, enquanto o outro parece ser uma compensação por uma perda de propriedade); Esta é a nossa premissa consequente, que cumpre a condição específica da exegese *shehu kheinyano* .

A resposta rabínica, neste caso pelo menos, é a seguinte. A premissa maior é particularizada, isto é, é lida antiliteralmente, para que seu predicado não seja aplicado ao sujeito menor; e a premissa menor não é generalizada, isto é, é lida exclusivamente, para que seu predicado não seja aplicado ao restante do sujeito maior (mesmo que, talvez, algumas outras espécies do sujeito maior se comportem como o sujeito menor, nem todas o fazem). Este resultado não nos é imposto dedutivamente, mas apenas possível. Não pode ser deduzido das premissas originais, visto que é, de fato, contrário a uma delas (a maior); nem era exigido pelas premissas originais (incluindo a predicatal), já que estas não envolviam nenhum conflito a ser resolvido. Portanto, do ponto de vista formal, sua adoção foi um ato arbitrário; ou, mais generosamente, um postulado indutivo.

---

[371] Segundo Rashi: o boi é apenas um exemplo; as mesmas leis se aplicam a outros animais de estimação. Sabe-se que o boi é perigoso, pois já atacou pessoas três vezes. O escravo é um gentio. A multa de 30 siclos é cobrada, seja qual for o valor de mercado do escravo, ou seja, seja maior ou menor que isso. Observe que, se o dono do boi não foi avisado, ele não é responsável. Observe também que o boi deve ser apedrejado; como essa cláusula se aplica em ambos os casos, ela é irrelevante para o argumento.

Em termos materiais, não seria inconcebível que os rabinos exigissem do senhor, no caso de um escravo ferido por um chifre, o pagamento de *ambas* as penalidades (observe bem isso [372]). O fato de *não* o terem feito parece razoável num contexto mais amplo, na medida em que os escravos são "costumadamente" vistos como inferiores às pessoas livres, de modo que a morte de um escravo é menos grave do que a de uma pessoa livre. Mas este último princípio é uma generalização à parte, que não pode ser usada para confirmar a conclusão dos rabinos, uma vez que ela própria depende, em última análise, dessa conclusão (e de outras semelhantes). Além disso, pode-se imaginar outro contexto cultural, no qual o escravo, por ser menos importante socialmente e, portanto, mais facilmente vitimizado, tenha maior proteção legal; assim, a conclusão rabínica não é formalmente inevitável.

> Note que, embora saibamos qual *é a conclusão tradicional neste caso,* e saibamos indubitavelmente que a exegese é objetivamente *shehu kheinyano* , não podemos afirmar com certeza que esse tipo de conclusão seja típico da situação descrita, ou seja, quando os sujeitos são subalternativos e os predicados são compatíveis sem que um implique o outro. Pois os rabinos evidentemente classificaram o caso erroneamente como *shelo kheinyano* ; portanto, é concebível que, se tivessem percebido o caso corretamente, poderiam ter respondido com outro tipo de conclusão. Pois, quando os predicados são incompatíveis, é natural mantê-los separados; mas quando, como aqui, são compatíveis, seria artificial fazê-lo (considerando que todas as outras coisas permaneçam iguais). Não podemos, portanto, generalizar legitimamente a partir deste caso e dizer que, em todas as situações *shehu kheinyano* (onde os predicados são compatíveis, etc.), a conclusão tem que ser uma imagem espelhada daquela em situações *shelo kheinyano* (onde os predicados são incompatíveis, etc.).

2. O homicida. Este exemplo é dado por Abitbol (citando Rashi) e por Scherman, sob o título da regra nº 9, *shehu kheinyano* . Como demonstraremos, deveria ter sido classificado como *shelo kheinyano* . Pode ser expresso na forma copulativa.

Premissa maior: **Levítico 24:21** condena à morte quem mata alguém (sem distinguir entre homicídio intencional e acidental). Premissa menor: **Deuteronômio 19:3-6** prescreve para o homicida, como por exemplo, [373]alguém cortando lenha que acidentalmente mata outra pessoa, a pena de exílio em uma cidade de refúgio. A conclusão a que chegaram os rabinos é que o homicídio culposo está sujeito ao exílio, mas não à pena de morte; portanto, nem todo homicídio, mas apenas o homicídio doloso, está sujeito à pena de morte (especificação da premissa maior). Essa conclusão é plausível, mas a explicação técnica tradicionalmente dada para ela é inadequada.

Os rabinos afirmam que essa conclusão decorre da declaração de R. Ishmael de que o termo menor (homicida) foi escolhido em relação ao termo maior (assassino) para ser mais leniente (exílio) do que mais severo (morte). Eles (ver Scherman) insinuam que, não fosse por essa declaração, poderíamos ter pensado que ambos os predicados se aplicam ao termo menor. Mas, embora o exílio possa ser combinado com a execução (nessa sequência, mas não o inverso), *o texto completo* (Deuteronômio) especifica claramente que o homicida "fugirá para uma dessas

---

372 A alegação de Abitbol de que os predicados são incompatíveis, porque o primeiro é uma quantia *variável (x* , determinada pelo tribunal) e o segundo é uma quantia *fixa* (30 xelins), não se sustenta: o que importa é que é inegavelmente possível estar sujeito a ambas as quantias (*x* + 30). Quero dizer, quaisquer duas coisas que você escolha terão diferenças; isso por si só não as torna incapazes de coexistir.

373 Podemos razoavelmente presumir, pela redação, que o caso de uma lâmina de machado que escorregou se refere apenas a um exemplo de morte acidental. A descrição do caso começa com a expressão *vaasher* (como quando).

cidades *e viverá ” e “ não* era merecedor da morte ”. Portanto, os predicados *envolvidos* são indubitavelmente incompatíveis (contrários), e a referida cláusula de R. Ishmael não desempenha nenhum papel na inferência do resultado (sendo, no máximo, um comentário *ex post facto*). Assim, a exegese aqui consiste numa reconciliação entre proposições conflitantes, exatamente como prescrito pela regra *shelo kheinyano* : no differentia exists.[374]

> Dois comentários incidentais: (a) é interessante notar a sugestão de Scherman de que o “exílio *substitui* a pena de morte, e não a ela *acrescenta* ”, pois isso demonstra que, em sua visão, a compatibilidade entre os predicados é uma característica do *shehu kheinyano* , como postulei por razões formais; (b) é interessante notar o artifício utilizado para moldar o caso em questão ao formato do *shehu kheinyano* , ou seja, a omissão de texto *explícito manifesto* (isto é, as palavras “e viver”), o que seria aceitável para fins ilustrativos, mas não para fins haláquicos.

3. O ex-leproso. Este exemplo é dado por Bergman, sob o título da regra nº 11, *lidon badaver hechadash* . Como mostraremos, deveria ter sido classificado como *shehu kheinyano* ou *shelo kheinyano* . É melhor expresso na forma implicacional.

Simplificando para os nossos propósitos: **Levítico 7** apresenta leis referentes às ofertas pela culpa (*asham*) e às ofertas pelo pecado (*chatat*), incluindo a declaração (v. 2) “e o seu sangue será aspergido contra o altar ao redor”. Mais adiante, **Levítico 14** apresenta leis referentes, especificamente, à oferta pela culpa de um ex-leproso (um *metsora curado*), incluindo uma declaração (v. 14) de que o sangue do cordeiro sacrificado deve ser aplicado pelo sacerdote em várias partes da anatomia do ex-leproso (orelha direita, polegar e dedão do pé). Os rabinos, pelo que sei, concluem que *o restante* do sangue deve ser aspergido contra o altar, conforme prescrito anteriormente.

Ora, o *conteúdo* dessas premissas e conclusão é dado pela tradição e, como tal, aceito por mim; contudo, a tradição classifica o caso de uma *forma diferente* da minha. Examinemos, portanto, as questões mais de perto e descubramos quem está certo. Aqui, a premissa maior é "se (P1=) uma pessoa fizer uma oferta pela culpa, então (Q1=) o sangue dela deverá ser aspergido sobre o altar" e a premissa menor é "se (P2=) um ex-leproso fizer uma oferta pela culpa, então (Q2=) o sangue dele deverá ser aplicado ao ex-leproso". Primeiramente, notamos que o antecedente menor implica o antecedente maior (já que um ex-leproso é uma pessoa, e ambos estão fazendo uma oferta pela culpa); isso nos fornece a premissa antecedente necessária.

Em segundo lugar, no que diz respeito à premissa consequente aplicável, se a consequência maior for entendida como significando que *todo* o sangue deve ser aspergido sobre

---

374 Podemos demonstrar, de forma semelhante, que o exemplo de Bergman para *shehu kheinyano* é, na verdade, um caso de *shelo kheinyano* . Com referência a Levítico 13, resumidamente, a lei para 'lepra' (*tsaraat*), cujos sinais são uma elevação (*seet*), crosta (*sepachat*) ou mancha brilhante (*vaheret*), é que uma pessoa assim afetada (S1) deve ser isolada por um mínimo de duas semanas (P1), para observar a evolução dos sintomas; mas para uma pessoa (S2) com furúnculo (*shechin*) ou queimação (*mikhvat*), o período mínimo de isolamento é de apenas uma semana (P2). Aqui, os predicados são claramente incompatíveis, e a conclusão dos rabinos é tipicamente a de *shelo kheinyano* , ou seja, nem todas as afecções epidérmicas semelhantes à 'lepra' estão sujeitas ao período mínimo de isolamento de duas semanas. (Observe precisamente como expresso o assunto da conclusão, ou seja, de forma suficientemente ampla para *incluir* , à primeira vista, o tema secundário; caso contrário, se furúnculos e queimação fossem *imediatamente* reconhecíveis como *não sendo* sintomas de 'lepra', isto é, se não houvesse possibilidade de confusão com erupções, crostas ou manchas brilhantes, o termo secundário não estaria subordinado ao termo principal, e não haveria necessidade de um *shelo kheinyano* , ou qualquer outro processo exegético.)

o altar, então ela é incompatível com a consequência menor, que exige que pelo menos *parte* do sangue seja usada de outra forma; nesse caso, a regra *shelo kheinyano* seria necessária. Mas se a consequência maior for interpretada como dizendo que *uma quantidade não especificada* de sangue deve ser aspergida sobre o altar, então ela é compatível com a premissa menor (já que um pouco de sangue poderia ser aplicado ao ex-leproso e o restante aspergido sobre o altar, como de fato ocorreu na prática); nesse caso, e como nenhuma das consequências implica a outra, *shehu kheinyano* seria a regra apropriada.

a. Considere a leitura *de Shelo Kheinyano* . As premissas são: 'se (P1) uma pessoa fizer uma oferta pela culpa, então (Q1) *todo* o sangue dela deverá ser aspergido sobre o altar', e a premissa menor é: 'se (P2) um ex-leproso fizer uma oferta pela culpa, então (Q2) *parte do* sangue dela deverá ser aplicada ao ex-leproso'. As consequências são claramente incompatíveis, e a conclusão consiste em particularizar a premissa maior para: 'para algumas pessoas que fazem uma oferta pela culpa, *parte, mas não todo, do* sangue deve ser aspergido' e reservar a premissa menor para: 'para uma pessoa que não é ex-leprosa e que faz uma oferta pela culpa, *nenhum* sangue deve ser aplicado à orelha direita, etc.'. Assim, toda a inconsistência é removida e a harmonia é restaurada. Este resultado coincide com o dos rabinos, como sugerido acima.

b. Considere a leitura *do Shehu Kheinyano* . As premissas são: 'se (P1) uma pessoa fizer uma oferta pela culpa, então (Q1) o sangue dessa oferta deverá ser aspergido sobre o altar', e a premissa menor é: 'se (P2) um ex-leproso fizer uma oferta pela culpa, então (Q2) o sangue dessa oferta deverá ser aplicado ao ex-leproso'. Como as consequências são vagas quanto à quantidade de sangue necessária para 'aspergir' ou 'aplicar', elas não são incompatíveis. Nesse caso, a lógica formal não nos impõe a conclusão rabínica, mas apenas a admite como uma possibilidade entre outras. Esse resultado também está, portanto, de acordo com o dos rabinos, uma vez que admite a última possibilidade.

Agora, Bergman apresenta este caso como um exemplo de *lidon badavar hechadash* . É claro que ele não entende essa regra conforme definida no corpo principal deste trabalho, portanto, não o criticaremos simplesmente apontando que não há *mudanças de classe* envolvidas neste exemplo. Em vez disso, consideremos sua posição em seus próprios termos.

Ele afirma que "a colocação de sangue no polegar e no dedo do pé da *metsora* ... contradiz a lei geral", segundo a qual o sangue deve ser "derramado inteiramente sobre o altar". Por essa razão, a lei particular "é considerada um novo caso (ver *Tosafos* a *Yevamos* 7a...)", e o predicado maior "não pode mais se aplicar" ao sujeito menor, "a menos que a Torá declare expressamente" que o faz. Acontece que, neste caso, "a Torá afirma explicitamente: *assim como a oferta pelo pecado... também o é a oferta pela culpa* ", e, portanto, o termo menor "é expressamente restaurado" ao termo e premissa maiores.

Minha resposta seria a seguinte. Se interpretarmos o predicado maior como uma exigência de que *todo* o sangue sacrificial seja aspergido sobre o altar, então ele entra em conflito com o predicado menor, que exige que *parte* desse sangue seja usada para outros fins. Mas, nesse caso, eu diria que a exegese tem a forma de *shelo kheinyano* , e não de *badavar hechadash* . Bergman admite que ambos "chegam à mesma conclusão", mas afirma que "eles envolvem essencialmente duas situações notavelmente diferentes". Para ele, em *shelo kheinyano* , os predicados são "possivelmente... fundamentalmente distintos", enquanto em *lidon badavar hechadash* , eles são "essencialmente compatíveis" (embora em outros trechos sejam caracterizados por ele como contraditórios!). Ele não oferece nenhuma explicação para essa diferença, além do argumento circular de que "uma nova lei é declarada... em uma passagem separada da Torá" (note a palavra "nova", inserida em suas premissas para justificar sua conclusão).

A verdade é, portanto, que o exemplo em análise não pode ser visto como um caso de *lidon badavar hechadash* . Pois, se o exemplo for de fato típico, esta regra é redundante, não sendo diferente de *shelo kheinyano* . Mas, como existe um exemplo tradicional (apresentado anteriormente) de *badavar hechadash* que o distingue, esta regra não é uma repetição de *shelo kheinyano* . Conclui-se que o exemplo de Bergman é inadequado [375]e só pode ser considerado um caso de *shelo kheinyano* (se "derramar sangue no altar" for lido como "derramar sangue *completamente* no altar") ou como um caso de *shehu kheinyano* (se "derramar sangue no altar" for lido indefinidamente).

375 Aliás, sua afirmação de que "teria sido possível deduzir a regra X da regra XI" é insustentável.

17. ADENDOS E DIAGRAMAS

Os seguintes adendos e diagramas foram concebidos e escritos após a edição de Slatkine de 1997 e publicados em Ruminations (2005). Eles são adicionados à presente reimpressão para completá-la.

1. Adendos à *Lógica Judaica*

1. Sobre o raciocínio adutivo em relação à profecia.

Com referência aos princípios adutivos discutidos no capítulo 2.3, em relação aos quais demos (p. 33) o exemplo em 1 Reis 22 (ou 2 Crônicas 18), podem ser acrescentadas as seguintes observações.

Dissemos que, quando Miquéias previu a morte do rei Acabe, fez uma previsão correta, confirmando seus poderes proféticos, embora não os comprovando; enquanto que, quando os 400 supostos profetas previram a vitória do rei, fizeram uma previsão errada, comprovando sua falta de poderes proféticos, e não apenas diminuindo sua credibilidade.

Poderíamos ter acrescentado que a credibilidade de Miquéias era dupla, visto que ele previu corretamente um evento negativo, o que é mais difícil, já que as maldições são irrevogáveis por Deus até o fim. Da mesma forma, o descrédito dos 400 era duplo, pois eles previram erroneamente um evento positivo, embora as bênçãos, uma vez decretadas por Deus, sejam irrevogáveis.

Em outra perspectiva, gostaria de reconsiderar a distinção fundamental entre previsões positivas e negativas. A passagem bíblica de 1 Samuel 15:29 parece contradizer esse princípio. Nela, Samuel faz uma previsão negativa (que Saul perderá o reinado) e a considera irreversível (ou seja, inevitável, mesmo que Saul se arrependa). Samuel afirma que Deus não "mente nem se arrepende", aparentemente formulando um princípio geral.

Se analisarmos como o princípio de que profecias negativas não são inevitáveis (proposto pelo Tratado de *Jeremias* e Maimônides, segundo *Enciclopédia Judaica*) é inferido da declaração de Jeremias em 28:8-9 (citada na pág. 32), veremos que se trata de uma inferência indutiva *a contrario* . Ou seja, o princípio sobre as negativas não está implícito dedutivamente nem explicitamente declarado, mas meramente assumido tacitamente pelo princípio declarado de que profecias de paz se cumprem. Visto que apenas profecias positivas *(davka)* são mencionadas, presume-se que as negativas estejam excluídas da declaração. Jeremias não afirma explicitamente que profecias de guerra e similares não se cumprem necessariamente.

Na verdade, se analisarmos a declaração de Jeremias mais atentamente, ele não está dizendo que as profecias de paz são inevitáveis, mas que, *quando* se cumprirem, *terão* vindo manifestamente de Deus. Isso não exclui formalmente a possibilidade de que profecias de guerra e outras

semelhantes estejam sujeitas a regras idênticas. Essa questão da condicionalidade já foi discutida no meu texto (p. 33).

Podemos concluir, a partir disso, que em alguns casos as previsões verdadeiras, sejam elas positivas ou negativas, são inevitáveis, enquanto em outros casos dependem da continuidade ou mudança de atitude ou comportamento. A autoridade de fato do profeta e o resultado concreto nos permitem estimar, a posteriori, em qual categoria o caso em questão se enquadra. Mas, na medida em que alguns desses fatores são tácitos e informais, nossa suposição de que sejam implícitos é indutiva, e não dedutiva; ou seja, estamos interpretando, e não inferindo.

2. Uma nota sobre astronomia.

Com relação às informações astronômicas apresentadas no capítulo 2.4 (p. 37), afirmei erroneamente que nossa galáxia possui cerca de 100.000 estrelas (das quais o Sol é apenas uma amostra de tamanho médio) e mencionei vagamente uma "multidão" de galáxias desse tipo no universo. Perdoe minha ignorância.

Fiquei surpreso ao ler mais tarde (em um jornal) que astrônomos estimam que a Via Láctea (nossa galáxia) tenha 200 bilhões (ou seja, 200.000 milhões) de estrelas e que o universo tenha 80 bilhões de galáxias com conteúdos comparáveis, cada uma! Isso equivale, aproximadamente, a:

16.000.000.000.000.000.000.000 estrelas.

Além disso, considerando que o diâmetro do universo é estimado em 13,7 bilhões de anos-luz (com uma pequena margem de erro) e que um ano-luz equivale a 9,461 trilhões de quilômetros, imagine o tamanho do universo em quilômetros!

3. Um exemplo de A-Fortiori secundário no Talmud.

Cometi um pequeno erro (nas páginas 74-75) ao afirmar que, com referência a *Chulin* 24a, a declaração sobre os sacerdotes não faz parte do argumento *qal vachomer* propriamente dito, mas sim de um argumento preliminar de outra natureza. Mais precisamente, as declarações sobre os sacerdotes constituem um argumento preliminar a fortiori, do tipo que denominei a fortiori secundário (p. 54), composto por premissas suficientes com uma conclusão correspondente, a saber:

> Se um sacerdote atinge uma certa idade (Q), ele *não é* suficientemente inapto (R)
>
> ser desqualificado (S);
>
> Se um sacerdote tiver imperfeições corporais (P), ele é suficientemente inapto (R).
>
> ser desqualificado (S);
>
> Portanto: Para um sacerdote ter imperfeições corporais (P) implica maior inaptidão para o serviço no Templo (R) do que para um sacerdote ter ultrapassado uma certa idade (Q).

A conclusão deste argumento é então generalizada, como expliquei anteriormente, ao se eliminar a especificação dos sacerdotes e torná-la aplicável a todos os servidores do Templo. Depois disso, a proposição pode ser usada como premissa maior em um argumento a fortiori do tipo primário, referente aos levitas, como já demonstrado.

Esta descoberta responde à minha pergunta implícita na página 155, sobre se de fato existem casos de a-fortiori secundários no Talmud.

4 Mais um exemplo de A-Fortiori no Tanakh .

Um conhecido meu e leitor de *Lógica Judaica* , Mark Leroux, apontou-me corretamente em 2001 um argumento a fortiori adicional na Bíblia, em 1 Samuel 17:37. A passagem diz (Nova Iorque: Judaica Press, 1976):

> *E Davi disse: "O Senhor que me livrou das garras do leão e das garras do urso, ele me livrará das mãos do filisteu".*

Embora esta afirmação não seja em si um argumento, mas tenha uma forma assertiva (a de uma declaração direta de um fato), o processo de pensamento subjacente de Davi é de fato *kal va-chomer* (encontramos uma situação semelhante no capítulo 6.3, com referência a Daniel 2:9). Construí facilmente um predicado positivo a fortiori que refletisse esse processo de pensamento, propondo um termo médio apropriado (digamos, *favorecido por Deus*):

"Deus deve favorecer (R) alguém pelo menos tanto para livrá-lo de grandes animais selvagens (P) quanto para livrá-lo de grandes guerreiros experientes (Q); Davi (S) foi favorecido por Deus (R) o suficiente para ser libertado de um leão e um urso (P); portanto, Davi (S) será favorecido por Deus (R) o suficiente para ser libertado de Golias (Q).

Note que usei a forma igualitária de a-fortiori (premissa maior com " *tanto quanto* "), o que é suficiente para ilustrar o ponto sem muitas suposições. Mas Mark Leroux sugeriu uma interpretação mais ousada e, por fim, mais convincente para mim.

Ele salientou que o leão e o urso eram animais inocentes, que apenas tentavam se alimentar, e ainda assim Deus favoreceu Davi em detrimento deles. Em contraste, o filisteu era um inimigo declarado do Seu povo, portanto Deus tinha *ainda mais* razões para favorecer Davi em detrimento dele.

Em outras palavras, o argumento de Davi poderia ser formulado da seguinte maneira: "Se Deus me deu a vitória sobre animais inocentes que obedecem aos seus instintos naturais, certamente me dará a vitória sobre um animal rebelde que busca frustrar os planos de Deus". O resultado é o mesmo, mas o argumento é mais contundente.

Finalmente, analisando a versão hebraica, notamos, em primeiro lugar, que ela não contém operadores lógicos (como *ki*); mas isso não invalida seu caráter argumentativo, como vimos em muitos casos anteriores. Além disso, ela não contém nenhuma palavra-chave (como *ve-ekh* ou *halo*), muito menos uma nova que pudesse nos ajudar a descobrir outros casos semelhantes por meio de uma concordância.

Gostaria de sublinhar aqui que os argumentos bíblicos a fortiori geralmente requerem interpretação, visto que envolvem elementos tácitos, geralmente a premissa maior, pelo menos. Isso também pode ser ilustrado com referência aos dois casos a seguir (parafraseados).

Em 2 Samuel 4:10-11, Davi afirma que, se condenou à morte o homem que lhe trouxe a notícia da morte de Saul (a quem o homem alegou ter matado a pedido do próprio Saul, já ferido, veja o capítulo 1), quanto mais trataria da mesma forma os dois homens que lhe trouxeram a notícia da morte de Isbosete (a quem assassinaram em sua cama). A principal premissa do argumento é que o último crime foi mais grave que o primeiro, seja pelas circunstâncias, seja pela relativa inocência da vítima.

De maneira semelhante, em 2 Samuel 16:11, Davi afirma que, considerando que seu próprio filho, Absalão, buscava matá-lo, quanto mais se poderia esperar que Simei, um benjamita apoiador do falecido Saul, se opusesse a Davi. Aqui, a principal premissa seria que Simei, em comparação com Absalão, ou tinha um pretexto melhor para suas ações ou estas eram menos perigosas.

5. Uma nota sobre anacronismos.

No capítulo 9.1 (página 140, nota de rodapé 153), mencionei de passagem que Números 31:22-23 sugeria que a metalurgia do ferro em Israel havia começado por volta de 1300 a.C., enquanto historiadores modernos situam esse evento por volta de 1000 a.C. Essa observação implicava um possível erro no relato bíblico e uma fonte de dúvida.

No entanto, leituras posteriores, relacionadas aos hititas [376](que, ao que parece, habitavam uma grande parte da região do Oriente Próximo, da atual Turquia até Israel), me ensinaram que sítios arqueológicos sugerem que a metalurgia do ferro na região data dos séculos XIV [a] XIII [a.C.] , e textos sugerem uma data tão antiga quanto 1800 a 1700 a.C.

Isso confirma, de certa forma, a afirmação bíblica sobre o assunto.

Não obstante, ao abordar o tema da crítica bíblica baseada em descobertas arqueológicas, gostaria de acrescentar o seguinte. Diante de aparentes anacronismos no relato bíblico, muitos arqueólogos tendem a reagir de forma exagerada (com motivações ideológicas conscientes ou inconscientes, pode-se suspeitar).

Por exemplo, a história dos Patriarcas em Gênesis menciona filisteus e camelos – e, no entanto, de acordo com a arqueologia (ou seja, vestígios físicos descobertos até o momento – ou não descobertos), os filisteus não apareceram na Terra de Canaã até alguns séculos depois, por volta de 1200 a.C., e os camelos só apareceram lá ainda mais tarde, por volta de 700 a.C. Alguns historiadores concluem, a partir desses dados aparentemente factuais, que a história dos Patriarcas foi inventada, portanto, tardiamente na história hebraica.

Mas, mesmo assumindo que as descobertas empíricas sejam indubitáveis (embora, note-se bem, estas sejam frequentemente negativas e, portanto, menos certas do que as positivas), tal conclusão é desnecessariamente extrema, pois é logicamente igualmente concebível que tenha existido uma história do Patriarca mais antiga e mais sucinta, e que esta tenha sido posteriormente enriquecida com elementos anacrônicos. Não é inverossímil supor que os primeiros comentadores tenham inserido seus comentários no texto recebido (enquanto comentadores posteriores, como os autores do Midrash, evitaram essa interpolação direta).

É preciso estar sempre pronto e disposto a se adaptar ao desenvolvimento das evidências factuais. Mas, de modo geral, é logicamente admissível (senão frequentemente preferível) recuar gradual e relutantemente de uma posição favorecida, cedendo apenas passo a passo, em vez de abandonar tudo abruptamente e assumir uma posição radicalmente contrária.

Naturalmente, em qualquer dos casos, se a evidência empírica for incontestável, a inferência que se pode tirar de tais anacronismos é que o texto, seja parcialmente adulterado ou totalmente fabricado, é pelo menos em certa medida pós-exílico.

6. Inferências a partir do contexto.

O argumento que apresento como exemplo de inferência contextual (na pág. 159) pode ser formalizado da seguinte forma:

---

376 *obra Os Hititas* , de OR Gurney (Inglaterra: Penguin, 1952. Edição revisada de 1964).

(a) Homicídio é um crime capital	A é E
O adultério é um crime capital.	e B é E
portanto (porque textualmente adjacente)	mas C está ao lado de A, B
Roubar é um crime capital.	portanto C é E

(b) mas também, dos tipos de roubo,	no entanto, de todos os C
Apenas o sequestro é um crime capital.	apenas D é E
portanto, conforme previsto no Decálogo,	portanto, aqui
"Roubar" significa "sequestrar"	C significa especificamente D

Assim, a julgar por este exemplo tradicional, as inferências contextuais podem ser expressas, até certo ponto, em termos formais, sendo sua propriedade comum uma proposição como "C está ao lado de...". No entanto, tal argumento tem força variável, tendo em vista a vagueza da cópula "ao lado de" e sua inevitável irrelevância em alguns casos (como argumentei, é necessário haver mudanças de tópico).

Note que apenas (a) é inferência contextual; (b) é um argumento adicional, que parte de uma conclusão prévia (de fonte não declarada aqui) de que o sequestro é um crime capital, e infere que o termo roubo no segmento anterior pretendia se referir especificamente ao roubo de pessoas.

7 Post Hoc, Ergo Propter Hoc .

binyan av (pp. 160-162) , sugeri que os rabinos frequentemente cometem a falácia [377]post *hoc ergo propter hoc* (depois disso, portanto por causa disso) . Isso consiste em interpretar uma sequência de eventos como causal, em vez de meramente coincidencial, sem justificativa adequada.

Esse tipo de pensamento é difícil de evitar no contexto de um livro fechado como a Bíblia. Como os personagens e eventos nela contidos parecem exemplares e definitivos, somos tentados a *aceitá-los como dados empíricos e generalizar a partir deles* à vontade, sem levar em conta as regras de indução. Os rabinos estavam cientes dos perigos do excesso envolvido. Por exemplo, que as pessoas poderiam querer imitar Pinchas e matar por alguma indignação moral [378]. Nesses contextos, os rabinos designariam o evento como algo único e limitado a circunstâncias particulares ou àquele tempo e lugar. O problema é, obviamente, que eles não eram consistentemente rigorosos em suas interpretações.

Ao lermos as histórias do Tanakh, somos naturalmente influenciados, de uma forma ou de outra, pelos personagens e eventos. De fato, essa era a intenção dos autores. Escritores de livros religiosos, assim como os de tratados filosóficos ou políticos, assim como muitos romancistas ou cineastas, e até mesmo jornalistas (que, em sua maioria, não relatam fatos, mas fabricam

---

377 De acordo com a *História dos Sistemas Filosóficos* (Ed. Vergilius Ferm. Paterson, NJ: Littlefield Adams, 1961. P. 67), a hermenêutica para fins de Halachá consiste em "regras lógicas estritas". Cito isso aqui de forma bastante incidental, para mostrar o quão difundido está o mito de uma lógica rabínica.

378 O assassinato de Y. Rabin me vem à mente.

propaganda), todos desejam influenciar as pessoas. Não é preciso muito, pois as pessoas (especialmente os jovens, mas também as almas cansadas) se absorvem no universo ficcional envolvido, identificam-se com certos personagens e tomam como exemplo seus atributos, reações e padrões de comportamento, sem perceberem o enorme poder do autor sobre sua criação.

Vale lembrar também que o sucesso ou fracasso prático, ou a beleza ou feiura, de tais qualidades e comportamentos, muitas vezes dependem do contexto social. Em um regime teocrático, atos fanáticos podem parecer sensatos e admiráveis, enquanto atos racionais podem parecer fracos, estúpidos ou imorais. Em uma sociedade laica, atos depravados ou absurdos podem impressionar, enquanto atos de integridade ou razão podem parecer antiquados, pomposos ou ridículos. É porque as aparências, nessas questões, são muito relativas que a ficção (em todas as suas formas) consegue manipular tão facilmente as emoções das pessoas.

8 decisões subjetivas.

Uma característica notável da exegese rabínica é a sua tentativa de compreender o *impacto* das proposições de um texto umas sobre as outras.

Observamos, pelo exemplo dos processos de pensamento dos rabinos, que uma proposição, ou conjunto de proposições, pode ser considerada (corretamente ou não) como causadora da particularização ou generalização de outra, ou de sua exclusividade ou indefinição, ou ainda de seu condicionamento. Tais relações causais dinâmicas são indutivas e contrastam com as relações de oposição meramente estáticas encontradas na lógica dedutiva aristotélica (onde as respectivas verdades ou falsidades das proposições são declaradas compatíveis ou incompatíveis).

Por meio dessas considerações, a indução atinge um nível mais complexo. É um nível no qual o sujeito emite mais julgamentos (no sentido de julgamentos de mérito), uma vez que precisa tentar estimar a credibilidade relativa a ser atribuída a cada aparência, conferindo a esta ou àquela uma força superior, e assim decidir, em certa medida, os rumos de seus processos de pensamento [379]. E, claro, é precisamente por causa desse elemento subjetivo inerente ao julgamento de mérito que os riscos de transgressão são maiores. Com isso, quero dizer permitir que o próprio julgamento seja distorcido por pressões emocionais, ilusões, desonestidade, etc.

9. Tolerância às contradições.

A lógica judaica (assim como as lógicas de outras religiões e misticismos) muitas vezes tolera a contradição de forma conveniente, em contraste com a lógica aristotélica e científica, que a rejeita categoricamente. Essa é uma distinção fundamental, devido à vinculação da primeira a determinadas crenças, textos, doutrinas e pessoas.

Os religiosos constroem sua visão de mundo aceitando tacitamente todo tipo de contradição: entre diferentes passagens da Torá e do Nakh, entre declarações conflitantes de rabinos no mesmo período ou em períodos diferentes, entre a tradição e as descobertas científicas, e assim por diante. Eles imaginam e postulam como artigo de fé *que* uma solução de alguma forma existe, enquanto os cientistas exigem que uma solução seja encontrada *antes de* aceitarem que ela exista. Ou talvez, mais precisamente, os religiosos presumem que existe uma solução compatível com seus dogmas, enquanto os cientistas presumem que existe uma solução, mas não necessariamente uma compatível com suas teorias favoritas.

---

379 Dediquei atenção mais formal a essas questões no contexto da minha análise da indução fatorial em meu livro **Future Logic** .

Lamento dizer que a dialética talmúdica muitas vezes me faz pensar no mentiroso que encobre uma mentira com outra, e esta com mais uma, e assim por diante, até que seu adversário fique em silêncio, confundido. Cada geração de rabinos constrói um *cenário evasivo* para diluir as dificuldades encontradas no texto bíblico ou em discussões rabínicas anteriores, tornando-as mais aceitáveis. É claro que essa dissolução em vez da solução, ou essa explicação disfarçada em vez da explicação propriamente dita, precisa se adequar, mais ou menos, às visões ortodoxas predominantes (embora às vezes cause um certo choque inicialmente).

10. Provas da existência de Deus por analogia?

Ouvi recentemente o rabino Marc Raphaël Guedj, de Genebra, argumentar, em um sermão, que "assim como a alma do homem vê, mas não é vista, Deus vê, mas não é visto". Já vi um argumento semelhante na literatura rabínica, ou talvez a proposição mais simples de que Deus é para o mundo o que o corpo é para a alma [380]. Trata-se, obviamente, de um argumento *por analogia* . Contudo, é importante notar que a analogia é *imperfeita* , visto que consideramos Deus como criador do universo, enquanto não consideramos a alma do homem como criadora do seu corpo [381].

Em todo caso, vemos pela objeção acima que, como sempre argumentei, embora a analogia não seja em si mesma errônea, raramente é conclusiva. A analogia, sem dúvida, carrega alguma convicção, mas esta deve ser ponderada em relação aos pontos de divergência. Sempre existem diferenças — caso contrário, as coisas comparadas não seriam duas, mas uma só! A questão é estimar a importância dessas diferenças. No caso acima, como todos concordarão, nossos conceitos de Deus e do Homem não diferem meramente em escala.

Além disso, antes de tentarmos inferir Deus a partir do Homem, devemos considerar mais profundamente se nosso conceito de Homem é conhecimento ou teoria. Nós (eu inclusive) presumimos que o Homem possui uma 'alma' com base no fato da consciência: os fenômenos não apenas se manifestam por si mesmos, mas parecem aparecer *para* alguém — um Sujeito parece logicamente necessário, que experiencia as coisas. No entanto, muitas pessoas (em particular, budistas) negam essa inferência e enfatizam a transparência da 'alma', sua ausência de manifestações concretas, para concluir que a existência da 'alma' é uma ilusão.

Além disso, o solipsismo permanece uma possibilidade filosófica (embora eu pessoalmente não me incline para ela). Eu, o Sujeito, percebo algumas coisas mais próximas do meu aparente centro de percepção, coisas que chamo de "meu corpo"; e percebo (de forma mais completa, embora menos íntima) outros corpos além do meu, que se assemelham ao meu e se comportam como o meu; e disso concluo que "existem outras pessoas lá fora", isto é, entidades que são conscientes, aparentemente volitivas e emotivas, em suma, que aparentemente como eu "têm uma alma". Mas essa inferência, embora seja uma boa hipótese de trabalho, não possui certeza dedutiva; ainda é bastante concebível que as "outras pessoas" que percebo sejam fantasmas vazios.

---

380 Esse argumento, aliás, encontra-se na filosofia indiana, especificamente em Ramajuna (1100 d.C.). (Ver Ferm, p. 15.)

381 Na verdade, duvido que a visão de que Deus tem uma relação com o mundo semelhante à da alma do homem com o seu corpo seja estritamente aceitável; poderia ser interpretada como uma espécie de panteísmo, que os rabinos não apreciam.

Claramente, essas dúvidas mais profundas (embora minuciosas) tornam o argumento por analogia que mencionamos inicialmente ainda mais tênue. Se a alma do Homem está em dúvida, não se pode apresentá-la de forma convincente em apoio a uma alma universal (ou seja, Deus).

11 Refutações da existência de Deus?

a. O contra-argumento que apresentei (pp. 233-236), de que *se o mundo requer explicação, quanto mais Deus a requer* , é uma excelente maneira de neutralizar certas provas tradicionais da existência de Deus. Um Ser capaz de criar um mundo tão grandioso e maravilhoso como este tem que ser ainda maior e mais maravilhoso; postular tal Ser aumenta, em vez de diminuir, as dificuldades teóricas e, portanto, não apresenta nenhuma vantagem lógica.

Isso é comparável ao conhecido contra-argumento de que, *se o mundo requer uma causa, então Deus também a requer* , pois se o antecedente se baseia no princípio de que tudo requer uma causa, então o consequente tem que se submeter ao mesmo princípio. Em outras palavras, a ideia de que tudo tem uma causa é uma tese de que a cadeia causal é infinita; portanto, não podemos usá-la consistentemente para justificar uma tese da primeira causa. Creio que devemos admitir primeiras causas dentro do mundo — por exemplo, em atos de livre vontade praticados por seres humanos (cujas influências não constituem causas no sentido determinista aqui utilizado); nesse caso, o mundo pode não precisar de uma causa ou pode ter como primeira causa um Deus sem causa.

Podemos unir e contrapor as duas afirmações e dizer que, *se Deus não requer causa nem explicação, o mundo também não* . Meu contra-argumento é, creio eu, original, mas, em última análise, nada mais é do que uma ampliação de um contra-argumento mais antigo [382]. De qualquer forma, esses argumentos não refutam a existência de Deus, apenas neutralizam as supostas provas de sua existência; ou seja, demonstram que essas supostas provas não são conclusivas.

b. Eu disse que você também não pode refutar a existência de Deus de forma conclusiva. Certamente, a teodiceia — desde o Livro de Jó [383]— nos dá amplas razões para duvidar de Deus, conforme o concebemos através do judaísmo. *Se Deus é perfeitamente justo e cheio de amor por suas criaturas, então como é que crimes terríveis não são prevenidos e vítimas inocentes não são protegidas?* Não há desculpa para tal negligência [384]: se a liberdade humana fosse impossível de ser criada (como alguns argumentam [385]), ainda haveria a opção de não criar a humanidade (e, quanto ao motivo pelo qual fomos criados, ninguém encontra um argumento plausível).

Tal argumento convence muitas pessoas de que Deus não existe, ou pelo menos que Ele não é como descrito pelos apologistas, visto que há evidentes contradições entre as expectativas criadas pela religião e a experiência histórica e pessoal. Contudo, embora poderoso, esse argumento não refuta completamente a existência de Deus: (i) O que é justo ou injusto é, por vezes, senão sempre, obscuro ou problemático; juízes e jurados frequentemente discordam, por uma variedade

---

382 Algo que aprendi com Ayn Rand, mas que me parece que Aristóteles já ensinava anteriormente.

383 Aliás, referindo-me aos meus comentários na pág. 23, 1, sobre aqueles que agravam a situação e, sem motivo, acusam todas as vítimas de crimes ou infortúnios de, de alguma forma, os terem merecido, lembro-me de que Jó já o havia dito em suas queixas contra as acusações injustas e cruéis de seus três amigos (ver também Ferm, págs. 61-62).

384 Argumentar que 'Deus dá ao criminoso tempo para se arrepender' é absurdo, uma vez que a vítima é, assim, esquecida.

385 Mas não vejo por que a destruição oportuna de Hitler e seus semelhantes teria sido um problema. Já que o mundo é perfeitamente capaz de existir por longos períodos sem tais horrores, conclui-se que a liberdade humana não os exige.

de razões. (ii) Podem existir caminhos ocultos para a justiça que, a longo prazo, restabelecem o equilíbrio, como frequentemente argumentam os defensores da fé.

Pessoalmente, não me impressionam muito tais argumentos, pois a (i) eu responderia que somente a vítima (inocente) pode decidir se se sente injustiçada ou não, caso ainda esteja viva e em condições de saúde, e a (ii) eu responderia que justiça oculta ou tardia é justiça negada; a questão é a prevenção, não a mera cura. Contudo, devemos admitir que nenhum desses argumentos ou contra-argumentos nos permite, logicamente, chegar a uma conclusão definitiva. Argumentos baseados na teodiceia resultam, na melhor das hipóteses, na improbabilidade da existência de Deus como o imaginamos (isto é, justo e amoroso).

c. Há outra objeção antiga que coloca Deus em séria dúvida, ou pelo menos Deus como o concebemos. É a seguinte: *se Deus é eterno, perfeito, autossuficiente e satisfeito, então Ele é imune* a qualquer perigo ou desejo e, portanto, não tem necessidade nem motivo para criar/destruir ou buscar/evitar qualquer coisa, nem utilidade para coisas ou eventos temporais. Deus, sozinho, sem necessidade de outros por ser completo, sem nada a temer por ser eterno, não provocaria repentinamente turbulências desnecessárias em Sua unidade, gerando mentiras [386]e sofrimento sem nenhuma razão concebível. Ele não está sozinho nem entediado, nada existe para afetá-Lo ou que seja capaz de fazê-lo, então por que Ele se incomodaria?

Penso que isto aponta para uma contradição grave. Significa que a *hipótese* da existência de um Deus com tais e tais características (eternidade, etc.) é desmentida pelos *dados empíricos* que comprovam a própria existência de um mundo temporal (independentemente das mentiras e do sofrimento que nele existem). Assim, o que aparentemente temos aqui, em termos indutivos, não é uma mera redução da probabilidade e o questionamento de uma tese, mas sim a sua rejeição e eliminação decisivas. O mundo não só não é uma prova, como é uma refutação da existência de Deus!

Este contra-argumento não é novo na filosofia, mas eu não o havia considerado antes e não havia percebido sua força persuasiva. Fui levado por argumentos encontrados na literatura rabínica, que se referiam à vontade espontânea de Deus de criar o mundo e a humanidade por puro amor, para compartilhar Sua vida e alegria — mas agora, após refletir, percebo que tais teses não se sustentam! Conclui-se que não temos apenas (a) uma ausência de provas da existência de Deus, ou (b) queixas que O tornam improvável — temos (c) na própria existência de um mundo temporal, uma refutação concreta.

Mas, refletindo melhor, não tenho tanta certeza da finalidade da objeção acima. Pois a descrição de Deus aqui utilizada o faz assemelhar-se a uma pedra! Concebemos Deus à imagem e semelhança dos humanos, isto é, como possuidor de livre-arbítrio (e isso em grau extremo). E creio, embora ainda não o tenha demonstrado, que a liberdade da vontade requer conceitualmente a capacidade (embora não a necessidade) de agir de forma completamente anárquica, sem propósito (nem mesmo o objetivo de agir sem propósito). Se esta é de fato uma característica da vontade humana, então não há razão para negar uma característica semelhante à vontade divina.

d. Outro argumento influente a favor do ateísmo é a perspectiva que a ciência moderna deu à humanidade sobre o quão pouco espaço e tempo ela ocupa neste universo.

A ciência moderna, naturalmente, levantou dúvidas consideráveis sobre a veracidade e a precisão dos relatos bíblicos e de outras religiões, interpretados literalmente, a respeito do universo e da

---

386 Quando falo de mentiras aqui, quero dizer que, se a existência é essencialmente unitária, então segue-se que o mundo da pluralidade é composto inteiramente de ilusões, e as ilusões criadas são mentiras.

posição da humanidade nele. Os exemplos dessas deficiências são inúmeros. Os críticos frequentemente apontam as numerosas e importantes falhas da narrativa bíblica da Criação (por exemplo, no que diz respeito à duração e à ordem do desenvolvimento universal, à ausência de menção a espécies extintas e mudanças geológicas, entre outros); mas há muitas outras questões (como a proposta de listagem de grupos étnicos e suas relações). Também em outras religiões existem, segundo a ciência moderna, erros graves (por exemplo, a crença hindu-budista em um universo cíclico eterno).

No entanto, a questão que desejo abordar aqui não está relacionada a reivindicações tradicionais específicas, mas tem um caráter mais teológico:

(i) Embora a ciência moderna tenha concluído que o universo não é infinito (mas até o momento tem cerca de 13,7 *bilhões de anos-luz* de diâmetro, segundo alguns), ela também deixou claro quão comparativamente minúsculo é o nosso lar (um planeta com cerca de 12.750 km de diâmetro). Vivemos em *um mero grão de poeira* , em uma galáxia composta por cerca de 200 bilhões de estrelas como o Sol, em um mundo com cerca de 80 bilhões de galáxias (de acordo com um artigo que li).

(ii) Além disso, nosso planeta é um recém-chegado ao cenário mundial (tendo cerca de 4,5 bilhões de anos, segundo li), e a espécie humana, como tal, é uma adição muito recente (embora se considere que a vida tenha começado aqui há cerca de 4 bilhões de anos, *o Homo sapiens* surgiu na cadeia evolutiva talvez há cerca de 200.000 anos). A história (compreendendo os remanescentes da cultura humana) abrange apenas 6.000 anos (ou melhor, ultimamente, cerca de 10.000 anos): é um detalhe insignificante na história da vida na Terra.

Assim, a ciência moderna demonstrou que a humanidade é um detalhe muito, muito pequeno no espaço e no tempo – e a questão teológica surge naturalmente: *por que Deus criaria um teatro tão vasto espacial e temporalmente, se o Seu propósito na criação fosse apenas o drama da redenção humana?*

Antes do advento da ciência moderna (a começar pela revolução copernicana), as pessoas imaginavam suas vidas como protagonistas, e esse palco não muito maior que a Terra nem muito mais antigo que a história da humanidade. Mas agora sabemos que somos apenas um detalhe em uma tapeçaria grandiosa.

Galileu foi perseguido por alguns membros da Igreja, pois estes perceberam o perigo que ele representava para suas doutrinas religiosas; e não estavam muito errados nessa suposição. O ateísmo moderno baseia-se em grande parte na *perspectiva que* a ciência moderna (astronomia, biologia) oferece sobre a humanidade. Paradoxalmente, a arrogância humana atual se fundamenta na humilde constatação da insignificância humana no grande esquema das coisas.

A questão não se resume ao que a Bíblia afirmou incorretamente ou omitiu, mas sobretudo a uma questão de dimensões, de desproporção entre nós e o resto do universo. Esse pensamento, tácita ou explicitamente, constitui uma força poderosa para o ateísmo no mundo atual. Os defensores da religião devem levá-lo em consideração e apresentar respostas convincentes. E, de fato, após reflexão, o argumento da perspectiva não é imbatível.

Poderíamos inverter a questão e dizer: Deus criou um mundo tão imenso ao nosso redor para *nos dar uma ideia de Sua infinita grandeza* . Todo o nosso universo, apesar de sua imensidão aos nossos olhos, talvez seja apenas um grão de poeira aos olhos de Deus. Os fiéis sempre reconheceram a grandeza de Deus em comparação com os seres humanos e, de fato, consideraram isso um argumento a favor da reverência e da adoração.

Além disso, pode-se argumentar que Deus também quis *nos dar uma amostra do Seu grande amor por nós* . Como assim? Se alguém considera uma tarefa de pouco valor, dedica pouco tempo e esforço a ela. Mas Deus levou bilhões de anos de preparação complexa antes de criar a humanidade – formando e destruindo estrelas, formando nosso planeta, desenvolvendo a vida nele, criando e destruindo inúmeros habitats e espécies, até que finalmente a espécie humana (ainda muito aperfeiçoável) emergiu historicamente.

Nesse contexto, podemos citar, por exemplo, o Salmo 113:5-6:

> *Quem é como o Eterno nosso Deus, que, embora entronizado nas alturas,*
> *Ele se rebaixa para contemplar os céus e a terra?*

Como um artista de grande gênio, Deus criou uma obra-prima grandiosa em torno dos detalhes que mais importavam para Ele, conferindo-lhe riqueza e profundidade. Em Seu infinito amor, Ele nos concedeu gratuitamente atenção e cuidado a criaturas inferiores como nós (um pouco como se adotássemos micróbios como animais de estimação!).

12. Nem a certeza nem a fé são essenciais para a ética religiosa.

É preciso deixar claro que meu ceticismo insistente em relação à religião, e os argumentos em sua defesa, não podem ser interpretados como uma rejeição categórica de todo comportamento motivado por religião. Pois mesmo uma ética secular precisa admitir os limites inevitáveis do conhecimento humano. Muitas ações, qualquer que seja seu padrão de valor, são *baseadas em juízos condicionais* .

Nunca podemos ter certeza absoluta de que tal ou qual curso de ação realmente nos levará ao nosso objetivo, que é o único caminho para alcançá-lo e que não terá efeitos colaterais negativos, que nosso objetivo é realmente consistente e viável, e assim por diante. As coisas nem sempre são imediatamente claras ou previsíveis. Nossas ações são frequentemente baseadas em hipóteses e em estimativas de probabilidade mais ou menos precisas [387]. Partindo do pressuposto disso, eu deveria fazer aquilo. Supondo que isso e aquilo aconteça, eu deveria agir assim. Para sermos realistas, a ética precisa se adaptar à nossa estrutura epistemológica.

Assim, do ponto de vista lógico, é perfeitamente legítimo motivar o próprio comportamento por meio de juízos condicionais. Não há prova nem refutação da existência de Deus ou de que Ele seja isto ou aquilo; mas, *por via* das dúvidas, comportar-me-ei de tal ou tal maneira. Ou ainda: duvido que haja vida após a morte, ou julgamento e recompensa ou punição, mas, por precaução, agirei *como se* tivesse certeza. [388]Tais juízos não são, de forma alguma, logicamente repreensíveis.

Conclui-se, portanto, que nem a certeza nem a fé são essenciais à ética religiosa.

As pessoas são livres para investir seus esforços onde quiserem, mas é claro que precisam estar cientes de que tais linhas de ação, baseadas em julgamentos condicionais, têm e certamente terão consequências próprias, sejam elas previstas ou totalmente inesperadas. O jogo, por mais inevitável que seja, ainda envolve risco real. Ou seja, ao justificar a forma de tais julgamentos, a ciência ética não pretende justificar seu conteúdo!

No entanto, em muitos casos, as consequências são claramente benignas. Se alguém vai à sinagoga ocasionalmente, digamos, para interações sociais, na pior das hipóteses, perdeu tempo que poderia ter sido gasto na praia ou fazendo compras. É claro que muitas vezes se poderia

---

387 Em qualquer modalidade — natural, temporal, extensional ou lógica.

388 Tal discurso está subjacente à Aposta do Crente mencionada na pág. 2 39.

argumentar mais sobre o assunto (por exemplo, que ao fazê-lo, a pessoa está reforçando o poder dos quadros religiosos); mas o excesso de rigidez também pode ser prejudicial.

13. A antipatia dos rabinos pela filosofia.

Em resposta à desconfiança dos rabinos em relação à filosofia e à sua tentativa de silenciá-la, ou pelo menos o seu estudo, digo o seguinte: a filosofia é uma necessidade para os seres humanos; precisamos pesquisar os assuntos para o bem da nossa sanidade e sobrevivência [389].

Admitidamente, afirmar que a filosofia, como ciência, como busca disciplinada do conhecimento, é algo valioso, não significa necessariamente aceitar todas as filosofias em particular, todas as tentativas de formular os problemas e soluções da filosofia. A filosofia não é um bloco monolítico fixo, como os rabinos parecem pensar.

Contudo, a filosofia é um processo de tentativa e erro, e, portanto, todas as perspectivas contribuem de alguma forma para o nosso entendimento coletivo. Mesmo visões completamente equivocadas, fruto de mentes confusas, são interessantes, pois despertam nos filósofos mais inteligentes a necessidade de comentários pertinentes na área em questão. Muitas vezes, o que parece óbvio para estes últimos está longe de ser óbvio para outros, e é somente quando estes manifestam sua confusão que os pensadores mais perspicazes percebem que precisam ser mais explícitos.

Além disso, o judaísmo muitas vezes se orgulha, erroneamente, da originalidade de suas explicações, ao mesmo tempo que geralmente as atribui a personagens bíblicos. Somente através do estudo da história da filosofia podemos obter informações adequadas sobre as fontes de nossas ideias, e quando e em que contexto elas surgiram no cenário mundial.

Concordo com os rabinos neste ponto: a ideia de Deus não pode ser discutida objetivamente por alguém com uma mente impura, pois uma mente impura é necessariamente tendenciosa contra ou se opõe a essa ideia. Uma pessoa cujos pensamentos (e, consequentemente, eventualmente, ações) tendem à impureza está quase certamente fadada a duvidar ou negar a existência de Deus. Sob a influência de desejos carnais e egoístas poderosos, a pessoa naturalmente se opõe e zomba de todas as ideias que exigem que ela refreie ou limite seus "impulsos malignos". No entanto, também não se deve permitir que as boas intenções influenciem o julgamento.

14 Em Defesa dos Rabinos.

Recentemente, ouvi um membro da congregação em uma sinagoga, durante a terceira refeição de um Shabat, declarar em voz alta para todos ouvirem: "Eu acredito plenamente na Torá, mas não tenho fé no que os rabinos dizem – já que eles são apenas humanos!" (Devo acrescentar que essa é uma observação muito surpreendente para alguém que participa de um serviço religioso.) Outro membro da congregação ficou muito chateado com ele e (com razão) apontou que esse era o ponto de vista da seita caraíta (que se separou do judaísmo rabínico normativo no século VIII d.C.).

---

389 Além disso, poderíamos argumentar: por que Deus não desejaria que apreciássemos os aspectos filosóficos do Seu mundo, quaisquer que sejam, assim como apreciamos um nascer do sol, uma flor ou um fruto? Certamente, Ele sentiria prazer e orgulho em ver os seres humanos exercendo plenamente as faculdades intelectuais que lhes concedeu e resolvendo os enigmas inerentes às suas perspectivas limitadas sobre o mundo da melhor maneira possível. Mas tal argumento é passível de refutação: temos outras capacidades que Deus aparentemente não quer que realizemos, então por que não essas intelectuais?

Sem querer entrar em uma discussão acalorada, não me envolvi na briga naquele momento. Mas, após a cerimônia, aproximei-me dele e discuti em particular, mais ou menos da seguinte forma:

Primeiramente, apontei que o que você está dizendo é que apenas a sua própria leitura da Torá é válida; em outras palavras, embora afirme desconfiar das alegações humanas de conhecimento, na verdade considera a sua própria alegação isenta e superior. Ele, é claro, negou ter tal arrogância e incluiu sua própria leitura como tão falha quanto a de qualquer outra pessoa. Ele então percebeu a autocontradição de sua posição.

Em segundo lugar, salientei, se você admite sua própria falibilidade, mas seu julgamento é confiável o suficiente para rejeitar as afirmações dos rabinos, não se segue que outros seres humanos, embora às vezes possam estar errados, também podem ocasionalmente estar certos? Ele admitiu que, de fato, as pessoas nem sempre estão erradas, mas podem estar certas.

Insisti na pergunta: o simples fato de a fonte de algum conhecimento ser outra pessoa o torna errado? Não lhe é concebível que alguém possa ter mais conhecimento ou compreensão sobre algo do que você, e que possa lhe ensinar algo disso? Você não se deixa convencer, às vezes, pelos argumentos de outras pessoas? Para seu crédito, o homem concordou.

É evidente que negar a verdade invariável dos rabinos não é o mesmo que negar-lhes a verdade invariavelmente. Se eles não conseguem nos convencer de algo, azar o deles. Mas se conseguem nos convencer de boa fé, ótimo!

2. Diagramas para *a Lógica Judaica*

Algumas das 13 regras hermenêuticas de R. Ishmael podem ser representadas graficamente, pelo menos em alguns aspectos.

1 A Regra nº 1 de R. Ishmael , referente ao argumento **a-fortiori** , pode ser representada por uma *estrela triangular* , no centro da qual está o item do meio (R) através do qual os outros três itens, P, Q e S, estão relacionados entre si.

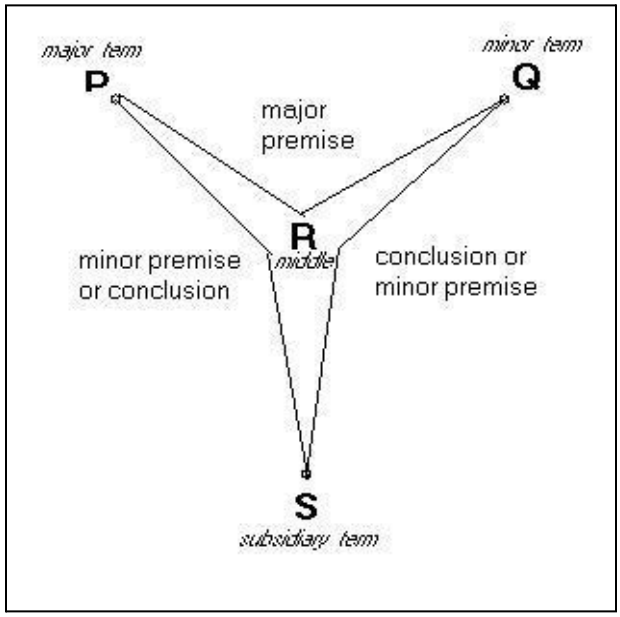


Diagrama 1a

O argumento **a fortiori** também pode ser representado, com referência às proposições comparativas que o fundamentam, como uma ordenação dos itens P, Q e S, de acordo com sua posição em um *contínuo comum* R:

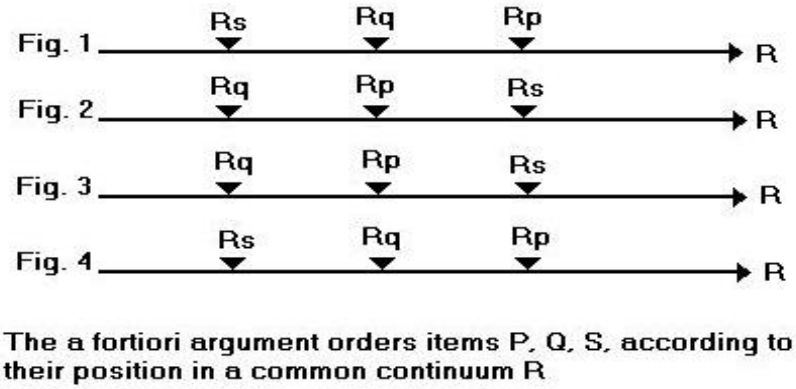


Diagrama 1b

Figura 1	Figura 2	Figura 3	Figura 4
Rp > Rq	Rp > Rq	Rp > Rq	Rp > Rq
Rq > Rs	Rp < Rs	Rs > Rp	Rs < Rq
Portanto, Rp > Rs	Portanto, Rq < Rs	Portanto, Rs > Rq	Portanto, Rs < Rp

Note que as quatro figuras de a-fortiori não devem ser confundidas com as quatro figuras de silogismo que elas implicam, que são, na ordem apresentada: a quarta, a terceira, a primeira e a segunda figuras.

2. As Regras nº 4 e 5 de R. Ishmael , referentes ao **âmbito pretendido dos termos** , podem ser representadas da seguinte forma. No primeiro caso, a intenção é restrita; no segundo caso, a intenção é ampla.

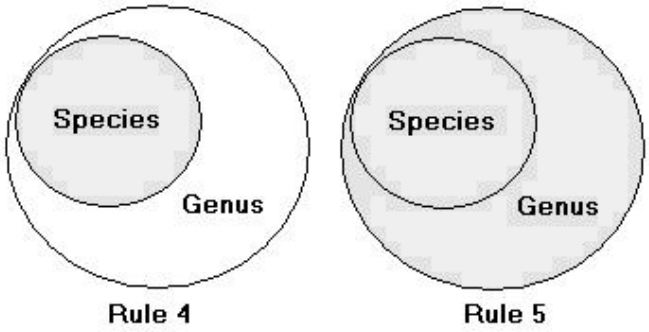


Diagrama 2

3. As Regras nº 8, 9 e 10 do Rabino Ismael , que são algumas das **regras de harmonização do Talmud,** tratam do seguinte problema lógico, formulado com referência ao seguinte diagrama: *conhecendo as relações laterais entre quatro itens (os termos ou teses, S1, P1, S2, P2, nas quatro premissas a, b, c, d), quais são as relações diagonais entre eles (ou seja, as conclusões, e)?*

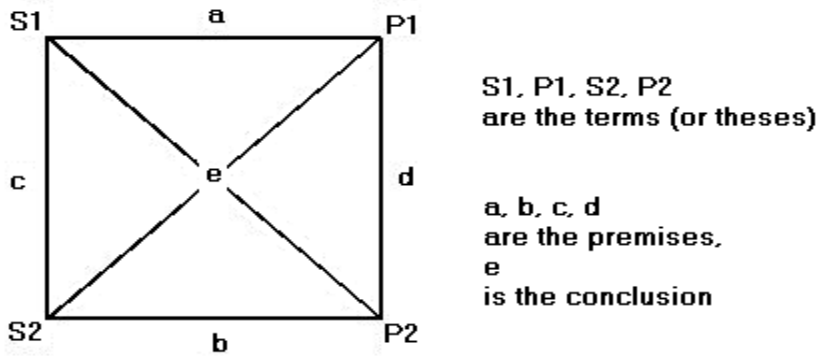


Diagrama 3

Tais argumentos parecem muito mais simples se vistos como sucessões de silogismos aristotélicos (que envolviam três itens, em duas premissas e uma conclusão). Podem então ser representados graficamente, usando diagramas de Euler. Suas conclusões formalmente válidas tornam-se então evidentes para todos; e a invalidade de algumas conclusões rabínicas torna-se aparente.

4 Sugerimos uma fórmula geral para os três primeiros (na verdade, quatro) dos princípios hermenêuticos que começam com a frase ***kol davar shehayah bikhlal veyatsa...***

Dadas as três premissas comuns às quatro regras:

1. Premissa principal: **Todos os S1 são P1** .
2. Premissa secundária: **Todos os S2 são P2** .
3. Premissa subjetiva: **Todo S2 é S1, mas nem todo S1 é S2** .

e, a quarta premissa, conforme aplicável em cada Regra:

4. Premissa predicativa: A relação entre P1 e P2.

Quais são as relações resultantes (conclusões)?

- Entre S1 e P2 (problema principal).
- Entre S2 e P1.
- Entre S1 e P1, além dos mencionados acima.
- Entre S2 e P2, além dos mencionados acima.

As três primeiras premissas podem ser descritas individualmente da seguinte forma:

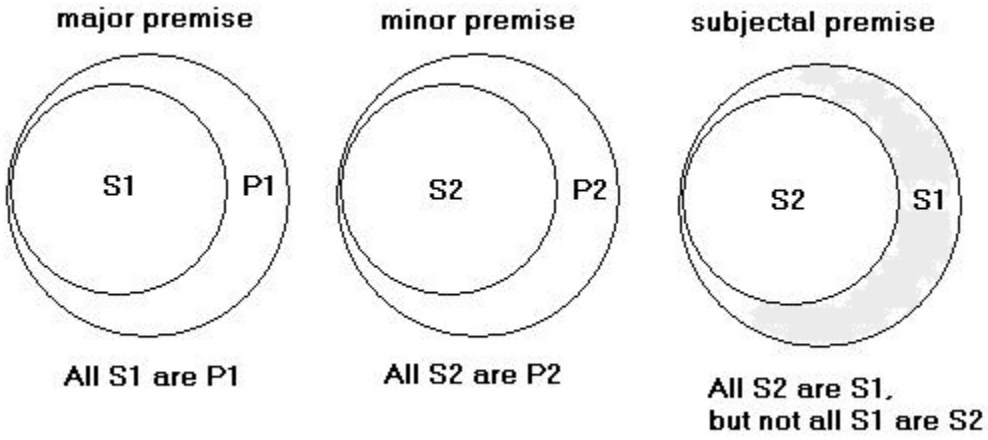


Diagrama 4a

Note que as duas primeiras premissas deixam em aberto a possibilidade de sujeito e predicado serem coextensivos, de modo que os círculos rotulados como S1 e P1 poderiam ter o mesmo tamanho, e da mesma forma os círculos rotulados como S2 e P2 poderiam ser um só. Por outro lado, a relação entre S2 e S1 só pode ser como descrito acima, com S2 menor que S1.

Quanto à premissa (predical) restante e à(s) conclusão(ões), analisaremos cada caso individualmente.

Mas, antes de mais nada, vamos considerar quais conclusões gerais podem ser extraídas das premissas comuns a todos esses argumentos.

Dadas as premissas maiores e subjetivas, podemos, de início, sem recorrer às demais premissas, fazer as seguintes inferências silogísticas e apresentação gráfica:

1/AAA	3/OAO
Todos os S1 são P1	Alguns S1 não são S2
Todos os S2 são S1	Todos os S1 são P1
Portanto, todos os S2 são P1.	Portanto, alguns P1 não são S2.

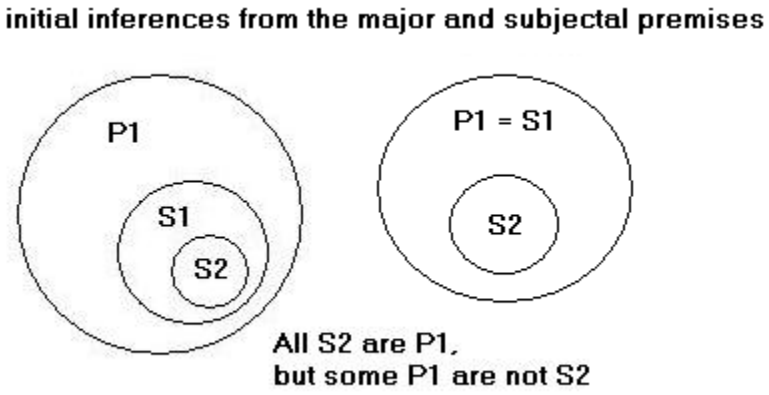


Diagrama 4b

Nota: Não mencionei o silogismo 3/OAO acima mencionado no meu tratamento original (p. 173).

No entanto, deve-se ressaltar que, no caso da Regra 10, como a premissa maior é particularizada em um esforço para restaurar a consistência, essas inferências iniciais são anuladas.

De forma semelhante, dadas as premissas menores e subjetivas, podemos, de início, sem recorrer às outras premissas, fazer a seguinte inferência silogística e apresentação gráfica:

3/AAI
Todos os S2 são P2
Todos os S2 são S1
Então, alguns S1 são P2

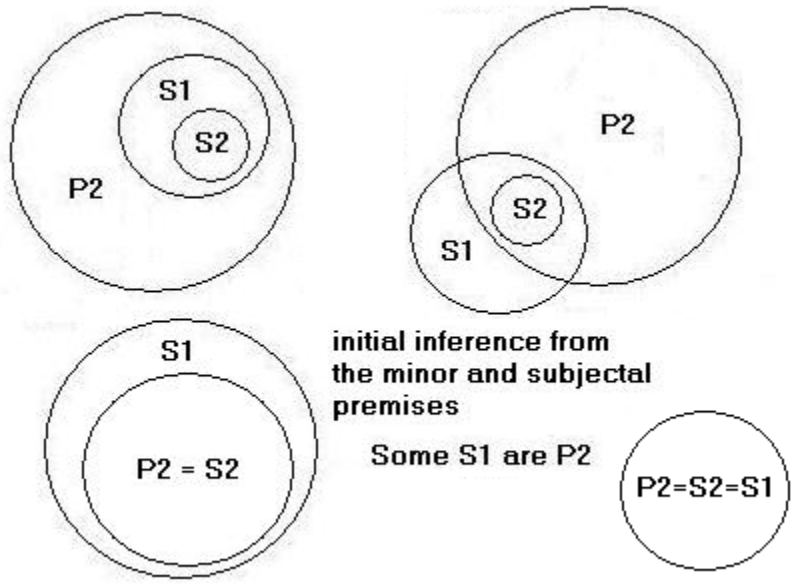


Diagrama 4c

Esta conclusão é um particular indefinido, observe – ou seja, em alguns casos, podemos encontrar "Todos os S1 são P2"; e em outros, "Apenas alguns S1 são P2".[390]

390 Por mera coincidência, notei, enquanto escrevia isto, que em *Lógica Futura* (p. 37), afirmo que o modo 3/AAI é um derivado de 3/AII; mas poderia igualmente ser derivado de 3/IAI. Da mesma forma, 3/EAO poderia ser derivado tanto de 3/EIO (como afirmado) quanto de 3/OAO.

5 A Regra nº 8(a) de R. Ishmael – " ***lelamed oto hadavar* "** – a versão generalizante de " *lelamed* ", pode ser representada da seguinte forma, visto que sua quarta premissa é:

Todos os P2 são P1, mas nem todos os P1 são P2 (premissa predicativa).

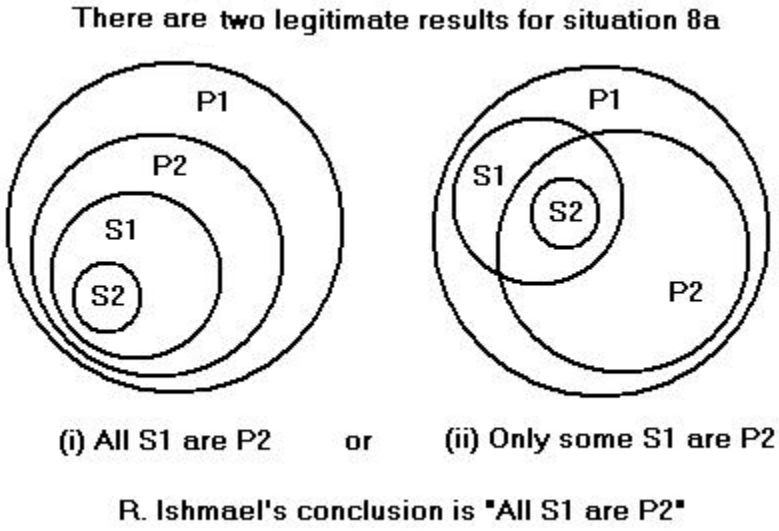


Diagrama 5

As quatro premissas levam formalmente à conclusão " Alguns S1 são P2 " (etc.), que é compatível com os dois resultados mostrados em nosso diagrama.

O rabino Ismael conclui (de forma mais geral e mais específica) que "Todos os S1 são P2", o que significa que, de início, ele generaliza a conclusão formal e exclui a outra alternativa formal (alguns S1 não são P2). Nenhuma razão é dada para essa ação precipitada. Assim, observe bem que, embora a conclusão rabínica seja, neste caso, compatível com a formal, ela não é idêntica a ela. Estritamente falando, trata-se de uma falácia de *não sequitur* . O melhor que podemos dizer a respeito é que é uma preferência indutiva legítima selecionar a alternativa mais geral; contudo, os rabinos devem permanecer abertos à particularização ocasional de sua conclusão, caso esta leve a alguma contradição em outro ponto.

6. A Regra nº 8(b) de R. Ishmael – " ***lelamed hefekh hadavar* "** – a versão particularizante de " *lelamed* ", pode ser representada da seguinte forma, visto que sua quarta premissa é (observe a inversão da ordem dos termos, em comparação com o caso anterior):

Todos os P1 são P2 (premissa predicativa).

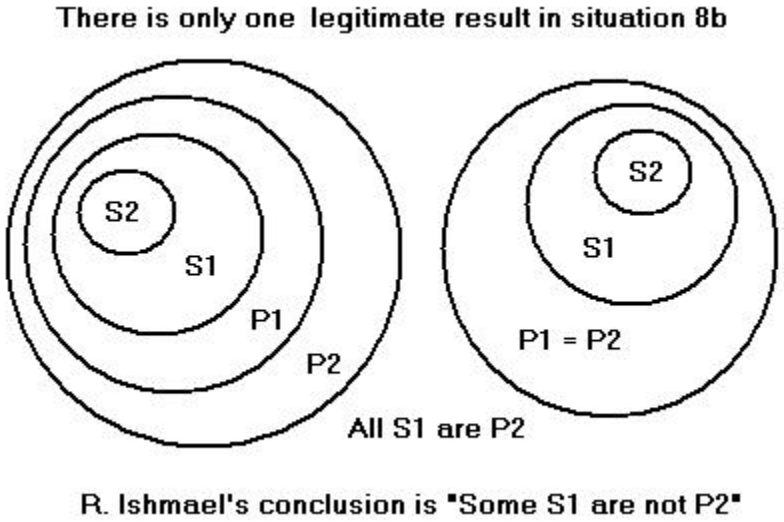


Diagrama 6

As quatro premissas levam formalmente à conclusão " **Todos os S1 são P2** " (etc.).

No entanto, R. Ishmael chega à conclusão oposta: "Alguns S1 não são P2!" Por que essa lógica invertida? Aparentemente, ele considera mentalmente as premissas em conflito, devido a alguma redundância percebida no texto, e busca harmonizá-las excluindo todos os S1, exceto S2, da possibilidade de serem P2. Mas tal particularização é logicamente ilegítima, visto que, na verdade, não havia conflito formal entre as premissas, e repetições textuais dificilmente podem ser consideradas como tal. Julgue você mesmo.

7 **A Regra nº 10** de R. Ishmael – " ***shelo kheinyano*** **"** – é difícil de descrever, pois diz respeito à resolução de conflitos. Sua quarta premissa é:

Não P1 é P2 / Não P2 é P1 (premissa predicativa).

Como mostra o primeiro diagrama a seguir, essa premissa entra em conflito com as demais, pois se os círculos que representam P1 e P2 não podem se sobrepor de forma alguma, então os círculos S1 e S2 não podem satisfazer todas as condições dadas a eles. O problema pode ser abordado de diversas maneiras:

(a) Ou seja, se S2 está inteiramente em S1, e S2 está inteiramente em P2, então S1 não pode estar inteiramente em P1. Poderíamos aceitar isso e propor que S1 está parcialmente em P1 – e parcialmente (pelo menos em uma extensão suficiente para que S1 cubra S2) em P2.

(b) Alternativamente, se S2 estiver inteiramente em S1, e S1 estiver inteiramente em P1, então S2 não pode estar inteiramente em P2. Poderíamos aceitar isso e propor que S2 esteja parcialmente em P2 e parcialmente em P1; mas, se assim o fizermos, também devemos assumir que S2 não está inteiramente (mas apenas parcialmente) contido em S1.

(c) Também poderíamos resolver nosso dilema assumindo que S1 e S2 não se sobrepõem de forma alguma, assim como P1 e P2.

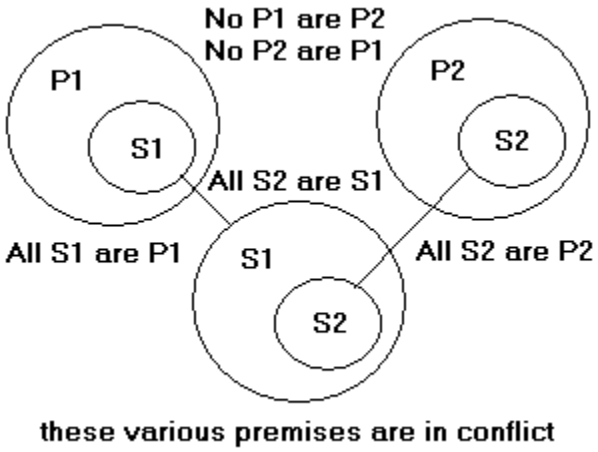


Diagrama 7a

A opção preferida de R. Ishmael para resolver o conflito tratado pela Regra nº 10 **parece** ter sido (a). Ou seja, ele manteve inalteradas as premissas subjetiva e predicativa, e até mesmo a premissa menor, e optou por alterar apenas a premissa maior, concluindo: " **Alguns, mas não todos, S1 são P1** ". Diagramaticamente, essa resolução rabínica do conflito se apresenta da seguinte forma:

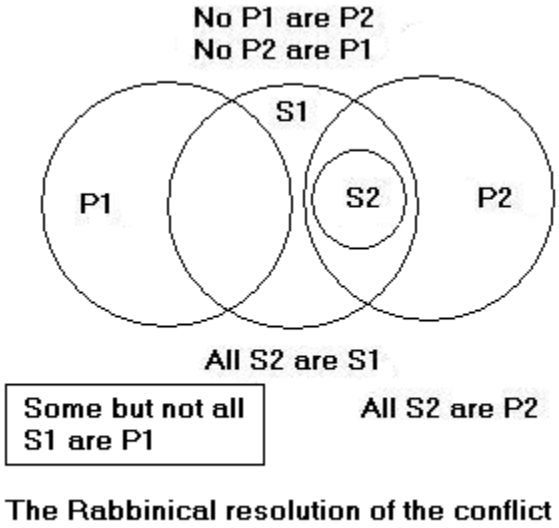


Diagrama 7b

Esta é uma opção formalmente aceitável, embora não seja a única concebível. Ou seja, embora a resposta rabínica não esteja intrinsecamente errada, deve-se ter em mente que outras respostas indutivas são possíveis caso surja a necessidade, isto é, se esta resposta se mostrar indesejável por algum motivo.

8 A Regra nº 9 de R. Ishmael **– " *shehu kheinyano* "** – presumivelmente tem como quarta premissa:

Alguns P1 são P2 e alguns P1 não são P2, e
Algumas premissas P2 são P1 e algumas premissas P2 não são P1 (premissa predicativa).

Essa situação, em que P1 e P2 se sobrepõem apenas parcialmente, pode ser representada graficamente da seguinte forma:

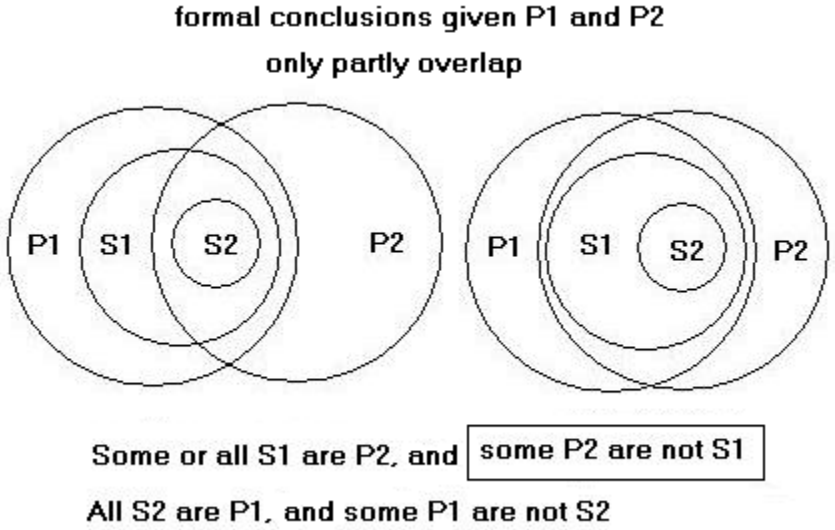


Diagrama 8

As conclusões que podemos tirar formalmente são bastante óbvias. Visto que "Alguns S1 são P2", assim como "Todos os S2 são P1" e "Alguns P1 não são S2", são conclusões gerais possíveis a partir das três primeiras premissas, sem recorrer à premissa predicatal – a única conclusão formal *específica para a premissa predicatal atual* é " **Alguns P2 não são S1** ".

Não está claro (pelo menos para mim, até agora) a que conclusão R. Ishmael se refere nesses casos.

9 A Regra nº 11 de R. Ishmael – **“ *…lidon badavar hechadash* ”** – também pode, em certa medida, ser representada graficamente. Não se refira, neste caso, às premissas e conclusões comuns anteriores (para as Regras 8 a 10) – trata-se de uma situação completamente diferente. Aqui, inicialmente, nos são dadas as seguintes premissas:

Todos os S1 são P1 e **todos os S2 são P2.**

E nos é dito que um indivíduo, digamos 'x', muda ao longo do tempo de pertencimento à classe S1 para pertencimento à classe S2. Daí, aliás, por silogismo singular, x é inicialmente P1 e depois P2. Mais tarde ainda, x deixa S2 e retorna a S1. Formalmente falando, considerando as premissas dadas constantes, não há dúvida quanto ao resultado desse retorno: **x deve ser novamente P1** . Quanto à relação de x com P2, ela depende de outras condições; pois não nos é dito, por meio de uma premissa geral, se P1 e P2 se sobrepõem ou não.

Essas considerações formais são ilustradas no diagrama a seguir (assumindo aqui, para fins de argumentação, que P1 e P2 são mutuamente exclusivos):

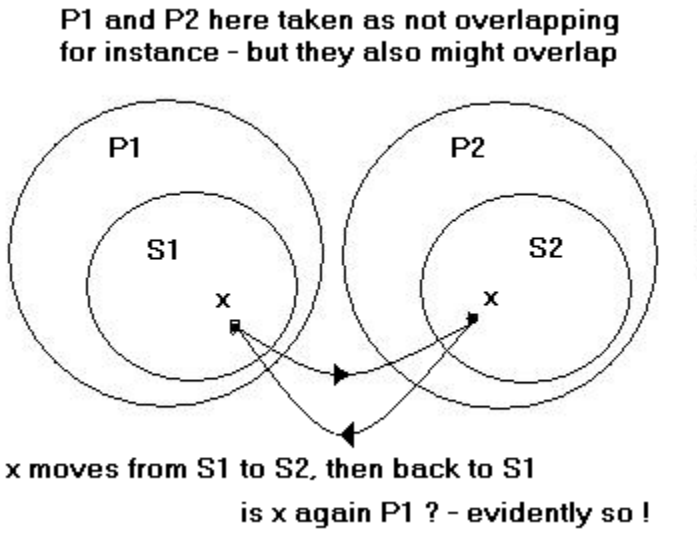


Diagrama 9a

No entanto, R. Ishmael concebe a possibilidade de que, quando x retorna de S2 para S1, a relação de S1 com P1 possa ter mudado entretanto para "Apenas alguns S1 são P1", de modo que não podemos mais inferir silogisticamente, a partir do fato de x ser S1, que x é P1.

Alternativamente, a premissa original “Todos os membros de S1 são P1” pode ter sido, desde o início, menos geral do que aparenta; isto é, pode ter sido mais especificamente destinada a se referir a “Todos os membros de S1 que *ingressam pela primeira vez* ”, de modo que não podemos ter certeza se P1 se aplica a “membros que retornam a S1”, como x.

Assim, o diagrama anterior poderia ser revisado da seguinte forma:

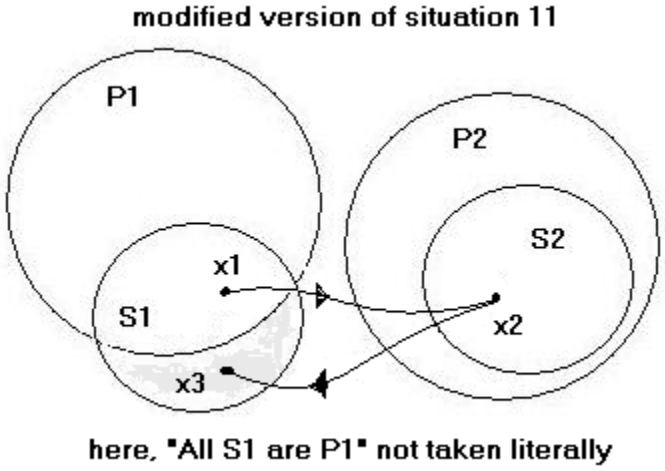


Diagrama 9b

De qualquer forma, R. Ishmael considera a questão em aberto e recomenda que o assunto seja verificado no texto bíblico.

A Regra nº 13 de R. Ishmael , a última de sua lista, abrange muitos casos diferentes, a maioria dos quais não pode ser facilmente ilustrada. No entanto, o diagrama a seguir ilustra *um exemplo* da dialética frequentemente envolvida, onde tese e antítese são ambas restringidas e substituídas por sua síntese ou terreno comum.

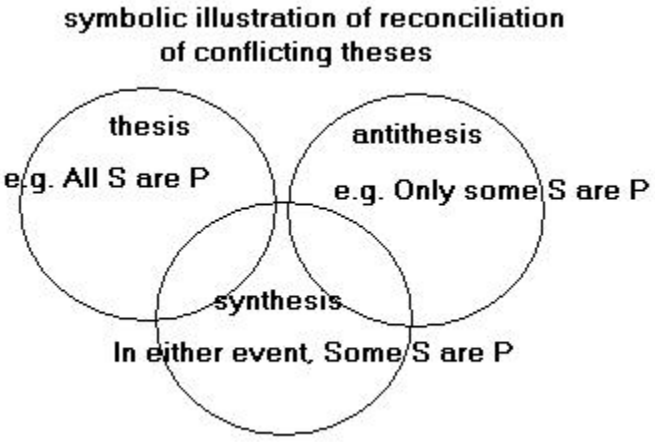


Diagrama 10

Esta ilustração é simbólica, observe bem, porque, estritamente falando (na lógica de classe), as proposições "Todos os S são P" e "Apenas alguns S são P" deveriam se sobrepor – e seu ponto em comum, a indefinida "Alguns S são P", seria sua área de sobreposição.

Este é apenas um exemplo – o mais 'dedutivo' – de como essas teses conflitantes poderiam ser reconciliadas. Outras possibilidades indutivas seriam favorecer assimetricamente uma ou outra das teses apresentadas – nesse caso, a escolhida constituiria nossa síntese.

Em alguns (outros) casos, também, é possível argumentar que as teses não estão em um conflito tão real quanto parece à primeira vista.

REFERÊNCIAS

Abehsera, A. *A Linguagem Universal I: Uma Releitura de Bavel.* Jerusalém: Eqev, 1991 .

Abitbol, Gabriel. *Lógica do direito talmúdico.* Paris: Edition des Sciences Hébraïques, 1993.

Akmajian, Adrian, Richard A. Demers e Robert M. Harnish. *Linguística: Uma Introdução à Linguagem e à Comunicação.* 2ª ed. Cambridge, Mass.: MIT P, 1984.

Bentwich, Norman. *Helenismo.* Filadélfia: Jewish, 1919.

Bergman, Rabino Meir Zvi. *Portal para o Talmud.* Nova Iorque: Mesorah, 1985.

Biberfeld, Philip. *História Judaica Universal.* 4 vols. Vol. I: Nova Iorque: Fundação Spero, 1948. Vol. II-IV: Nova Iorque: Feldheim, 1962, 1973, 1980.

Carmel, Aryeh. *Auxiliando o estudo do Talmud.* Edição revisada. Jerusalém, Nova York: Feldheim, 1991.

Carson, DA. *Falácias exegéticas* . Grand Rapids, Michigan: Baker, 1984.

Chavel, Charles B. *Enciclopédia de Pensamentos da Torá.* Nova York: Shilo, 1980.

Cohen, Rev. Dr. A., ed. *Os livros Soncino da Bíblia.* Londres: Soncino, 1949 (*Samuel*), 1950 (*Reis*).

Cohen, Rev. Dr. A., ed. *O Chumash de Soncino: Os Cinco Livros de Moisés com Haftará.* 2ª ed. Londres: Soncino, 1983.

Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae. Ed. Dr. Jerusalém: Chocado, 1955.

Dicionário de Filosofia. Londres: Pan, 1979.

Enciclopédia Judaica. Jerusalém: Keter, 1972.[391]

Enciclopédia Filosófica Universal. II. Les notions philosophiques: Dictionnaire . Paris: PU de France, 1990.

391 Ocasionalmente referido como *Enc. Jud.* ou *EJ.*

Feigenbaum, R. Yitzchak. *Compreendendo o Talmud: Um Guia Sistemático para a Estrutura e Metodologia Talmúdica.* 2ª ed. rev. Jerusalém: Darche Noam, 1988.

Foucault, Michel. *As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas* . Nova Iorque: Vintage, 1973.[392]

Frank, Yitshak. *Dicionário Prático do Talmud.* Jerusalém: Ariel, 1992.

Glazerson, M. *Hebraico: A Origem das Línguas.* Trad. J. Weil. Jerusalém: Raz-Ot, 1987.

Guggenheimer, Heinrich. *Problemas lógicos na tradição judaica.* A Grande Sociedade: Confrontos com o judaísmo. Um simpósio . Ed. Philip Longworth. Londres: Blond, 1966.

Horowitz, Edward. *Como a língua hebraica cresceu.* Nova York: Ktav, 1960.

Kahan, Rabino Aharon Yisrael. *Taryag Mitsvot* . Nova York: Keser Torá, 1987.

Kelemen, Lawrence. *Permissão para Crer: Quatro Abordagens Racionais para a Existência de Deus.* Southfield, Michigan: Targum, 1990.

LALANDE, André. *Técnica de vocabulário e crítica da filosofia.* Paris: PU de France, 1972.

Lewittes, Mendell. *Princípios e Desenvolvimento da Lei Judaica.* EUA: Bloch, 1987.

Lichtenstein, Aaron. *As Sete Leis de Noé.* Nova Iorque: Berman, 1981.

Luzatto, R. Moshe Chaim. *Os Caminhos da Razão.* Trad. Rabinos D. Sackton e Ch. Tscholkowski. Jerusalém: Feldheim, 1989.[393]

Maccoby, Hyam. *O Criador de Mitos: Paulo e a Invenção do Cristianismo.* Londres: Weidenfeld, 1986.

Maimônides, Moisés. *Guia dos Perplexos.* Trad. M. Friedlander. 2ª ed. Nova York: Pardes, 1946.[394]

---

392 Uma tradução de *Les mots et les Chooses.* Tradutor(es) não identificado(s).

393 Título original em hebraico: *Derech Tevunot* .

394 Maimônides também é conhecido como Rambam, um acróstico de seu nome hebraico, R. Moshe ben Maimon.

Malbim, R. Meir Leibush. *Malbim sobre Mishley: o comentário do Rabino Meir Leibush Malbim sobre o Livro dos Provérbios.* Trad. R. Charles Wengrov e Avivah Gottlieb Zornberg. Jerusalém: Feldheim, 1982.

McEvedy, Colin. *Atlas Penguin de História Antiga.* Harmondsworth, Middx.: Penguin, 1967.

Mitchell, TC. *A Bíblia no Museu Britânico: Interpretando as Evidências.* Londres: Museu Britânico, 1988.

Mozeson, Isaac E. *A Palavra: O Dicionário que Revela a Origem Hebraica do Inglês* . Nova Iorque: Shapolsky, 1989.

Munk, RM. *A sabedoria no alfabeto hebraico.* Nova Iorque: Mesorah, 1990.

Atas das Associações de Cientistas Judeus Ortodoxos. 2 vols. Jerusalém: Feldheim, 1970.

Quinton, Anthony. *Francis Bacon* . Past Masters. Edição geral. Keith Thomas. Oxford: Oxford UP, 1980.

Rabinowich, R. Nosson Dovid. *Terminologia Talmúdica de M. Mielziner* . Jerusalém: Ahavath Torah, 1988.

Roberts, JM. *A História do Mundo pela revista Pelican* . Edição revisada. Londres: Penguin, 1980.

Scherman, R. Nosson, ed. *The Complete ArtScroll Siddur.* 2ª ed. Nova Iorque: Mesorah, 1986. [395]

Scholem, Gershom. *Sobre a Cabala e seu Simbolismo.* Trad. R. Manheim. Nova York: Shocken, 1969.

Schroeder, Gerald L. *Genesis e o Big Bang.* Nova York: Bantam, 1990.

Shereshevsky, Esra. *Rashi: O Homem e Seu Mundo.* Nova York: Sepher-Hermon, 1982.

Sion, Avi. *Lógica Futura: Dedução e Indução Categórica e Condicional das Modalidades Natural, Temporal, Extensional e Lógica* . Ed. rev. Genebra: Sion, 1996.[396]

395 Com comentários do editor.

396 Escrito em 1990 e, na época, reproduzido em 7 microfichas e distribuído para diversas bibliotecas universitárias em vários países (entre eles Canadá, Inglaterra, Israel, Suíça e Estados Unidos).

Steinsaltz, R. Adin. *O Talmud. Edição Steinsaltz. Um Guia de Referência.* Trad. e ed. R. Israel V. Berman. Nova York: Random, 1989.

Taylor, Edwin F. e John Archibald Wheeler. *Física do Espaço-Tempo* . São Francisco: Freeman, 1963.

O Talmude Babilônico. Volume de Índice . Ed. Rabino Dr. I. Epstein. Londres: Soncino, 1952.

Enciclopédia de Filosofia . Nova Iorque: Macmillan, 1967.

A Bíblia de Jerusalém: As Sagradas Escrituras. Jerusalém: Koren, 1992.

O Enciclopédia Judaica. Nova Iorque: Funk, 1968.[397]

Dicionário Enciclopédico Webster da Língua Inglesa . Edição de 1977.

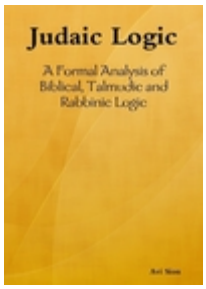
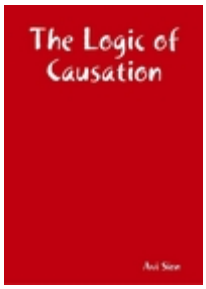
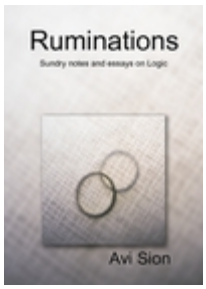
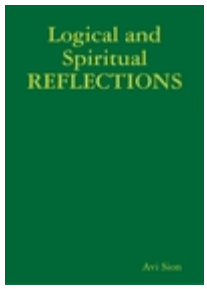
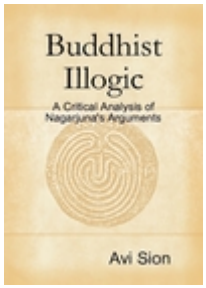
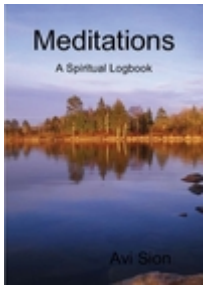
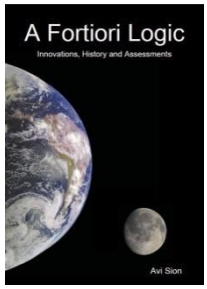
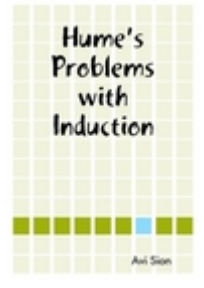
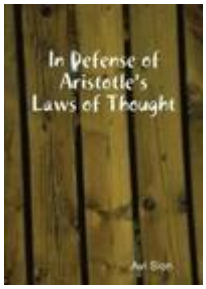
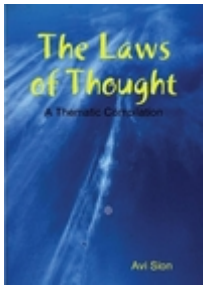
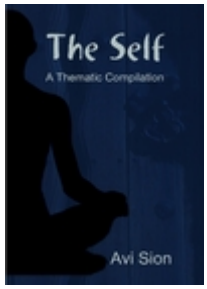
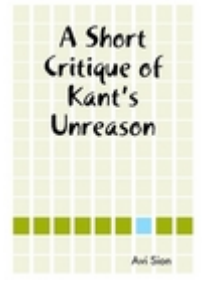
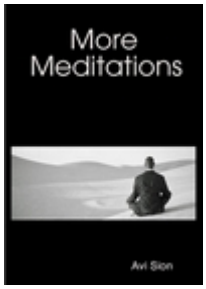
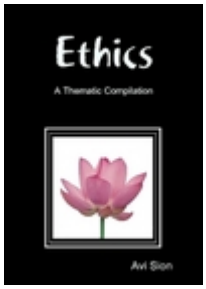
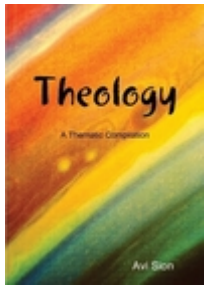
Os Tehilim de Metsudah. Tradução do Rabino Avrohom Davis. Nova York: Metsudah, 1983.

A Nova Enciclopédia Britânica: Macropédia . Edição de 1989.

Windelband, Wilhelm. *História da Filosofia Antiga.* Trad. H.E. Cushman, da 2ª edição alemã. Nova Iorque: Dover, 1956.

397 Ocasionalmente referido como *Judeu. Enc.* ou *JE*

As obras de Avi Sion incluem:

As dez principais obras do autor:				
				
A4, 466p	A4, 326p	A4, 386p	A5, 400p	A4, 402p
				
A5, 424p	A5, 216p	A5, 408p	A5, 218p	A4, 700p
Mais dez livros derivados (por subdivisão ou compilação) dos dez acima mencionados:				
				
A5, 188p	A5, 180p	A5, 212p	A5, 258p	A5, 242p
				
A5, 182p	A5, 142p	A5, 112p	A5, 458p	A5, 174p

ISBN 978-1495200106