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.

A LÓGICA NA TORÁ

Uma compilação temática

Avi Sion, Ph.D.

© Direitos autorais de Avi Sion, 1995-2013.

Protegido pelas convenções internacionais e pan-americanas de direitos autorais. Todos os direitos reservados.

Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida de qualquer forma, armazenada em sistema de recuperação ou transmitida, sem a permissão expressa do autor-editor, exceto em caso de breves citações com a devida menção da fonte.

Orgulhosamente autopublicado por Avi Sion,
Genebra, Suíça.

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

Informações de catalogação da biblioteca:

Sion, Avi
A lógica na Torá
Uma compilação temática

Sem índice, sem bibliografia

Resumo

A obra "Lógica na Torá" é uma "compilação temática" de Avi Sion. Ela reúne em um único volume ensaios que ele escreveu sobre o assunto em *"Lógica Judaica"* (1995) e *"Uma Lógica a Mais"* (2013), nos quais são identificados e analisados vestígios de lógica na Torá e em documentos religiosos relacionados (o Nakh, a Bíblia Cristã, o Alcorão e os Hadiths).

Conteúdo

Prefácio 6
1. A lógica na Torá 8
   1. Introdução 8
   2. Exemplos de lógica na Torá 9
   3. Resumo e conclusões 52
   4. No que diz respeito ao Tanakh 55
2. Lógica Addutiva na Torá 57
   1. A arte de conhecer 57
   2. Adução na filosofia ocidental 60
   3. Acrescentando profecias e profecia 64
3. Qal vaChomer 76
   1. Antecedentes 76
   2. Os estados de espírito válidos 83
   3. Preliminares 92
   4. Exemplos na Torá 95
4. Lista revisada de A Fortiori .....101 bíblico
   1. Problemas encontrados 101
   2. A solução encontrada foi 104
   3. Os dados e sua análise 107
   4. Síntese dos Resultados 113
5. A Linguagem Bíblica A Fortiori 118
   1. Introdução 118
   2. Nos livros da Torá 119
   3. Em livros históricos 122
   4. Em outros livros 127
   5. Rejeita 136
   6. Adendo (2005) 139
6. Argumento A Fortiori 142
de Miriam.....Content not found
   1. Validação formal de um argumento a fortiori Content not found
   2. O princípio da dedução Content not found
   3. O argumento *em crescendo* Content not found

4. O princípio *dayo* (suficiência) Content not found156
5. Análise de Números 12:14-15 Content not found

7. A contribuição de Louis Jacobs ..... Content not found
1. Comparando enumerações Content not found
2. Casos novos para mim Content not found
3. Três rejeições Content not found
4. Observações gerais Content not found
8. Um discurso de Fortiori na Bíblia Judaica .....
Content not found
1. Introdução e resumo Content not found
2. Argumentos a fortiori no Tanakh
Content not found
9. Argumentos a fortiori na Bíblia Cristã ..Content not found
1. Isenção de responsabilidade Content not found
2. Principais conclusões Content not found
3. Análise dos argumentos encontrados
Content not found
4. Jesus de Nazaré Content not found
5. Paulo de Tarso Content not found
6. Resultados adicionais Content not found
10. A lógica no Alcorão e nos Hadiths ... Content not found
1. Isenção de responsabilidade Content not found
2. Descobertas iniciais no Alcorão Content not found
3. As descobertas de al-Ghazali Content not found
4. Varas e cenouras Content not found
5. Sobre o Alcorão Content not found
6. Sobre a lógica nos Hadiths Content not found
7. A pobreza intelectual do Islã Content not found
Principais referências ..... Content not found

PREFÁCIO

O presente volume, *Lógica na Torá* , é uma "compilação temática"; ou seja, é uma coleção de ensaios publicados anteriormente em algumas das minhas obras principais. Essas coleções permitem-me aumentar a visibilidade de escritos dispersos ao longo de muitos anos sobre um assunto específico. No presente caso, os ensaios foram extraídos de apenas duas obras anteriores, *Lógica Judaica* (abreviatura JL) (1995) e *Uma Lógica a Fortiori* (abreviatura AFL) (2013).

O título deste livro, *Lógica na Torá* , é também o título de um ensaio em AFL, que foi incluído como apêndice e que aqui apresento como capítulo introdutório. Contudo, enquanto o título deste capítulo se refere à palavra *Torá* em seu sentido restritivo de Pentateuco (os Cinco Livros de Moisés, ou *Chumash*), o título do livro como um todo se refere à mesma palavra em um sentido mais amplo, abrangendo o *Tanakh* (toda a Bíblia Hebraica).

No entanto, é preciso dizer que o presente trabalho não constitui um estudo exaustivo da lógica no Tanakh. Embora inclua uma listagem, espera-se, completa da lógica na Torá (Pentateuco) e uma listagem presumivelmente completa de uma lógica a fortiori no Nakh (o restante da Bíblia Hebraica), não inclui uma listagem completa de *outras* formas de raciocínio no Nakh.

Estudei e escrevi sobre a lógica da Torá (ou Tanakh, ou, de forma mais ampla, a lógica judaica), não por motivos de apologética religiosa ou por orgulho étnico, mas por curiosidade científica. A maioria dos lógicos elabora teorias lógicas sem levar em consideração a prática real no passado e no presente. Meu método sempre foi examinar primeiro o raciocínio humano concreto. Essa abordagem empirista da lógica enriquece muito a teoria e

garante sua utilidade. Sendo a Torá uma literatura muito antiga, ela fornece informações muito interessantes sobre a história e a geografia do raciocínio humano. A maioria das descobertas apresentadas em meus trabalhos são fruto de pesquisa original.

Note-se que os capítulos desta compilação não estão dispostos em ordem estritamente cronológica. O primeiro capítulo, como já mencionado, provém de AFL; os quatro capítulos seguintes, de JL; e os cinco capítulos restantes, de AFL. Observe-se que não incluo aqui meus estudos sobre lógica pós-bíblica (talmúdica e rabínica), mas limito o trabalho às evidências bíblicas da lógica.

Note que apenas os oito primeiros capítulos tratam da Bíblia Judaica. O capítulo 9 aborda a Bíblia Cristã; e o capítulo 10, o Alcorão Islâmico e os Hadiths. Incluí aqui (parte de) meus estudos sobre lógica cristã e muçulmana para fins de comparação. Novamente, omiti material relacionado à lógica não bíblica (notadamente, meu trabalho sobre *fiqh islâmico*). Leitores interessados em desenvolvimentos pós-bíblicos podem aprofundar o assunto em JL e AFL.

1. A LÓGICA NA TORÁ

Extraído de. Uma Lógica Fortiori *(2013), apêndice 6.*

1. Introdução

É evidente que existe muita lógica – tanto indutiva quanto dedutiva – no Tanakh (a Bíblia judaica). Embora este documento vise, obviamente, primordialmente transmitir narrativas (eles fizeram isso, eles disseram aquilo) e legislação (faça isso, não faça aquilo), ele também contém, incidentalmente – intencionalmente ou não – diversas lições de lógica. Talvez por essa razão, os judeus tenham sido tradicionalmente um povo com uma mentalidade bastante lógica. Contudo, até o momento, ninguém (que eu saiba) realizou um estudo sistemático sobre o tema, buscando todas as informações de interesse lógico no Tanakh. O termo "lógica" deve ser entendido aqui em seu sentido mais amplo, incluindo não apenas processos indutivos e dedutivos passíveis de representação formal, mas também intuições lógicas, diretrizes metodológicas e teorias epistemológicas, e, de fato, tudo aquilo que possa concebivelmente aprimorar a eficácia cognitiva, pois esse é, afinal, o principal propósito da lógica.

[Como veremos no capítulo 7], pesquisadores encontraram ao longo do tempo 46 exemplos de argumentos a fortiori, incluindo 5 na própria Torá (ou seja, o Pentateuco). Em meu trabalho anterior, *Lógica Judaica* , concentrei-me em passagens da Torá que contêm alguns princípios muito importantes da lógica indutiva. Mas certamente existe muito mais material de relevância lógica do que isso. Se um argumento a fortiori,

um argumento relativamente sutil e complexo, é tão frequente, podemos razoavelmente esperar encontrar muitos outros argumentos mais simples e comuns. Percebê-los e identificá-los corretamente requer, naturalmente, alguma habilidade lógica; nem todos são capazes de realizar essa tarefa.

Com isso em mente, li a Torá uma vez, buscando novos trechos de relevância lógica e comentando-os. Minhas descobertas estão descritas abaixo. O resultado é uma coletânea de técnicas e princípios lógicos diversos; claramente não se trata de um conjunto exaustivo de ferramentas, muito menos de um ensinamento sistemático. Ainda assim, essas descobertas merecem ser registradas, pois podem ter influenciado e continuam a influenciar judeus e outras pessoas, consciente ou inconscientemente, a adotar um pensamento mais lógico. As descobertas listadas abaixo são, para reiterar, as conclusões de uma simples primeira leitura da Torá; leituras adicionais provavelmente revelarão novas descobertas, algumas talvez mais sutis e profundas do que as inicialmente identificadas.

Além disso, ainda não examinei o restante da Bíblia Hebraica (o Nakh) em busca de material semelhante; sem dúvida, muito mais deve ser encontrado lá. No entanto, acredito que o trabalho aqui apresentado deve abrir caminho para futuras pesquisas do mesmo tipo, realizadas por mim e por outros.

2. Exemplos de lógica na Torá

As primeiras palavras de **Gênesis 2:16** , “E o Senhor Deus ordenou ao homem, dizendo”, sugerem a possibilidade de comunicação entre Deus e a humanidade, ou seja, de profecia. De um ponto de vista secular, essa possibilidade não é muito significativa, visto que a

maioria de nós hoje em dia não reivindica poderes proféticos. Mas, de um ponto de vista religioso, é, sem dúvida, de grande importância, e está implícita não apenas aqui, mas em toda a Torá e o Tanakh.

Em **Gênesis 2:16-17** , Deus dá a Adão o primeiro de todos os mandamentos, a saber: "De toda árvore do jardim [do Éden] podes comer livremente, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, dela não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás". Esta passagem é de interesse para a lógica, devido à forma do seu discurso. A segunda parte pode ser enunciada como: Se comeres desta árvore, a consequência será a morte; portanto, não comas dela; e a primeira parte como: Se comeres de qualquer outra árvore, nenhuma consequência semelhante ocorrerá; portanto, podes comer dela. De forma mais simbólica: se fizeres X, Y ocorrerá, e Y é indesejável, portanto evita X; e se fizeres algo mais X', Y não ocorrerá, portanto, não há necessidade de evitar essa outra coisa X'. Assim, esta passagem utiliza uma proposição condicional (se-então) e, implicitamente, uma proposição inversa (se-não-então). Além disso, ensina que se uma determinada ação acarretar consequências indesejáveis, não se deve praticá-la; enquanto que, se uma determinada ação não acarretar consequências indesejáveis, pode-se praticá-la. Esta última lição diz respeito à lógica ética.

Gênesis 2:19 nos diz que, depois de Deus formar os animais do campo e as aves do céu, Ele os apresentou a Adão "para ver como ele os chamaria; e o nome que o homem desse a cada ser vivente, esse seria o seu nome". Ora, esta é obviamente uma afirmação com significado lógico; mas o que significa exatamente? Bem, a leitura mais simples seria que as palavras são rótulos arbitrários (inicialmente compostos de sons e, posteriormente, de símbolos escritos) que o homem, para seus próprios fins, atribui mentalmente às coisas que percebe ou concebe. E

isso corresponde à visão de senso comum das palavras; portanto, podemos dizer que o autor desta afirmação estava dizendo o óbvio. A implicação dessa visão simples, observe bem, é que as palavras *em si* não nos dizem nada sobre os objetos aos quais se referem: elas são convencionais.

Muito diferente é a interpretação mística deste versículo que se desenvolveu entre os comentaristas judeus [1]. Segundo eles, a linguagem é originalmente composta por letras hebraicas, que foram usadas por Deus durante a Criação para moldar as coisas criadas. Quando Adão nomeou as coisas, ele estava, na verdade, vislumbrando sua essência e intuindo os elementos verbais que as constituíam. Esta é claramente uma teoria das palavras muito mais complexa, com implicações tanto metafísicas quanto epistemológicas. E, observe bem, ela se opõe diretamente à visão mais simples e de senso comum, uma vez que afirma que as palavras (ou pelo menos, as palavras hebraicas usadas por Deus e Adão) são significativas em si mesmas, em contraposição ao senso comum.

Meu objetivo aqui não é julgar a questão, mas apenas chamar a atenção para os problemas filosóficos levantados por essa afirmação. No entanto, eu pessoalmente optaria pela teoria não mística, tendo em vista as dificuldades práticas inerentes à tentativa de provar a teoria mística. Esta última só pode ser classificada como especulativa, já que (pelo que posso ver) não temos como prová-la indutivamente. Claro, podemos conceber as coisas deste mundo como constituídas por vibrações (de campos de força, presumivelmente) – mas como estabeleceríamos

---

[1] Notavelmente Radak (David Kimchi – Sul da França, 1160–1235), de acordo com um comentário ad loc. em *The Stone Chumash* (ArtScroll, NY).

cientificamente que essas vibrações correspondem às das letras hebraicas? De qualquer forma, os comentadores que fazem essa afirmação não demonstraram as correspondências. Portanto, por eliminação, a visão do senso comum é mais convincente.[2]

Gênesis 2:21-24 nos diz que Deus criou a primeira mulher (Eva) a partir de uma das costelas do primeiro homem (Adão), e então declara: "Portanto (*al ken*) deixará o homem a seu pai e a sua mãe, e apegar-se-á à sua mulher, e serão ambos uma só carne". Esta passagem é logicamente interessante porque diz "portanto", o que implica uma inferência. Mas qual inferência é pretendida aqui está longe de ser claro! Por que o fato de o primeiro homem e a primeira mulher serem "uma só carne" implicaria que os homens deveriam, ou mesmo simplesmente iriam, dali em diante deixar seus pais e se apegar às suas esposas? Para começar, Adão e Eva não tinham pais, portanto, não fornecem um exemplo a ser seguido. Em segundo lugar, as mulheres posteriores não foram formadas a partir de uma costela de seus maridos, mas por reprodução natural; portanto, a união dos casais posteriores não é tão literal.

Em terceiro lugar, deixando de lado as duas primeiras objeções, por que casais que são "de uma só carne" *não* ficariam com os pais do marido? Na verdade, eles frequentemente ficam com os pais dele (ou pelo menos ficavam até os tempos modernos), e até mesmo às vezes com os dela (embora isso não esteja excluído aqui). Nenhuma explicação é dada, nem no texto nem nos comentários subsequentes. Certamente, pode-se

---

[2] Deve-se acrescentar que a visão bíblica de que todas as línguas derivam do hebraico (desde o incidente descrito em Gênesis 11:6-7) é questionável. A esse respeito, cito, por exemplo, John McWhorter. Isso explica as dificuldades técnicas inerentes a tal reducionismo, independentemente da língua inicial assumida.

facilmente perceber o propósito da afirmação – ensinar que o novo casal é, ou será, uma nova unidade psicossocial, distinta das unidades parentais. Mas essa é uma percepção complementar, e não uma dedução; então, por que dizer “portanto”? A tradução de *al ken* para “portanto” parece adequada; o significado literal da frase é “sim” – ou seja, com base nisso, por causa disso, isso implica.

Portanto, podemos ter aqui um exemplo inicial de inferência "falsa"; isto é, algo apresentado como inferência, que na verdade não o é. O uso de um marcador como "portanto" dá a impressão de ser uma inferência, mas não é. Em suma, trata-se de retórica, e não de lógica. É interessante encontrar esse modo de comunicação sendo usado na Torá. Tal uso talvez seja inocente – não tem a intenção de enganar ninguém, mas simplesmente de tornar a narrativa mais coerente.

Outra perspectiva . Escusado será dizer que tudo o que foi dito acima se enquadra na visão de mundo da Torá. Mas, é claro, a ciência moderna tem uma visão de mundo muito diferente. A visão da Torá afirma ser baseada na revelação, na dedução e, em menor grau, na indução a partir dela; enquanto a visão científica se baseia em dados empíricos publicamente acessíveis, na indução e, em menor grau, na dedução a partir deles. De acordo com a ciência moderna, não houve um primeiro homem e uma primeira mulher, e o mundo não foi criado há menos de 6.000 anos. O Big Bang, que iniciou a expansão do universo material, ocorreu há cerca de 13,8 bilhões de anos (com base em medições astronômicas complexas). Nosso planeta, a Terra, nasceu há cerca de 4,6 bilhões de anos, logo após o Sol (muito depois da maioria das estrelas visíveis no céu, observe) e antes da Lua. A vida na Terra começou há cerca de 3,9 bilhões de anos (não sabemos exatamente como). A humanidade é o produto de uma longa evolução de formas de vida desde então. A

idade da nossa espécie é difícil de determinar, simplesmente porque ela surgiu gradualmente num processo evolutivo contínuo; mas podemos dizer, ainda que de forma um tanto convencional, que tem cerca de 200.000 anos (o que significa, muito, muito recentemente).

No que diz respeito à diferenciação sexual, ela possui uma longa e rica história natural. Certamente, os machos não precederam as fêmeas em nossa espécie, mas ambos existiram em espécies anteriores, muito antes do surgimento da nossa. Portanto, a Torá, aqui, como em muitos outros contextos, é completamente diferente – um relato factualmente impreciso. Isso, é claro, indica erros lógicos; especialmente, não foi utilizada lógica indutiva suficiente. O relato da Torá pode parecer convincente para algumas pessoas, devido ao seu conhecimento científico limitado; mas a conclusão de imprecisão e erro é inevitável para qualquer pessoa que estude o assunto objetivamente. Não tenho prazer em dizer isso, e certamente não sou o primeiro a fazê-lo. Portanto, devemos considerar muitas das afirmações da Torá – especialmente referentes aos tempos pré-históricos – como mitos, lendas e opiniões. Ainda podemos aprender muitas lições valiosas com este venerável documento, que, afinal, é uma mensagem de nossos ancestrais; mas devemos manter a serenidade. Pode ser que tenha sido divinamente inspirado, mas alguma mistura de ideias humanas deve ter ocorrido no processo, já que contém erros factuais.

Em **Gênesis 3:1-5** , a serpente tenta Eva com o seguinte argumento (aqui parafraseado): “já que Deus não disse: ‘Não comereis de nenhuma árvore do jardim’ [3], então

---

[3] Ele formula a questão como uma pergunta retórica: "Acaso Deus disse: 'Não comereis de nenhuma árvore do jardim'?", sugerindo que Deus não disse isso.

podereis comer desta árvore;" ao que Eva responde corretamente, resumidamente: "Ele disse que podemos comer de todas as árvores, *exceto* desta". Podemos discernir nisso um ensinamento de lógica, a saber, que a inferência da serpente de "nem todos os X são Y" (isto é, "alguns X não são Y") para "este X não é Y" é falaciosa, e aprendemos com a resposta de Eva que uma proposição pode ser geral e excludente, isto é, ter a forma "todos os X, exceto este, são Y". É fácil perceber como os leitores de tal discurso absorvem, com o tempo, ainda que incidentalmente, lições de lógica.

Gênesis 4:15 fornece o primeiro exemplo bíblico de silogismo e apódose na Torá. Em resposta à queixa de Caim (no versículo anterior) de que "quem me achar me matará", Deus declara: "quem matar Caim, sete vezes mais será vingado". A forma desta declaração é: qualquer pessoa que fizer X estará sujeita à consequência Y. Compreender tal declaração requer a capacidade de subsumir um caso particular sob uma generalidade. Embora isso não seja explicitamente exemplificado aqui, entende-se que, se algum indivíduo de fato fizer X, a consequência Y lhe sobrevirá. Ou seja:

Qualquer homem que fizer X receberá Y;

E esse homem fez X,

Portanto, este homem receberá Y.

Trata-se de um silogismo (1/ARR) se a premissa maior for considerada categórica, ou de uma apódose (*modus ponens*) se for considerada condicional. Claramente, o argumento pode ser descrito como a aplicação de uma regra geral a um caso particular. Os mesmos argumentos estão implícitos em todas as declarações bíblicas que detalham uma consequência negativa da desobediência a um mandamento. Por exemplo, em Êxodo 12:15: "todo aquele que comer pão levedado desde o primeiro dia até o

sétimo dia, essa pessoa será eliminada de Israel". Não há necessidade de listar todos os casos.

É verdade que esta não é uma demonstração totalmente explícita de silogismo e apódose na Torá, visto que a premissa menor e a conclusão não são declaradas, mas obviamente a Torá pressupõe que entendemos a palavra "todo aquele" e podemos compreender o significado prático de uma declaração condicional. Temos um exemplo de aplicação concreta de uma regra abstrata, no caso da violação do sábado, descrito em Números 15:32-36, onde um homem desobedece à interdição de trabalhar no dia de descanso e, consequentemente, é morto [4]. Mais adiante, por exemplo, em Levítico 21:21, encontramos apódoses mais explícitas.

Em **Gênesis 4:23-24,** encontramos o primeiro exemplo na Torá de um argumento a fortiori, que é (mais precisamente) um argumento crescente. Lameque, pai de Noé (5:28-29), argumenta: "Se Caim for vingado sete vezes, Lameque o fará setenta e sete vezes mais". A afirmação sobre Caim ser "vingado sete vezes" refere-se a 4:15, que diz: "Quem matar Caim, sete vezes mais será vingado". Essa interpretação e tradução [5]não são muito claras. A declaração é de Deus, que pretende, com ela, impedir que as pessoas matem Caim, que assassinou seu irmão Abel. Justo; mas como a pessoa que mata Caim seria punida "sete vezes" – ela só pode ser executada uma vez, a menos que admitamos a reencarnação! Por essa razão, creio que Rashi (e outros comentaristas seguem o mesmo caminho) interpreta a declaração como

---

[4] A regra é dada anteriormente, em Êxodo 31:14: "todo aquele que profanar o sábado certamente será morto". No entanto, no episódio de Números 15:32-36, a questão é feita a Deus antes que a regra seja aplicada.

[5] Trata-se da tradução judaico-americana (AJ), apresentada no *Soncino Chumash* .

significando que o castigo de Caim deve ser adiado por sete gerações.

Considerando essa interpretação, podemos compreender melhor o raciocínio de Lameque. Rashi [6]lê sua declaração como significando: "Se Caim matou intencionalmente, [e ainda assim] seu castigo foi adiado por sete gerações, [então] eu, que matei involuntariamente [7], certamente terei meu castigo adiado por muitos períodos de sete gerações". Este é, como já mencionado, um argumento a fortiori; ou mais precisamente, um argumento crescendo, visto que a conclusão possui uma quantidade maior (77) do que a premissa (7). E o argumento é logicamente plausível: matar involuntariamente é muito menos culpável do que matar intencionalmente e, portanto, merece proporcionalmente menos castigo e/ou um adiamento maior do castigo. Tudo isso pode ser visto, pelo menos incidentalmente, como um ensinamento de lógica.

Existem mais quatro exemplos de argumentos a fortiori na Torá, a saber: **Gênesis 44:8** , **Êxodo 6:12** , **Números 12:14** e **Deuteronômio 31:27** . Cada um deles contém uma interessante lição de lógica, visto que suas formas variam. O primeiro é predicativo positivo, o segundo subjetivo negativo e os dois últimos subjetivos positivos. Todos os quatro são (na minha opinião) puramente a fortiori, diferentemente do argumento de Lameque mencionado acima. O argumento em Números desempenha um papel importante na discussão talmúdica e é considerado pelo(s) autor(es) da Guemará como um

---

6 Baseado em *Tanchuma Bereshit* 11.

7 A história tradicionalmente contada neste contexto é que Lameque, que era cego, atirou uma flecha no que ele pensava ser um cervo (por sugestão de seu filho Tubal-Caim) – mas sua flecha atingiu e matou Caim (e então, quando descobriu seu erro, matou o próprio filho).

clímax. Não preciso me estender mais sobre eles aqui, pois os trato com detalhes em outro lugar [em AFL].

Gênesis 8:6-12 pode ser visto como uma lição de lógica indutiva, visto que descreve um experimento deliberado. Esta passagem faz parte da história do dilúvio: Noé, ainda em sua arca, junto com sua família e exemplares de todos os animais, em certo momento "quis ver se as águas haviam baixado sobre a face da terra". Para testar a questão, ele primeiro "soltou um corvo"; esta ave "voou de um lado para o outro, até que as águas secaram sobre a face da terra" – o que significa que o corvo continuou voando ao redor, perto da arca ou em outros lugares, sem retornar para dentro dela [8]. Noé então "soltou uma pomba", mas ela "não encontrou lugar para pousar, e voltou para a arca, porque as águas ainda cobriam toda a terra". Alguns dias depois, "ele soltou novamente a pomba da arca"; e desta vez ela "veio a ele ao entardecer, e eis que em seu bico havia uma folha de oliveira recém-colhida". Dessa forma, Noé "soube que as águas haviam baixado sobre a terra". Alguns dias depois, ele "soltou a pomba" novamente, "e ela não voltou mais para ele".

Esta história oferece aos leitores um exemplo claro de método experimental. Noé envia pássaros para explorar a região circundante e avalia o nível da água observando seu comportamento subsequente. O experimento com um corvo parece ter sido um fracasso: seu comportamento não é conclusivo. Ele então tenta com uma pomba, três vezes. Quando ela retorna pela primeira vez, ele presume

---

[8] Rashi, referindo-se à Hagadá de *Chelek* [de Sanh. 108b], interpreta "para lá e para cá" como significando que "o corvo continuava voltando à arca, porque ele [o corvo] suspeitava dele [Noé] em relação à sua companheira [isto é, que ele tinha interesse sexual na companheira do corvo]". Essa interpretação me parece tão fantasiosa a ponto de ser ridícula.

que isso significa que ela não encontrou repouso em outro lugar (essa conclusão é um tanto duvidosa, se as pombas se comportam como pombos-correio ou se são apegadas a seus parceiros; além disso, o mundo é um lugar vasto, que levaria muito tempo para uma pomba percorrer, e a energia de uma pomba não é ilimitada). Quando ela retorna novamente com uma folha de oliveira no bico, ele presume que isso significa que ela encontrou terra firme ou pelo menos um galho de oliveira acima das águas (embora, a rigor, pudesse estar flutuando na água, mesmo que lhe parecesse fresco). Na última vez, ela não retorna, e ele provavelmente conclui que ela foi embora para seguir com a vida (embora, a rigor, ela possa ter morrido – afinal, é surpreendente que não tenha voltado para sua companheira). As conclusões a que Noé chega são razoáveis, ainda que apenas prováveis.[9]

Claro, tendo em vista suas divergências em relação aos fatos científicos, dificilmente podemos duvidar que essa história seja lendária [10]. Para começar, de onde viria a quantidade de água necessária para cobrir a superfície da Terra até os picos das montanhas mais altas? Gênesis 1:6 menciona "águas acima do firmamento" e "águas abaixo do firmamento", e 7:11 afirma que "as fontes do grande abismo se romperam, e as janelas do céu se abriram". Quanto às "fontes do grande abismo", as pessoas na antiguidade [11]acreditavam que as águas dos rios e mares

---

9 Note que Noé utiliza meios indutivos; ele não tenta deduzir a realidade a partir de declarações divinas anteriores, usando gematria (numerologia) ou quaisquer outros meios místicos.

10 A única maneira de essa história ser minimamente sustentável seria alegar que o mundo aparente é ilusório e que a realidade por trás dele é como descrita na Bíblia. Mas essa é uma defesa realmente forçada!

11 Pelo menos até Aristóteles se opor à ideia (veja sua Meteorologia 2:2, citada no Apêndice 4 [de AFL]). Observe que

eram transbordamentos de reservatórios subterrâneos de água. Quanto às "janelas do céu", nossos antepassados pensavam que a chuva vinha de um reservatório celestial de água [12]. Mas hoje sabemos que essas crenças são empiricamente imprecisas. Isso não significa negar a Deus e sua benevolente providência – significa apenas que a teoria bíblica específica sobre como essa providência funciona é fantasiosa. O texto não pode ser interpretado literalmente; É, no melhor dos casos, uma declaração poética.

Em segundo lugar, não existem vestígios geológicos ou de qualquer outra natureza de um dilúvio mundial ocorrido há cerca de 4.000 anos. É claro que Deus pode ter apagado todos os vestígios do evento – mas por que Ele faria isso? Observe que quatro milênios não são tanto tempo assim; no entanto, não há evidências de que a história tenha sido interrompida repentinamente. Povos em todo o mundo não desapareceram para serem substituídos por descendentes de Noé, como fica evidente pelas evidências genéticas e culturais [13]. Em terceiro

---

Êxodo 20:4 e Deuteronômio 4:18 mencionam "a água debaixo da terra". Não há menção alguma de gelo derretendo nos polos da Terra, e de fato, isso não aconteceu.

12 Aparentemente, eles não perceberam que as nuvens de chuva são formadas pela evaporação da água dos mares, lagos e rios. Veja também Deuteronômio 11:17 e 28:12.

13 Por exemplo, existem tribos ameríndias na América do Norte, Central e do Sul que são geneticamente comprovadas como descendentes de um ser humano cujos ossos foram desenterrados na costa oeste dos EUA e datados de 13.000 anos atrás. Naquela época, o Estreito de Bering estava congelado e as pessoas podiam atravessá-lo (por uma rota costeira) vindas da Ásia. As tribos atuais não poderiam ser descendentes de Noé, já que o Estreito de Bering já não estava congelado há 4.000 anos. Pense da mesma forma nos aborígenes da Austrália e em muitos outros povos isolados. Quanto às culturas, elas continuaram sem interrupção; por exemplo, no Egito (onde, aliás, a maioria das pirâmides,

lugar, não fiz os cálculos, mas duvido muito que dois exemplares de cada espécie animal existente no mundo na época em questão coubessem em um espaço do tamanho da arca de Noé. As pessoas na época em que essa história foi contada evidentemente não tinham noção da enorme quantidade de espécies animais existentes no mundo. E quanto aos animais das Américas, da Austrália e de outros lugares distantes – como eles chegaram à arca? É claro que Deus pode ter realizado milagres, teletransportando os animais, encolhendo-os ou expandindo a arca (e, obviamente, desfazendo tudo isso após o dilúvio) – mas afirmar isso seria mera conjectura e interpolação, pois não há qualquer menção a isso no texto bíblico.

Gênesis 18:16-32 pode ser visto como uma lição de lógica, se entendermos o termo lógica em um sentido amplo, incluindo metodologia. O que é ensinado aqui, por meio de um exemplo, é a necessidade de *fazer perguntas* e não aceitar passivamente coisas que parecem irracionais, se quisermos conhecer a realidade. Inversamente, devemos saber quando parar de fazer perguntas, pois não podemos esperar respostas para um número infinito de perguntas. Quando uma resposta satisfaz nossa faculdade racional, não há necessidade de insistir. Podemos, é claro, insistir um pouco mais, apenas para garantir; mas em algum momento devemos parar. Pode ser, no entanto, que algum tempo depois, sintamos a necessidade de fazer mais perguntas, porque nosso contexto de conhecimento mudou um pouco e, portanto, nossa razão exige respostas revisadas. Pessoas diferentes podem, naturalmente, devido a diferentes contextos de conhecimento, fazer perguntas diferentes e em quantidades diferentes.

---

incluindo as três grandes de Gizé, já existiam). A história do dilúvio obviamente não se sustenta.

Tudo isso pode ser visto na história contada nesta passagem. Deus diz a Abraão que pode destruir Sodoma e Gomorra se o pecado delas for tão grave quanto o clamor sugere. Há um momento de silêncio, durante o qual Abraão reflete sobre isso e decide fazer uma pergunta: e se houver alguns justos entre os ímpios – Deus se absteria de destruir as cidades por causa deles? Abraão primeiro faz a pergunta considerando 50 justos, e Deus responde que os perdoaria por causa deles. Abraão então tenta com 45, depois 40, depois 30, depois 20, depois 10 justos – Deus responde todas as vezes que, nesse caso, não destruiria [14]. Abaixo de 10, Abraão não faz mais perguntas – ele está satisfeito com esse número como mínimo; afinal, tem que haver alguma justiça.

É notável que Deus não se antecipe ao questionamento de Abraão, especificando de antemão que se absteria da destruição mesmo que houvesse apenas 10 homens justos. Deus também não responde às perguntas de Abraão da primeira à quinta dessa maneira. Nem afirma que a resposta à sexta pergunta de Abraão é a última. Isso sugere que a relação de Deus com o homem é interativa. Deus deixa espaços em branco em seu discurso, convidando o homem a questioná-los e, eventualmente, a tentar preenchê-los. Essa preferência de Deus pelo diálogo também é evidente nas passagens relativas às filhas de Zelofeade (mais adiante, em Números). Deus não criou os seres humanos como autômatos, que nunca questionam nada, nascidos apenas para se calarem e obedecerem. Ele dotou cada um de nós com uma faculdade racional e alguma inteligência, dando-nos os meios para pensar por nós mesmos, para fazer perguntas e buscar respostas.

---

[14] Note-se, de passagem, que o perdão é prometido apenas para 50 homens justos, enquanto que para 45 a 10 desses homens é prometida apenas a não destruição.

Gênesis 23:18-27 oferece outra lição de lógica indutiva. O patriarca Isaque pede a seu filho Jacó que se aproxime para que possa tocá-lo e dizer se ele é de fato Esaú (irmão de Jacó, a quem Isaque está se passando). Isso também é um experimento – usar os sentidos para responder a alguma questão material. Essa história pode ser vista como um alerta de que, embora se possa testar ideias empiricamente, é preciso ter cuidado ao construir o teste de maneira suficientemente conclusiva. Pois, aqui, Isaque foi de fato (felizmente) enganado por Jacó, sendo levado a acreditar que ele era Esaú por meio de um cabelo falso. E isso, mesmo que Isaque suspeitasse que algo estava errado, já que refletiu que a voz da pessoa à sua frente soava mais como a de Jacó do que a de Esaú. De uma perspectiva lógica, ele deveria ter investigado o assunto mais a fundo antes de tirar uma conclusão, mesmo que, neste caso, tenha sido uma coisa boa que ele não o tenha feito.

Êxodo 2:11-14 pode ser interpretado como uma ilustração do raciocínio jurídico por analogia e, mais especificamente, como uma possível ilustração do princípio hermenêutico de *gezerah shavah* . Aqui, somos informados de que quando Moisés "viu um egípcio espancando (*makeh*) um hebreu, um de seus irmãos", ele "feriu (*vayakh*) o egípcio e o escondeu na areia". Mais tarde, vendo dois hebreus "brigando", ele diz ao malfeitor: "Por que feres (*takeh*) teu companheiro?". Ao que o homem retruca: "Quem te nomeou governante e juiz sobre nós? Pensas que podes me matar, como mataste o egípcio?". Isso faz com que Moisés tema que sua execução sumária do egípcio possa ser de conhecimento geral; e, por fim, quando o faraó fica sabendo do ocorrido e ordena que Moisés seja morto, ele foge do país.

A analogia aqui proposta é do hebreu mau, que sugere que Moisés poderia estar pensando da mesma forma. O argumento é o seguinte: assim como Moisés feriu o

egípcio que feriu um escravo hebreu, ele poderia ferir o hebreu mau que feriu outro hebreu. As situações podem ser superficialmente interpretadas como análogas, visto que em ambos os casos há um homem agredindo outro e um terceiro aparece e mata o agressor. A analogia talvez não seja perfeita, já que o primeiro caso parece estar relacionado a uma injustiça política (um opressor egípcio agredindo um hebreu oprimido), enquanto o segundo parece se referir a uma disputa mais privada (um hebreu, supostamente injustamente, agredindo outro); mas ambos os eventos parecem envolver um valentão espancando severamente e talvez matando uma pessoa inocente.

O uso repetido do mesmo verbo para golpear (*lehakot*) sugere o processo hermenêutico de *gezerah shavah* . Para começar, visto que a violência do hebreu mau (*harasha*) é descrita com o mesmo verbo (golpear) que a violência do egípcio, podemos supor que os dois crimes foram da mesma gravidade – esta é a principal *gezerah shavah* . Mas qual foi o crime envolvido – foi apenas uma surra severa ou foram golpes que resultaram em morte? Não nos é dito se as duas vítimas morreram ou não. Contudo, Moisés evidentemente considerou o egípcio suficientemente criminoso para matá-lo. Além disso, o hebreu mau pergunta se Moisés também pretende matá-lo. A que princípio jurídico Moisés estava apelando?

Duas explicações para a resposta de Moisés são possíveis. Uma é supor que ambas as vítimas foram de fato mortas; a outra é supor que Moisés interveio para impedir o provável assassinato. No primeiro caso, Moisés estava punindo ou prestes a punir um assassino com a pena de morte [15]. No segundo caso, Moisés agiu preventivamente, com base no princípio de que um "perseguidor" (*rodef*) pode ser morto se essa for a única maneira de salvar a

---

15 Veja Êxodo 21:13: “Quem ferir alguém, de modo que este morra, certamente será morto”.

vida de sua vítima [16]. O uso do verbo "golpear" na Torá para caracterizar a morte do egípcio por Moisés pode sugerir que essa palavra se refere a matar; e isso pode ser visto como uma confirmação de que as duas agressões (o egípcio golpeando sua vítima e o hebreu mau golpeando a sua) também foram assassinatos. Alternativamente, "golpear" pode significar aqui, de forma mais ampla, golpear – possivelmente, mas não necessariamente, a ponto de matar – caso em que o golpe de Moisés no egípcio pode ser considerado um assassinato por inferência do fato de que ele posteriormente enterrou o cadáver.

Que a abordagem de Moisés seja legalista parece estar implícito na pergunta do hebreu imperfeito: “Quem te constituiu governante e juiz sobre nós?” O hebreu imperfeito, é claro, desconhece o uso do verbo “ferir” na Torá. Quando pergunta a Moisés: “Pensas em me matar, como mataste o egípcio?”, ele caracteriza o ato de Moisés de matar o egípcio – que ele presumivelmente testemunhou, ou talvez apenas ouviu falar – como um ato de matar, usando o verbo menos ambíguo *leharog* , e usa esse mesmo verbo para o que ele antecipa ser a reação de Moisés aos seus próprios atos. Que esse argumento por analogia oferece um modelo para a técnica hermenêutica de *gezerah shavah* é evidente pelo importante papel que a equação *verbal* desempenha nela. Esta é uma descoberta bastante interessante, sugerindo que *gezerah shavah* tem, de fato, como *qal vachomer* , uma origem bíblica.

Êxodo 3:2-3 contém um ensinamento importante da lógica indutiva; ou seja, se você tem alguma crença teórica em mente, e ela se revela desmentida pela observação empírica, você deve procurar uma maneira de harmonizar as duas (seja particularizando a teoria ou

---

16 Isto é baseado em Deuteronômio 22:25-27, de acordo com BT Sanhedrin, 73a.

revisando a observação inicial por meio de observações adicionais).

Aqui, Moisés se depara com uma sarça que aparentemente queima em chamas, mas não se consome; e, naturalmente, ele se pergunta "por que a sarça não se queima?". Todos nós, com base em experiências passadas, esperaríamos firmemente que a queima de uma sarça (causa) fosse invariavelmente seguida por sua consumação (efeito). Se essa expectativa parecesse contrariada pelos fatos, nos perguntaríamos qual ilusão de ótica estaria envolvida: talvez o fogo que vislumbramos não fosse realmente fogo, mas uma dança de borboletas coloridas; ou talvez a sarça não fosse realmente uma sarça de madeira, mas uma réplica de metal; ou talvez tanto o fogo quanto a sarça fossem reais, mas sua conjunção fosse ilusória, possibilitada por algum arranjo de espelhos. Como descobriríamos? Normalmente, faríamos isso por meio de uma observação mais cuidadosa dos fatos no local.

E era evidentemente isso que Moisés estava prestes a fazer: aproximar-se da sarça ardente para observá-la mais de perto. Mas, neste caso específico, um milagre estava envolvido, e ele foi aconselhado a não se aproximar. Um milagre, aliás, não anularia a afirmação categórica de que "todas as sarças ardentes se consomem" ou a afirmação hipotética de que "se uma sarça está queimando, ela deve se consumir" – pois essas afirmações são generalizações da experiência em um contexto natural, e um milagre é, por definição, não natural ou sobrenatural. Em um milagre, Deus impede intencionalmente que a natureza siga seu curso normal, portanto, isso está fora do alcance do conhecimento humano comum. Mas podemos, de qualquer forma, com referência à reação inicial de Moisés ao fenômeno surpreendente, aprender com esse episódio uma valiosa lição sobre raciocínio indutivo – a saber,

pesquisar mais a fundo o assunto quando algo inesperado ocorre.

Êxodo 18:13-26 exemplifica o processo lógico de formulação de proposições causais que relacionam meios a fins. Tais proposições são compostas de cláusulas condicionais (se-então). Embora existam, naturalmente, muitas proposições condicionais na Torá, antes e depois desta passagem, aqui testemunhamos o raciocínio por meio do qual uma delas foi construída. Jetro, sogro de Moisés, observa que Moisés passa muito do seu tempo, e do tempo do seu povo, julgando casos particulares. Isso, aos olhos de Jetro, "não é bom", pois cansará desnecessariamente tanto Moisés quanto o povo. Ele recomenda que Moisés, em vez disso, se concentre em obter de Deus as leis gerais e nomeie e treine homens qualificados para lidar com sua aplicação a casos particulares. Esses homens são colocados em uma hierarquia, com Moisés no topo. Em casos difíceis, nos quais todos os juízes de nível inferior tenham dúvidas, Moisés ainda poderá ser chamado a decidir. Moisés segue seu conselho.

Dessa história aprendemos que, ao nos depararmos com uma situação defeituosa (digamos, não-Y), devemos buscar maneiras (digamos, X) de corrigi-la (ou seja, produzir Y). Isto é, devemos encontrar as causas (X) que dão origem ao efeito desejado (Y). Essa é a lógica causal: "se não-X, então não-Y, mas se X, então Y"; ou seja, "se as medidas corretivas (X) não forem tomadas, a situação negativa (não-Y) persistirá, enquanto que, se as medidas corretivas forem de fato tomadas, a situação negativa será eliminada". É claro que as medidas apropriadas não podem ser escolhidas fora de contexto. Isso fica claro quando Jetro, sabiamente, acrescenta: "Se fizeres esta coisa, *e Deus te ordenar assim,* então..." (grifo meu), o que pode ser interpretado como: *mas permaneça atento ao contexto mais amplo, ou seja, aos seus valores*

fundamentais (neste caso, a vontade de Deus). Para evitar danos colaterais na busca de objetivos específicos, não se deve proceder com visão limitada, mas sim agir em harmonia com a totalidade do próprio sistema de valores. Em caso de conflito entre valores, obviamente os valores superiores devem prevalecer sobre os inferiores. Tal raciocínio é fundamental para a lógica ética.

Êxodo 20:12 e **Êxodo 23:1-3, 6-8** , e passagens semelhantes em Levítico e Deuteronômio, oferecem diretrizes ou regras dirigidas principalmente a juízes que atuam dentro de um sistema formal de justiça. Mas elas também podem ser lidas de forma mais ampla, como aplicáveis a qualquer pessoa em todos os momentos, visto que todos nós, ao longo de nossas vidas, somos chamados a discernir entre a verdade e a falsidade. Há dois aspectos nesse imperativo cognitivo: a precisão na coleta e no relato dos fatos e a sabedoria no julgamento. Com relação ao primeiro aspecto, ou seja, garantir a precisão factual do nosso conhecimento, podemos nos inspirar nas seguintes instruções da Torá:

Êxodo 20:12 – "Não darás falso testemunho contra o teu próximo." Êxodo 23:1 – "Não dirás falso testemunho; não te associes com o ímpio para seres testemunha injusta." Êxodo 23:2 – "Não seguirás a multidão para fazer o mal; nem testemunharás em causa para te desviares para a multidão, a fim de perverter a justiça." Êxodo 23:7 – "Afasta-te da mentira; e não mates o inocente e o justo, porque eu não justificarei o ímpio."

Podemos ser factualmente imprecisos, seja por negligência em nossos processos cognitivos, seja por prevaricação mais ou menos deliberada. Isso pode parecer inócuo para algumas pessoas, mas é porque elas não percebem o quanto prejudicam a si mesmas e aos outros com tais práticas. No curto prazo, pode parecer inofensivo; mas, com o tempo, as consequências nocivas

se fazem sentir. A lógica se fundamenta na ideia de absoluto respeito pela realidade; na ideia de que conhecer a realidade é certamente um componente essencial do bem supremo, senão o próprio *summum bonum* . Separar a própria mente (e, eventualmente, a mente dos outros) da realidade é condenar a si mesmo (e aos outros) a uma espécie de prisão, onde a alma fica desconectada do mundo exterior – ou seja, a um estado de ilusão [17]. A tarefa da cognição é delicada, exigindo atenção constante, observação conscienciosa e memorização. Além disso, deve-se ter respeito e confiança nas próprias faculdades, e não deixar que as percepções e concepções sejam indevidamente influenciadas pela opinião de outras pessoas, sejam elas algumas autoridades ou uma grande multidão. É claro que se pode aprender com os outros, mas isso deve ser feito de maneira cuidadosa e não irracional. Ao se exercitar, pode-se desenvolver uma mente independente e equilibrada. Quanto ao segundo aspecto, ou seja, julgar com perspicácia, podemos nos inspirar nas seguintes instruções da Torá:

Êxodo 23:3 – "Não favoreças o pobre na sua causa." Êxodo 23:6 – "Não perverta o direito do teu pobre na sua causa." Êxodo 23:8 – "Não aceites suborno, porque o suborno cega os que veem e perverte as palavras dos justos."[18]

---

17 Isso não deve ser confundido com estados meditativos, nos quais a pessoa se distancia temporariamente dos fenômenos sensoriais e mentais para melhor entrar em contato com aspectos da realidade que são acessíveis de forma mais intuitiva.

18 Uma mensagem semelhante é dada em Deuteronômio 1:17: "Não façam acepção de pessoas no julgamento; ouçam tanto o pequeno como o grande; não tenham medo da face de ninguém, porque o julgamento pertence a Deus." Isso será comentado mais adiante.

Isso pode ser interpretado como: Não deixe que seu julgamento seja influenciado por considerações externas, mas julgue honestamente de acordo com os fatos do caso em questão. Bom senso é um exercício de bom senso. A pobreza ou a riqueza de um homem não tem nada a ver com sua inocência ou culpa – pois um homem, seja ele rico ou pobre, está sujeito às mesmas limitações e liberdades internas e pode fazer o bem ou o mal igualmente. Da mesma forma, a preferência ideológica pelos menos favorecidos ou pela elite, ou o desejo ganancioso por recompensas sociais ou materiais, não devem afetar a imparcialidade de seus julgamentos. A emoção é muito importante, mas quando se trata de julgamento, deve-se tentar manter a calma. A objetividade é necessária para um bom julgamento, e todo esforço deve ser feito para garanti-la.

Levítico 10:9-11 nos ensina um princípio relacionado à epistemologia, embora não à lógica formal. O texto diz: "Não bebam vinho nem bebida forte… para que façam distinção entre o santo e o profano, entre o impuro e o puro, e para que ensinem aos filhos de Israel todos os estatutos, etc." Essa passagem é seguida por muitas leis referentes a alimentos permitidos e proibidos, pureza e impureza ritual, e assim por diante – portanto, pode ser vista como uma introdução a esse campo de estudo religioso. Contudo, também podemos considerá-la, de forma mais ampla, como uma recomendação relativa à busca e transmissão do conhecimento em geral.

Se quisermos discernir as coisas com precisão, precisamos ter a mente clara. O álcool pode, pelo menos quando consumido em excesso, afetar negativamente nossas capacidades cognitivas. Além disso, embora o texto não o diga explicitamente, podemos generalizar e afirmar o mesmo para todas as drogas psicotrópicas – maconha e similares. Podemos fazer isso razoavelmente, visto que a Torá nos diz explicitamente *por que* o álcool é

indesejável – porque (*ve*) ele afeta nossa capacidade de discernir e ensinar. Assim, esta passagem pode ser vista como um alerta geral de que, se quisermos descobrir e transmitir a verdade (em particular a verdade religiosa, mas, de forma mais geral, qualquer verdade), é sábio evitar o álcool (e, de maneira mais ampla, qualquer abuso de substâncias que afete a mente adversamente).

O raciocínio por meio de uma causa comum proposto aqui sugere que o princípio hermenêutico rabínico de *binyan av* (lit. 'construção paterna') tem alguma raiz na Torá. Quando a razão para um mandamento da Torá é explicitamente dada, como aqui, ou (presumivelmente, por extensão) implícita com clareza suficiente, a mesma razão poderia ser usada para gerar outros mandamentos. Isso constituiria um raciocínio indutivo, visto que estamos, na verdade, generalizando do mandamento da Torá dado (seja ele positivo ou negativo) para uma nova regra; ou seja, estamos assumindo que a razão dada (ou implícita [19]) é aplicável não apenas ao mandamento específico da Torá, mas também a outras situações semelhantes. Tal suposição é indutivamente razoável, desde que nenhuma contraprova a torne irrazoável; isto é, a menos que ou até que encontremos a regra aparentemente geral desmentida em outro lugar no texto prova.

Levítico 10:16-20 nos fornece outra diretriz epistemológica. Esta passagem narra como Moisés "investigou diligentemente" a respeito da execução correta de um ritual e "ficou irado" ao descobrir que um erro havia sido cometido. Ele pergunta a Arão e seus filhos por que faziam as coisas daquela maneira, e Arão lhe dá uma resposta que o satisfaz. Finalmente, "quando

---

[19] Obviamente, confiar em uma razão relativamente implícita é ainda mais indutivo do que confiar em uma razão explícita.

Moisés ouviu isso, ficou satisfeito". Aprendemos aqui duas coisas valiosas para toda busca de conhecimento: (a) é virtuoso investigar diligentemente cada questão significativa e não deixar que os problemas aparentes passem sem tentar resolvê-los; e (b) quando alguém descobre que estava errado em alguma discussão, deve se alegrar por ter aprendido a verdade e ser grato, em vez de ressentido, ao seu oponente.

Levítico 11:3-4 – e uma passagem semelhante em **Deuteronômio 14:6-8** – apresenta certo interesse lógico. Essa passagem permite aos judeus comerem animais que "ruminam" *e* "têm casco fendido", mas proíbe aqueles que " *apenas* ruminam" ou " *apenas* têm casco fendido". Contudo, não há menção explícita aqui de animais que não ruminam nem têm casco fendido: podem ser comidos ou não? Presumivelmente, a intenção implícita é que versículos subsequentes esclareçam a questão – ou seja, alguns podem ser comidos e outros não.

Em todo caso, esta passagem pode ser usada para exemplificar as várias maneiras pelas quais dois itens X e Y e suas negações podem ser combinados: em "X e Y", em "X, mas não Y" (isto é, "apenas X") e em "Y, mas não X" (isto é, "apenas Y"). Esta lista omite uma quarta possibilidade, a saber, "nem X nem Y" (isto é, "nem X nem Y"). Assim, a lista de três combinações refere-se, na verdade, à disjunção inclusiva "X e/ou Y". Embora a Torá não contenha uma lógica formal explícita, ao fornecer este exemplo, ela ensina às pessoas imersas nela como pensar nas diferentes possibilidades de combinação entre quaisquer dois itens, X e Y.[20]

---

[20] A Torá utiliza disjunções com mais de duas alternativas. Para dar um exemplo aleatório, Levítico 22:19 diz: "Oferecereis um macho sem defeito, seja de boi, de ovelha ou de cabra".

Levítico 13 é de interesse lógico, pois descreve como a praga da "lepra" em pessoas ou objetos pode ser reconhecida por um sacerdote qualificado através de certos indicadores. É importante ressaltar que não estou aqui conferindo credibilidade à descrição dessa suposta lepra e seus sintomas. Tudo o que desejo destacar é o exemplo de analisar os supostos sintomas de uma suposta doença e decidir se eles são, de fato, indicativos da doença ou não. É essa *relação lógica entre um sinal e o que ele sinaliza* que é de interesse do ponto de vista lógico. Em que condições os sintomas apontam para uma doença?

A resposta, segundo a lógica causativa, é a seguinte. Pode-se dizer que a doença X é a causa de seus sintomas Y1, Y2, Y3, etc. Isso significa que a relação: “se X, então Y1, Y2, Y3, etc.” é verdadeira. Disso não se segue que os sintomas Y1, Y2, Y3, etc., individualmente (isto é, separadamente), impliquem sua causa subjacente, ou mesmo que coletivamente (isto é, em conjunto) o façam. Pois pode ser que esses mesmos fenômenos, Y1, Y2, Y3, etc., individualmente ou coletivamente, também sejam implicados por uma causa diferente de X. Contudo, em alguns casos, podemos saber por observação (ou, em um contexto da Torá, por revelação) que esses sintomas, individualmente ou coletivamente, são *exclusivamente* implicados pela causa X. Nesse caso, a presença de qualquer um deles, ou de certas combinações deles, ou de todos eles, conforme o caso, pode ser tomada como implicação da presença da causa X.

Embora a Torá não diga tudo isso no capítulo em questão, ela o insinua suficientemente em suas descrições precisas sobre quais sinais são ou não conclusivos para o diagnóstico de "lepra". Observe que, em alguns casos, a passagem de um certo período de tempo serve como um dos indicadores. O leitor atento perceberá as

complexidades envolvidas e absorverá uma lição sobre lógica causativa em termos mais abstratos.

Levítico 18:24 , que diz: “Não vos contamineis com nenhuma destas coisas; porque com todas estas coisas se contaminaram as nações que eu expulsei de diante de vós”, contém um ensinamento de lógica – a saber, que a quantidade “todas” não significa necessariamente “todas juntas” (todas coletivamente), mas pode, em algumas situações, significar “cada uma delas” (todas distributivamente). Embora no original hebraico a mesma palavra (*kol*) seja usada em ambos os casos, o contexto deixa claro que não é necessário praticar literalmente *todos* os atos sexuais desviantes mencionados nos versículos anteriores (6-23) para se contaminar; praticar *qualquer um* deles, ou mais, é suficiente para se contaminar. Isso fica evidente pela repetição da palavra “contaminadas” em alguns dos casos listados (a saber, nos versículos 20 e 23). Observe que essa interpretação da passagem é explicitamente defendida pelos rabinos no Talmud (Makkoth 24a).

Levítico 19:11 tem implicações lógicas óbvias: “Não furtareis, nem enganareis uns aos outros”. Quando mentimos para outras pessoas, seja descaradamente ou enganando-as intencionalmente em nossa fala, agimos com falsidade e roubamos sua credibilidade. Mentir implica desonestidade por parte de quem fala e desrespeito por quem ouve. Uma pessoa que respeita a realidade e os outros evita esse comportamento, sabendo que, a longo prazo, certamente lhe causará confusão e prejuízo.

Levítico 19:15 e 19:35 são passagens da Torá dirigidas principalmente a juízes, mas que podem ser interpretadas de forma mais geral. O primeiro versículo diz: “Não pratiquem injustiça no julgamento; não façam acepção de pessoas para com o pobre, nem favoreçam o poderoso;

mas julguem o seu próximo com justiça". Este ensinamento nos ensina que não devemos permitir que nosso julgamento seja distorcido por favoritismo ou preconceito, mas sim que devemos julgar as questões de maneira lúcida e honesta.

O segundo versículo diz: "Não cometereis injustiça no juízo, na medição, no peso ou na mensura". Isso nos dá dois ensinamentos muito importantes em lógica indutiva. A lição do segundo versículo é que os estudos empíricos devem ser precisos: se quisermos descobrir a realidade e não nos perdermos em ilusões, devemos fazer observações ou experimentos minuciosos e precisos. A lição do primeiro versículo é que a interpretação racional dos dados coletados deve ser objetiva, imparcial e inteligente; não temos o direito de ignorar ou distorcer fatos e tirar conclusões falsas. A verdade é um valor primordial, que não deve ser comprometido cinicamente por qualquer motivo. (Lições semelhantes podem ser encontradas em Êxodo e Deuteronômio.)

Em **Levítico 21:21** , encontramos uma apódose positiva explícita (*modus ponens*), ou seja, um argumento composto por uma premissa maior hipotética, uma premissa menor categórica que afirma seu antecedente e uma conclusão categórica que afirma seu consequente. Esta passagem nos diz primeiro que nenhum sacerdote que tenha um defeito "se aproximará para oferecer as ofertas... feitas no fogo" – esta é a premissa maior; em seguida, acrescenta: "ele tem um defeito; não se aproximará para oferecer o pão..." – estas são a premissa menor e a conclusão. Embora, na verdade, a premissa maior se refira à oferta das "ofertas... feitas no fogo" e a conclusão à oferta do "pão", havendo, portanto, uma mudança de termo que não é estritamente deduzida, eu diria que uma dedução parcial (no que diz respeito a um sacerdote com um defeito não se aproximar) é de fato pretendida, devido à forma categórica da afirmação "ele

tem um defeito". Essa afirmação serve claramente como uma explicação para a inferência da frase anterior para a seguinte.[21]

Números 13:17-20 pode ser visto como um exemplo de pesquisa planejada – ou seja, como uma lição de metodologia. Aqui, Moisés instrui os doze homens escolhidos para espiar a terra prometida sobre as informações que devem procurar: "ver a terra, como ela é; e o povo que nela habita, se é forte ou fraco, se é pequeno ou grande; e como é a terra em que habitam, se é boa ou má; e quais são as cidades em que habitam, se em acampamentos ou em fortalezas; e como é a terra, se é fértil ou estéril, se há nela lenha ou não". Portanto, quando temos um projeto de pesquisa, devemos começar pensando no tipo de informação material que precisaremos coletar para chegar a uma resposta à pergunta feita.

Números 14:11-16 tem significado para a lógica indutiva, pois mostra que um evento pode ter diferentes explicações. Aqui, Deus está irado com os filhos de Israel por duvidarem de Sua capacidade de levá-los à terra prometida; e Ele propõe exterminá-los e substituí-los por outro povo, descendente de Moisés. Moisés argumenta com Ele que, se cumprir essa ameaça, outros povos pensarão que Ele matou os israelitas porque não conseguiu fazer com eles o que havia jurado, ou seja, não conseguiu dar-lhes a terra prometida. Moisés, portanto, destaca que a destruição do povo judeu por Deus (o evento mencionado) seria interpretada erroneamente pelas nações: em vez de compreenderem o verdadeiro motivo de Deus (exasperação com a fé fraca dos israelitas), elas

---

21 Pode haver exemplos melhores de apódose positiva explícita, e talvez também de apódose negativa. Mas pelo menos este é um começo.

presumiriam que Deus estava motivado pela falta de poder (incapacidade de realizar o que se propôs a fazer).[22]

Simbolicamente, um evento E pode ter causas alternativas C1, C2, etc. Cada causa implica o mesmo evento: ou seja, 'se C1, então E'; 'se C2, então E'; etc. são todas verdadeiras. Assim, observando a ocorrência de E, não se pode logicamente determinar se sua causa é C1, C2 ou outra. Isto é, a apódose positiva da presença do consequente para a do antecedente é logicamente inválida. Podemos também aprender com isso que a ausência de qualquer antecedente (digamos, C1) para a ausência do consequente (E) é inválida, uma vez que o consequente pode ocorrer por meio de outro antecedente (digamos, C2). Em outras palavras, se C1 implica E, não se segue que E implica C1, ou que a ausência de C1 implica a ausência de E; e similarmente para C2, etc. Portanto, para identificar corretamente as causas dos eventos, é preciso estar ciente de que podem existir explicações alternativas e não se precipitar em julgamentos. Não devemos presumir que a primeira hipótese que nos vem à mente esteja correta, mas sim considerar quais outras hipóteses poderiam ser igualmente (ou mais ou menos) plausíveis.

Números 16:28-33 pode ser visto como mais uma lição de lógica indutiva. Moisés diz aos filhos de Israel para observarem o que acontecerá aos rebeldes Corá, Datã e Abirão: “Se estes homens morrerem como todos os homens morrem... então o Senhor não me enviou. Mas, se o Senhor fizer uma coisa nova, e a terra abrir a sua boca e os engolir, com tudo o que lhes pertence, e eles descerem vivos à cova, então sabereis que estes homens

---

[22] Moisés, portanto, pede a Deus misericórdia para os judeus; e Deus os perdoa até certo ponto, concordando em não os exterminar imediatamente, mas ao mesmo tempo resolvendo esperar pela próxima geração antes de levá-los para a terra prometida (v. 17-24).

desprezaram o Senhor", duvidando que Ele tenha escolhido Moisés. E, de fato, a última previsão se concretiza. Este argumento pode ser esclarecido em termos mais simbólicos. Existem duas teorias conflitantes: que Deus escolheu Moisés (T) e que não o escolheu (não-T); e elas fazem duas previsões conflitantes: que os rebeldes perecerão em circunstâncias comuns (não-P) e que perecerão de maneira incomum (P). O argumento é, então, o seguinte: Se não-P, então não-T; Mas se P, então T. Já que P se tornou verdadeiro, em vez de não-P, segue-se que T é verdadeiro e não-T é falso.

O argumento é formalmente válido e seu conteúdo é razoável (assumindo que meios naturais como explosivos de alta potência não estavam disponíveis para Moisés e que esses eventos de fato ocorreram). No entanto, deve-se notar que este é um caso especial, visto que a relação entre as teorias e suas previsões é aqui exclusiva e exaustiva; é isso que torna possível a inferência das previsões para as teorias. Na maioria dos casos, o problema é mais complexo, pois pode haver mais de duas teorias, que podem ter algumas previsões em comum e outras que podem diferir, mas não se sabe se estão em conflito. Nesses casos, a inferência de uma previsão para uma teoria não é logicamente possível – e decidimos entre as teorias com base, em vez disso, na quantidade comparativa de previsões bem-sucedidas que cada uma faz, especialmente considerando as previsões malsucedidas, se houver. Em outras palavras, a veracidade de uma previsão é menos decisiva do que a falsidade de uma previsão, pois enquanto a primeira não pode provar a teoria que a implica (a menos que apenas essa teoria seja compatível com ela), a segunda possibilita a eliminação imediata da teoria que a implica (ou pelo menos exige a modificação da teoria).

Estes últimos, que são princípios de adução, estão implícitos mais explicitamente na Torá em Deuteronômio 13:2-4 e 18:21-22 (veja mais adiante).

Números 17:16-24 nos fornece mais um exemplo de lógica indutiva. Para evitar mais dúvidas e rebeliões, Moisés, sob instruções de Deus, fez com que os príncipes das tribos de Israel preparassem varas, cada uma com seu nome gravado, incluindo Arão, o sumo sacerdote, da tribo de Levi; as doze varas foram então colocadas durante a noite na tenda da congregação, e na manhã seguinte Moisés descobriu que a vara de Arão "brotou, e produziu botões, e floresceu, e deu amêndoas maduras", milagre que demonstrou que a escolha de Deus para o cargo de sumo sacerdote era definitivamente Arão.

Embora esta história se refira a um milagre (e, claro, apresente uma fragilidade, visto que o milagre ocorreu nos bastidores, de modo que os observadores não podiam ter certeza de que a vara de Aarão não havia sido trocada por mão humana), ela pode ser vista como uma lição de experimentação controlada. As previsões conflitantes feitas por diferentes teorias são testadas empiricamente: a teoria vencedora é aquela com a previsão mais precisa. Neste caso, havia doze teorias sobre qual príncipe merecia o cargo de sumo sacerdote, com doze previsões sobre qual vara se destacaria das demais. O brotar, florescer e frutificar milagrosamente de apenas uma vara, a de Aarão, indicou que esta havia sido escolhida para o cargo.

Números 27:1-11 e o relato subsequente em **Números 36:1-12** demonstram novamente a importância metodológica de se fazer perguntas. Um grupo de mulheres, as filhas de Zelofeade, da tribo de Manassés, aproxima-se de Moisés exigindo que lhes seja dada a porção da terra de Israel que teria sido dada a seu pai, que morrera anteriormente sem filhos. Moisés leva a causa delas a Deus, que concorda com as mulheres e decreta

que as mulheres podem herdar de seu pai se ele não tiver filhos. Mais tarde, os líderes do grupo familiar ao qual as filhas de Zelofeade pertencem vêm a Moisés e reclamam que, se alguma dessas mulheres se casasse fora de sua tribo, a terra que herdaria iria para a tribo de seu marido e, portanto, seria perdida para a tribo de seu pai. Mais uma vez, Moisés consulta a Deus sobre o assunto, e este concorda e decreta que as mulheres podem se casar com quem quiserem, mas somente dentro de sua própria tribo.[23]

Nessas passagens, vemos, como vimos em relação a Gênesis 18:16-32, que Deus muitas vezes espera por uma pergunta antes de nos dar a resposta. Se as filhas de Zelofeade e os líderes de seu grupo familiar não tivessem tido a curiosidade e a coragem de fazer suas respectivas perguntas, eles (e nós) não saberíamos a resposta. As pessoas, tanto mulheres quanto homens, são agraciadas com mentes pensantes; e precisam usá-las para chegar à verdade. A verdade sobre um assunto nem sempre lhes será entregue de bandeja. Geralmente, é necessário pesquisar. Se isso é verdade em relação a assuntos sujeitos à revelação, é ainda mais verdadeiro em relação a questões naturais. Observe também a mente aberta de Moisés. Ele não rejeita os apelos de imediato, mas os considera seriamente, chegando ao ponto de levá-los a Deus.

Números 32:24 – "Faze o que disseste!" – pode ser visto como uma lição de metodologia, na medida em que a harmonia entre palavra e ação, ou, de forma mais ampla,

---

23 É evidente que as mulheres não são tratadas como iguais aos homens nesses contextos. Elas herdam de seus pais, mas apenas se não tiverem irmãos. Podem casar-se livremente dentro de sua tribo, mas não fora dela. Ou talvez (não sei) a lei permita que se casem com pessoas de outras tribos ; nesse caso, porém, perdem sua parte na herança paterna.

entre pensamento e ação, ou consciência e vontade, é essencial para o bom funcionamento da mente humana e para as relações humanas. Alguém que mente frequentemente, para si mesmo e/ou para os outros, acabará sofrendo psicologicamente, perdendo o contato com a realidade e a autoconfiança, e socialmente, perdendo credibilidade e respeito. Claro que isso não significa que se deva ser inflexível a todo custo – às vezes é sábio e bom mudar de ideia. Mas, como regra geral de conduta, a integridade é fundamental para a saúde mental e o bem-estar social. A palavra dada, a si mesmo ou aos outros, deve ser o compromisso.

Em **Números 35:30** , e mais adiante em **Deuteronômio 17:6** e **19:15** , somos informados de que uma questão não pode ser estabelecida pelo testemunho de uma única testemunha; é necessário mais de uma testemunha para que haja credibilidade. Essa regra, naturalmente, é apresentada na Torá principalmente em relação a questões que chegam a um tribunal; mas podemos também presumir que ela tenha uma intenção mais ampla. O que significa "testemunhar"? Muitos eventos no mundo ocorrem sem que nenhum homem ou mulher os observe. Alguns eventos são observados apenas pela(s) pessoa(s) que participam deles. Outros são observados por terceiros não participantes. Uma "testemunha" é alguém que observou um evento e, portanto, pode e eventualmente o descreve a outras pessoas. A observação pode ocorrer por meio de qualquer combinação dos cinco sentidos; e pode ser direta ou feita por meio de algum instrumento.

A suposta testemunha pode ou não ser confiável. A confiabilidade depende, em primeiro lugar, das habilidades de observação, memória e expressão verbal da testemunha. Se alguém não possui essas habilidades, então, por mais sincero que seja seu depoimento, ele não é confiável. Em segundo lugar, a confiabilidade depende do interesse pessoal da testemunha no assunto, ou seja, se ela

tem algo a ganhar (por exemplo, dinheiro) com o depoimento ou se o está oferecendo puramente como um serviço público. É claro que, teoricamente, é possível que alguém fale a verdade apesar de interesses em contrário; e, de fato, isso é o ideal ético. Mas poucas pessoas são capazes disso; e nem sempre é possível para terceiros (que devem julgar o assunto) determinar se elas são confiáveis ou não. Por essas razões, o depoimento de uma única testemunha raramente é prova suficiente para estabelecer um fato; e, em casos graves, é necessário mais de uma testemunha.

Na ciência, essas reflexões dão origem ao princípio da reprodutibilidade dos experimentos. Na maioria das questões de experiência interna, os cientistas precisam confiar no relato das pessoas. Se alguém afirma acreditar ou desacreditar em algo, ou amar ou odiar algo, os cientistas dificilmente podem contradizê-lo (embora possam verificar a afirmação observando o comportamento real da pessoa ao longo do tempo). No entanto, em questões de experiência externa, os cientistas geralmente não acreditam no relato das pessoas, mas se esforçam para recriar a experiência por si mesmos (e, assim, também se tornam testemunhas oculares). Por exemplo, se um cientista afirma ter observado isso e aquilo em um determinado experimento, em princípio, ele não será acreditado até que pelo menos um outro cientista tenha realizado o mesmo experimento com os mesmos resultados. Assim, podemos dizer que o testemunho apenas fornece confirmação para uma hipótese – nunca prova. Quanto mais confirmações desse tipo, mais confiança temos na hipótese; mas ela nunca é definitivamente comprovada.

Em **Deuteronômio 1:17** e **16:18-20** , Moisés lembra aos juízes designados algumas das maneiras de alcançar um julgamento justo, dizendo: “Não façam acepção de pessoas no julgamento; ouçam tanto o pequeno como o

grande; não temam a face de ninguém"; e ainda: "Julgai o povo com justiça. Não pervertais o juízo; não façais acepção de pessoas; nem aceiteis suborno; porque o suborno cega os olhos dos sábios e perverte as palavras dos justos. Seguirás a justiça, a justiça". Como observamos em relação a passagens semelhantes em Êxodo e Levítico, tais injunções podem ser tomadas como princípios cognitivos gerais, a serem seguidos por todos em todas as circunstâncias. Se quisermos entrar em contato com a realidade e permanecer nela, devemos sempre fazer todo o esforço necessário para esse fim e não permitir que nenhuma consideração diminua nossa determinação e nos desvie da verdade. O conhecimento da verdade é um grande valor, que não deve ser abandonado por medo de alguma perda ou por esperança de algum ganho. A integridade é uma virtude não apenas para juízes, mas para todas as pessoas.

Deuteronômio 5:17 , que nos proíbe de "dar falso testemunho" contra o nosso próximo, é uma repetição do mesmo mandamento em Êxodo 20:12 contra dar falso testemunho, ou seja, o nono dos 'dez mandamentos'. A intenção principal é evitar mentir em um tribunal. Comentaristas explicam a diferença na redação dizendo que, mesmo que a mentira pareça inofensiva, deve ser evitada. Mas, novamente, podemos generalizar o imperativo para todos os contextos cognitivos. A importância da precisão, honestidade e integridade escrupulosas na busca e transmissão do conhecimento não pode ser subestimada.

Em **Deuteronômio 5:21-23** , referindo-se à declaração de Moisés: "Vimos hoje que Deus fala com o homem, e este [isto é, o homem a quem Deus fala] vive [isto é, sobrevive à experiência]", os filhos de Israel retrucam: "Se ouvirmos mais a voz do Senhor nosso Deus, certamente morreremos. Pois quem há, dentre toda a carne, que tenha ouvido a voz do Deus vivo falando do meio do fogo,

como nós ouvimos, e sobrevivido?" [24]Ora, essas declarações são, de certa forma, contraditórias, visto que Moisés aponta que, de fato, Deus falou com os israelitas e eles sobreviveram, mas estes temem que, se Deus lhes dirigir a palavra diretamente por mais tempo, corram o risco de morrer, já que, em sua visão, isso é, em última análise, impossível [25]. A resolução desse conflito reside, naturalmente, no fato de que os israelitas foram momentaneamente agraciados com uma exceção à regra, mas não têm certeza de que merecem uma revelação direta adicional após essa breve prévia.

O que é interessante nesta passagem, para fins de teoria da lógica, é que ela contém uma *definição eficaz de implicação* , ainda que em termos materiais. A primeira afirmação dos israelitas: "se ouvirmos a voz (etc.), então morreremos" significa uma implicação da forma "se X, então Y". Sua afirmação seguinte: "Pois ninguém que ouve a voz (etc.) sobrevive" constitui uma explicação da primeira afirmação, visto que diz "pois" (*ki* , em hebraico) e tem a forma de uma negação da conjunção "não-(X e não-Y)". Assim, temos aqui um claro indício de que "se X, então Y" significa o mesmo (para os antigos israelitas, ou pelo menos para o autor dessa passagem bíblica) que "não-(X e não-Y)", mesmo que essa

---

[24] Da mesma forma, em Êxodo 20:16, o povo pede a Moisés que fale com eles em vez de Deus – "para que não morramos".

[25] O povo acreditava nisso talvez por tradição; ou talvez lhes parecesse óbvio por algum motivo. Pois, embora em Êxodo 33:20 Deus diga: "Ninguém me verá e viverá", isso ocorre bem depois do episódio dos Dez Mandamentos (que acontece em Êxodo 20 e é recontado em Deuteronômio 5). Êxodo 33-34 detalha a revelação de Deus a Moisés sobre os treze atributos da misericórdia, após o episódio do bezerro de ouro, quando ele retornou ao Monte Sinai com duas novas tábuas de pedra para escrever novamente os Dez Mandamentos.

equivalência seja expressa em termos materiais. A afirmação empírica anterior de Moisés pode ser simbolizada como "X e não-Y" e, portanto, aparentemente contradiz as afirmações dos israelitas. Sendo assim, a implicação defendida pelos israelitas deve ser vista como tendo um alcance mais limitado do que parece à primeira vista – ou seja, como aplicável *dali em diante* (isto é, após a declaração de Moisés) – para evitar inconsistências.

Tudo isso pode ser interpretado como um ensinamento de lógica em um livro da Torá, um documento tradicionalmente datado de cerca de 1300 a.C. (embora alguns comentaristas modernos o considerem como tendo sido composto cerca de 500 anos depois). Isso, é claro (em todo caso), ocorreu bem antes da época dos megarenses Diodoro Cronos (falecido por volta de 284 a.C., alguns dizem que mais tarde) e seu discípulo Filo (ativo por volta de 300 a.C.), bem como de seu sucessor Crisipo de Soli (279-206 a.C.). Não estou, obviamente, dizendo que o ensinamento da Torá era tão completo quanto o desses gregos [26]; mas estou dizendo que era

---

[26] Para Diodoro Cronos, uma proposição condicional era verdadeira somente se a consequente (Y) sempre seguisse o antecedente (X), enquanto para Filo, bastava que tal proposição fosse verdadeira se a consequente seguisse o antecedente em um dado momento. Esses dois tipos de implicação são hoje denominados, respectivamente, de 'estrita' e 'material', ou necessária e atual. Dado que a implicação atual significa 'É falso neste momento que X e não-Y', podemos nos perguntar como isso pode ser conhecido – pois o conhecimento de tal 'negação de uma conjunção' não pode ser obtido independentemente. Ou (a) sabemos disso porque sabemos (seja por generalização a partir de experiências passadas ou como a resolução de algum paradoxo) que 'é impossível que X seja verdadeiro e Y seja falso simultaneamente', ou (b) sabemos, por conhecimento específico, que 'X é verdadeiro e Y é verdadeiro' ou que 'X é falso e Y é verdadeiro' ou que 'X é falso e Y é falso' é verdadeiro neste momento, ou (c) alguém conhece um dos

potencialmente tão eficaz. Também não estou dizendo que a referida descoberta na Torá exclua a possibilidade de descobertas semelhantes em literatura grega antiga ou em outras obras; obviamente, esta última possibilidade permanece (embora, é claro, se aceitarmos a datação tradicional da Torá, teríamos que examinar a literatura muito antiga). É apenas uma descoberta interessante. Pelo que sei, os rabinos nunca discutiram conscientemente os aspectos lógicos desta ou de outras passagens semelhantes da Torá. Em todo caso, eles não incluem a definição de implicação entre seus princípios hermenêuticos. Mas é bem possível supor que eles foram, ao menos subconscientemente, influenciados por esta passagem e outras parecidas.

Deuteronômio 6:7 , "tu as ensinarás diligentemente a teus filhos", refere-se principalmente ao ensino dos mandamentos da Torá aos filhos. Mas podemos interpretar este versículo como um exemplo da importância da *educação* em geral. O conhecimento humano depende em grande parte da educação. O conhecimento humano é, naturalmente, uma atividade individual, o que significa que podemos e devemos, até certo ponto, nos autoeducar. Mas o conhecimento humano seria muito limitado se se restringisse a essa única fonte ou processo. Na verdade, o conhecimento humano é uma atividade social, que se estende tanto no tempo quanto no espaço. Muito do que sabemos aprendemos com outros,

---

fatos precedentes e nos diz que sua implicação, de que 'X é verdadeiro e Y é falso', é falsa neste momento. Assim, embora a chamada implicação filoniana seja concebível, trata-se de uma forma bastante artificial. Crisipo foi além de seus predecessores ao esclarecer os argumentos (que chamo de 'apódoses') que poderiam ser formulados com proposições condicionais, como o modus ponens (afirmar o antecedente e concluir com o consequente) e o modus tollens (negar o consequente e concluir com a negação do antecedente).

pessoas de outros países, bem como com pessoas do passado de quem descendemos. A riqueza do nosso conhecimento individual foi possibilitada por todas as informações e habilidades que tivemos a sorte de receber de outros.

Uma educação completa consistiria no que poderíamos chamar de "Os Seis Rs" – Leitura, Escrita, Aritmética, Raciocínio (lógica), Retidão (ética) e Religião (espiritualidade). Através da alfabetização, podemos receber conhecimento de outros (leitura) e transmiti-lo (escrita). Embora seja verdade que a recepção e a transmissão de conhecimento de vários tipos possam ser feitas oralmente, a comunicação oral é relativamente limitada em alcance e também não é totalmente confiável (já que as informações podem ser esquecidas, modificadas ou acrescentadas com mais facilidade). A escrita e a leitura são meios manifestamente mais poderosos em geral, abrindo caminho para um vasto acervo da literatura mundial ao qual todos podem contribuir e do qual podem se nutrir – mais do que nunca hoje em dia, devido aos avanços tecnológicos. A aritmética, e mais amplamente a matemática (incluindo a geometria), é necessária para compreender relações quantitativas. A lógica treina a mente para pensar corretamente e evitar erros, aprimorando assim a própria produção de conhecimento e também ensinando a ser crítico e seletivo na absorção de conhecimento de outros.

A ética é necessária não apenas para desenvolver valores valiosos, mas também para a busca do conhecimento puramente factual. Para obter conhecimento verdadeiro de qualquer tipo, precisamos observar com precisão, relatar com honestidade, fazer um esforço intelectual, ser realistas, ter a mente aberta, ser corajosos e assim por diante. A metodologia é impossível sem recorrer a muitos imperativos éticos dessa natureza. E, claro, a ética, em um sentido mais amplo, também serve para construir em nós

a saúde mental necessária ao conhecimento. Nesse contexto, o valor da meditação deve ser enfatizado: ela acalma a mente e garante seu funcionamento mais eficiente. Além disso, o ramo social e político da ética, a jurisprudência, serve para garantir as condições ideais para o conhecimento ao nosso redor. Sem liberdade de pensamento e expressão, por exemplo, obviamente não podemos esperar alcançar e transmitir o verdadeiro conhecimento. Novamente, uma sociedade onde ninguém se importa com seus semelhantes, ou pior ainda, onde a violência é generalizada, obviamente não é propícia à educação.

Por último, mas não menos importante, está a espiritualidade, que consiste na consciência de que nós, humanos, não somos meramente corpos com mentes, mas também espíritos ou almas – ou seja, que possuímos uma dimensão do ser que transcende o organismo vivo material com algumas capacidades mentais que aparentamos ser ou habitar à primeira vista. Tal consciência é necessária para levar em consideração fatos relacionados à consciência, à vontade e à valoração. Muitos cientistas se recusam obstinadamente a considerar esses fatos, por medo da espiritualidade. Isso é compreensível, visto que as religiões frequentemente enganaram a humanidade, negando dogmaticamente fatos materiais. Mas não há sabedoria em jogar fora o bebê junto com a água do banho. A espiritualidade humana também é um fato – ignorá-la e optar por uma visão materialista estreita é nos condenar a outro tipo de estupidez. A mente aberta em ambos os sentidos é essencial para o verdadeiro conhecimento.

Deuteronômio 13:2-4 e **18:21-22** contêm dois *princípios extremamente importantes* da lógica indutiva. Chamei a atenção para essas duas passagens da Torá e as expliquei detalhadamente, anos atrás, em meu *livro Lógica Judaica* [ver capítulo 2 deste volume]. A primeira passagem

esclarece o aspecto positivo da adução, ou seja, que uma tese que faz uma previsão correta a respeito de certos eventos empíricos é, por meio dela, *confirmada* – embora isso não signifique que ela seja provada: ela apenas se torna mais provável do que era anteriormente. A segunda passagem esclarece o aspecto negativo da adução, ou seja, que uma tese que faz uma previsão errada a respeito de certos eventos empíricos é, por meio dela, *refutada* – e não meramente enfraquecida, isto é, não apenas tornada menos provável do que era anteriormente. Esses são, repito, dois princípios lógicos cruciais.

Gostaria de acrescentar aqui algumas observações sobre a forma de raciocínio chamada, em latim, *post hoc ergo propter hoc* (que significa, em português, 'depois disso, logo por causa disso') [27]. Aristóteles chamou a atenção para esse raciocínio como falacioso em sua *Retórica* (2:24.7): ele "consiste em representar como causas coisas que não são causas [28], com base no fato de terem ocorrido junto com ou antes do evento em questão. Presume-se que, porque B acontece depois de A, acontece por causa de A". Com relação a Deuteronômio 13:2-4, isso significa

---

[27] Quando a intenção é "com isto, portanto por causa disto", a expressão latina, estritamente falando, seria `cum hoc ergo propter hoc`; mas podemos considerar que `post hoc` inclui este caso específico. Observe que também se pode fazer uma distinção entre eventos sucessivos ou simultâneos e eventos percebidos sucessivamente ou simultaneamente, aprofundando ainda mais a discussão.

[28] Note que a formulação de Aristóteles aqui sugere que *post hoc ergo propter hoc* é uma falácia específica dentro da categoria mais ampla de *non causa pro causa* (tomar uma não-causa por causa). Podemos incluir sob este último título não apenas suposições injustificadas de causalidade, mas também identidades causais equivocadas – com isso quero dizer, por exemplo, tomar uma causa parcial por uma causa completa (suficiente) ou tomar uma causa contingente por uma causa necessária (*sine qua non* , lit. 'sem a qual não').

que raciocinar a partir de "um sinal ou prodígio" que "acontece" para a autenticidade de um suposto profeta seria falacioso [29]. No entanto, deve-se ressaltar que esse severo julgamento de Aristóteles é feito especificamente com referência à lógica dedutiva: não podemos *deduzir,* a partir do fato de B seguir A, que B é causado por A.

Contudo, de uma perspectiva indutiva, podemos inferir, e frequentemente o fazemos, *que* B é causado por A a partir de B que segue A. Com base nisso, a confiança popular em um profeta é naturalmente reforçada pela precisão de suas previsões. Tal raciocínio pode ser justificado pela generalização, ou seja, assumindo que, como A é seguido por B neste caso, e talvez em alguns outros casos individuais semelhantes, podemos esperar que A seja seguido por B em todos os casos, ou em todos os casos de um certo tipo, o que de fato implicaria que A causa B, pelo menos para casos desse tipo. Tal generalização pode, é claro, revelar-se errônea – e frequentemente se revela. Mas, nesses casos em que falha, simplesmente particularizaríamos; ou seja, retrataríamos a generalização. Este é, de fato, o ensinamento de Deuteronômio 18:21-22, segundo o qual, se a previsão de um suposto profeta "não se cumprir nem ocorrer", então ele pode ser considerado, com segurança, como não sendo um verdadeiro profeta.

Deve-se também ressaltar que existem duas áreas distintas de causalidade onde o raciocínio *post hoc ergo propter*

---

[29] Claramente, se um profetisa é um profeta genuíno, então suas previsões deveriam se concretizar; mas o fato de suas previsões se concretizarem não implica logicamente que ele seja um profeta genuíno. Um cientista pode fazer previsões corretas repetidamente sem ser considerado profético, pois permanece naturalmente sujeito a erros humanos como qualquer outra pessoa. Um suposto profeta, por outro lado, precisa estar invariavelmente certo para ser aceito como genuíno.

hoc pode ser utilizado. Uma é a causalidade e a outra é a volição. Quando por "causa" entendemos causalidade, o argumento de "depois disso" para "por causa disso" sempre se baseia na generalização, como detalhado acima. Contudo, quando por "causa" entendemos volição (ou seja, atos de vontade), recorremos a essa generalização apenas em algumas situações; muitas vezes, nos baseamos na introspecção (e então, é claro, generalizamos a partir daí). A razão pela qual precisamos fazer isso é que a volição, diferentemente da causalidade, é inerentemente uma forma de causalidade que não é necessariamente repetitiva. Querer algo significa causá-lo, mas poderíamos igualmente ter desejado o oposto; esse é o significado de "livre-arbítrio". Cada ato de vontade é individual, e não produto de uma lei da natureza como na causalidade. Portanto, na volição, a noção de que "causas semelhantes têm efeitos semelhantes" nem sempre se verifica [30].

Na volição, há espaço para uma variedade real de causas que emergem de uma mesma origem (ou seja, a pessoa que realiza a ação voluntária). A vontade geralmente é motivada, mas ocasionalmente pode ser completamente desprovida de propósito. Os motivos são influentes de maneiras diversas, mas nunca determinantes; razão pela qual a pessoa que realiza a ação voluntária pode ser considerada logicamente (e moralmente e legalmente) responsável por ela. Portanto, muitas vezes só podemos conjecturar sobre o motivo de uma ação, recorrendo à introspecção (ou, de forma mais ampla, pedindo a um grupo de pessoas que reflitam e respondam às nossas

---

30 A afirmação “causas semelhantes têm efeitos semelhantes” é por vezes referida como a lei da causalidade. Chamo-lhe mera noção, porque é demasiado vaga: não esclarece o que significa “semelhante”. Além disso, refere-se a coisas como causas ou efeitos sem primeiro ter provado que o são. A afirmação é, contudo, útil como guia prático.

perguntas) e supondo que a ação ocorreu em determinado contexto. Observe bem que isso também é raciocínio indutivo, pois podemos posteriormente nos provar errados ao descobrirmos que a pessoa em questão não poderia ter tido aquele motivo específico. Nesse último caso, podemos duvidar que a pessoa tenha realizado a ação, ou podemos suspeitar que ela a realizou, mas com algum outro motivo em mente. Claramente, o raciocínio causal torna-se mais especulativo e complexo quando se trata de volição. É evidente que as questões envolvidas são muito significativas em contextos jurídicos quando, por exemplo, os juízes tentam determinar quem cometeu um crime e porquê; mas também são relevantes no dia a dia.[31]

Deuteronômio 13:15 , "então inquirirás, e investigarás, e perguntarás diligentemente; e eis que, se for verdade, e a coisa for certa…", é, obviamente, apresentado num contexto específico, com a intenção de prevenir a idolatria em Israel. Mas também podemos aprender com ele a atitude de *respeito pela verdade* : não devemos basear as nossas crenças em mera imaginação ou boatos, mas sim indagar, fazer toda a pesquisa necessária e também prestar atenção ao que outros disseram ou dizem sobre o assunto, e só então, *se* e somente se Se as evidências empíricas e as considerações racionais em favor da crença forem suficientemente convincentes e comparativamente fortes, podemos optar pela crença em questão. Nossas crenças devem ser produtos de julgamento ponderado, não de preconceitos fantasiosos.

Deuteronômio 18:10-11 declara: "Não se achará no meio de ti… adivinhador, nem prognosticador, nem encantador, nem feiticeiro, nem quem consulte os espíritos, nem quem consulte os mortos." Isso pode ser interpretado como uma

---

31 Para um estudo mais detalhado deste tópico, consulte meu livro *Volition and Allied Causal Concepts (Volição e Conceitos Causais Afins)* .

diretriz epistemológica: a verdade não se encontra por meio de tais superstições. Nesse ponto, a Torá está muito à frente de outros documentos em sua influência civilizadora. É claro que ela reconhece a profecia como um meio de conhecimento; mas esse é um caminho muito mais grandioso, ao qual esses vários meios supersticiosos não podem ser comparados.

Deuteronômio 25:13-15 , que nos ordena a usar pesos e medidas perfeitos e justos, e não diversos, é uma passagem citada por alguns comentaristas em apoio à aplicação da lógica em questões legais. Isso faz sentido, visto que a lógica é uma ferramenta essencial para alcançar a verdade e evitar a falsidade em qualquer contexto. O mandamento referente a pesos e medidas visa, naturalmente, à precisão na percepção e no relato factual. Um comerciante desonesto tenta, por meio de pesos e medidas adulterados, comprar mais de uma mercadoria por menos dinheiro ou vender menos por mais dinheiro. Da mesma forma, por analogia ou generalização, podemos dizer que um orador desonesto tenta, por meio de argumentos falaciosos, defender uma tese falsa ou condenar ou colocar em dúvida uma verdadeira. O valor da lógica reside em sua capacidade de detectar e desmascarar tais tentativas desonestas de enganar as pessoas. E ela é importante não apenas como um escudo protetor contra sermos enganados por outros, mas também contra sermos enganados por nós mesmos. Pois muitas vezes, por diversos motivos, nos enganamos. Por essa razão, o treinamento em lógica é essencial. Embora não garanta a perfeição, ele nos protege de muita desonestidade e insensatez.

Deuteronômio 27:18 diz: “Maldito aquele que fizer o cego errar o caminho”. Há neste mundo pessoas que, quando solicitadas por um cego, acham muito engraçado guiá-lo para o caminho errado; e isso é, sem dúvida, um

comportamento doentio [32]. Podemos generalizar esse julgamento moral para todas as pessoas que, conscientemente, desinformam o seu próximo – e essas são muitas mais. Pense em todos os políticos e jornalistas que, diariamente, por quaisquer motivos, mentem descaradamente para o povo: escondendo informações relevantes, inventando mentiras descaradas e distorcendo o que sabem ser a verdade; eles são, de fato, desprezíveis. A Torá, mais uma vez, enfatiza a importância do compromisso com a verdade – pois este é um dos fundamentos da coesão social e da paz. É uma das principais expressões de benevolência para com o próximo.

Todos, incluindo filósofos, acadêmicos e até mesmo líderes religiosos, são obrigados pela ética da lógica a buscar e propagar a verdade, pois somos todos responsáveis pelo conhecimento coletivo da humanidade, bem como pelo nosso próprio nível de conhecimento. Isso significa que devemos sempre admitir nossa ignorância ou incerteza quando aplicável, e não dar aos outros a falsa impressão de que possuímos conhecimento ou certeza quando, na verdade, não os temos. A maioria de nós, senão todos, desconhece muitas coisas e, portanto, merece ser qualificada como "cega" em diferentes graus. Quando pessoas tolas ou maliciosas propagam falsidades, é como "cegos guiando cegos". Se não sabem com certeza que

---

32 Levítico 19:14 – “Não amaldiçoarás o surdo, nem porás tropeço diante do cego” – é uma advertência mais ampla para não tirar proveito malévolo das fraquezas das pessoas. A referência aos cegos em ambas as passagens (e aos surdos na de Levítico) é obviamente metafórica – e de fato foi assim interpretada por comentaristas judeus. “Colocar um tropeço diante do cego”, sendo mais calculista e ativo, parece geralmente um pouco mais criminoso do que “fazer o cego se desviar no caminho”, embora, é claro, em alguns casos, perder-se possa ser mais prejudicial do que tropeçar.

algo é verdade, não devem fingir que sabem; muito menos, se sabem com certeza que algo é mentira, não devem divulgá-lo como verdade.

Os *Ditos dos Pais* incluem essas virtudes entre as sete características do verdadeiro sábio: "Onde não ouviu nenhuma informação, diz: 'Não ouvi'" e "Admite o que é verdade"; ao que acrescenta: "O contrário desses atributos caracteriza o grosseiro" (5:10). Outro dito que vale a pena citar aqui é: "Quem é sábio? Aquele que aprende com todos" (4:1).

3. Resumo e conclusões

Podemos resumir as informações acima, ainda que de forma aproximada, referentes à Torá, conforme a tabela a seguir. Como se pode observar, encontramos ao todo cerca de 50 passagens de amplo interesse lógico (respectivamente 11, 6, 9, 9 e 15 em cada um dos livros de Moisés); e estas foram classificadas, de forma geral, como: dedução (15), indução (10), lógica causativa (2), lógica ética (2), metodologia (16) e, de forma mais vaga, epistemologia (6). Isso pode não parecer uma colheita muito abundante, mas é considerável, tendo em vista a grande antiguidade do documento em questão.

Tabela 1.1 Exemplos de lógica na Torá

Referência	Conteúdo (aproximadamente)	Digite (aproximadamente)
Gênesis 2:16	Possibilidade de profecia	epistemologia
Gênesis 2:16-17	discurso "se-então"	lógica ética
Gênesis 2:19	Teoria das palavras	epistemologia

Gênesis 2:21-24	Marcador defeituoso 'portanto'	lógica dedutiva
Gênesis 3:1-5	'Nem todos são' não implica que 'este não seja'.	lógica dedutiva
Gênesis 4:15	Silogismo (fig. 1) ou apodose (*ponens*)	lógica dedutiva
Gênesis 4:23-24	Um argumento crescente (+s)	lógica dedutiva
Gênesis 8:6-12	Experimentar	lógica indutiva
Gênesis 18:16-32	Fazer perguntas	metodologia
Gênesis 23:18-27	Experimentar	lógica indutiva
Gênesis 44:8	Um argumento fortiori (+s)	lógica dedutiva
Êxodo 2:11-14	Analogia (*gezerah shavah*)	lógica dedutiva
Êxodo 3:2-3	Harmonização da teoria com a observação	lógica indutiva
Êxodo 6:12	Um argumento fortiori (-s)	lógica dedutiva
Êxodo 18:13-26	Meios e fins	lógica ética
Êxodo 20:12	Precisão factual	metodologia
Êxodo 23:1-3, 6-8	Precisão factual, julgamento perspicaz	metodologia
Levítico 10:9-11	Mantenha-se sóbrio e por analogia (*binyan av*)	método, dedução
Levítico 10:16-20	Investigação diligente e admissão dos próprios erros	metodologia
Levítico 11:3-4	disjunção inclusiva	lógica dedutiva

Lev. 13	Sinalizou e deu sinal	lógica causativa
Levítico 18:24	'Todos' como coletivo ou distributivo	lógica dedutiva
Levítico 19:11	Veracidade	metodologia
Levítico 19:15	Julgamento imparcial	metodologia
Levítico 19:35	Precisão factual	metodologia
Levítico 21:21	Apodose (*modus ponens*)	lógica dedutiva
Número 12:14	Um argumento fortiori (+s)	lógica dedutiva
Números 13:17-20	Planejamento de pesquisa	metodologia
Números 14:11-16	Explicações alternativas	lógica causativa
Números 16:28-33	Teoria e previsões	lógica indutiva
Números 17:16-24	Experimento controlado	lógica indutiva
Números 27:1-11	Fazer perguntas e ter a mente aberta.	metodologia
Números 36:1-12	Fazer perguntas e ter a mente aberta.	metodologia
Número 32:24	Palavra e ação	epistemologia
Número 35:30	Testemunho	lógica indutiva
Deuteronômio 1:17	Julgamento imparcial	metodologia
Deuteronômio 5:17	Precisão factual	metodologia

Deuteronômio 5:21-23	Definição de implicação	lógica dedutiva
Deuteronômio 6:7	Educação	epistemologia
Deuteronômio 13:2-4	Adução positiva	lógica indutiva
Deuteronômio 13:15	Respeito pela verdade	epistemologia
Deuteronômio 14:6-8	disjunção inclusiva	lógica dedutiva
Deuteronômio 16:18-20	Julgamento imparcial	metodologia
Deuteronômio 17:6	Testemunho	lógica indutiva
Deuteronômio 18:10-11	Sem superstição	epistemologia
Deuteronômio 18:21-22	Adução negativa	lógica indutiva
Deuteronômio 19:15	Testemunho	lógica indutiva
Deuteronômio 25:13-15	Precisão factual e uso da lógica	metodologia
Deuteronômio 27:18	Compromisso com a verdade	metodologia
Deuteronômio 31:27	Um argumento fortiori (+s)	lógica dedutiva

Por ora, isso é tudo no que diz respeito à lógica na Torá [33].

[33] Note-se que algumas passagens citadas são apenas representativas, sem a intenção de encontrar e listar todos os casos semelhantes.

4. No que diz respeito ao Tanakh

Não apresentarei aqui uma lista de casos no restante do Tanakh, mas prevejo que muitos outros casos podem ser encontrados. No que diz respeito apenas ao argumento a fortiori, foram identificados 41 exemplos.

Segue abaixo um exemplo que evidencia o *raciocínio silogístico* no Tanakh. Em **Malaquias 1:6** , Deus argumenta: “O filho honra o pai, e o servo, o seu senhor. Se eu sou pai, onde me é devida a honra? Se eu sou senhor, onde me é devida a honra?” Isso pode ser traduzido como: “Os pais/mestres geralmente são honrados por seus filhos/escravos” (premissa maior: 'Todos Y devem receber Z de seus respectivos pais') e “Eu sou o Pai/Mestre deles” (premissa menor: 'X é Y'), portanto, “Eu deveria ser honrado por eles” (conclusão tácita do silogismo: 'X deveria receber Z de seus respectivos pais') – “contudo, eles não Me honram” (isto é, 'X não recebe Z de seus respectivos pais', contrariando a conclusão tácita do silogismo, ou seja, a expectativa racional). Não há outra maneira de compreender esse discurso senão por meio do silogismo.

Creio ter observado, ao longo dos anos, muitas outras passagens bíblicas que podem ser igualmente interpretadas como ensinamentos lógicos de diversos tipos. O Tanakh não esperou que Aristóteles ou outros gregos se dedicassem ao pensamento lógico. Tal pensamento é parte integrante da condição humana – algo que existia muito antes de os lógicos o trazerem à luz, distinguindo a forma do argumento lógico de seu conteúdo. Certamente, uma vez que os lógicos destacaram as formas de argumentação, as pessoas comuns passaram a utilizá-las com mais facilidade, correção e frequência. Da mesma forma, embora os exemplos de raciocínio oferecidos no Tanakh não fossem novidade para a

humanidade, eles ajudaram os judeus e outros leitores desse documento a fortalecerem suas capacidades de raciocínio.

2. Lógica Addutiva na Torá

Extraído de Lógica Judaica *(1995), capítulo 2:1-3, e adendo 1.*

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 [34]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);

---

[34] 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.

- **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 *fatorização* , *seleção de fatores* e *revisão de fórmulas* [35]), que são os processos pelos quais se descobre até que ponto se pode estender ou se deve restringir a aplicabilidade das proposições;
- **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

---

35 Consulte meu trabalho *"Future Logic"* para obter detalhes sobre esses processos.

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

Desde a Antiguidade e ao longo da Idade Média, pelo menos na Europa, 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. Acrescentando profecias e profecia

A adução é geralmente considerada um conceito filosófico relativamente recente, 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, a meu ver, e demonstrarei agora, é exatamente o oposto. As leis da adução encontram-se 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 [36].

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)

---

[36] 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.

em questão, incluindo eventuais limites de tempo e localização.

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.

Devemos registrar que os comentaristas tradicionais, com referência a passagens sobre profecias 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 por R. Abraham Y. Schlesinger de Genebra (mas não verifiquei) que os refinamentos em discussão são elucidados notavelmente por Maimônides, em *Hilkhot 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 verdadeiramente o Senhor 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.

Podemos acrescentar [37]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 chamados profetas previram a vitória do rei, fizeram uma previsão errada, comprovando sua falta de poderes proféticos, e não apenas diminuindo sua credibilidade. Poderíamos

---

37 Adendo 1 (2005) ao JL.

também acrescentar que a credibilidade de Miquéias foi dupla, visto que previu corretamente um evento negativo, o que é mais difícil, já que as maldições são irrevogáveis por Deus. Da mesma forma, o descrédito dos 400 foi duplo, pois 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 acima), 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 anteriormente.

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.

Deve-se notar ainda 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 frequentemente "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* [38]. Pode-se dizer que as coisas boas estavam 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

---

[38] 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 Steinsaltz 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 Deus estiver comigo..." (v. 20-22). A explicação que Rashi dá (segundo R. Steinsaltz, 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. Steinsaltz 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.

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, 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) [39].

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 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 [40]; "sinal" denota a previsão de um incidente natural, enquanto "maravilha" implica a previsão de um evento sobrenatural [41]. Um meteorologista, por exemplo, não alega profetizar, mas prevê o tempo; nós o consideraríamos um cientista eficaz

---

39 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).

40 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).

41 Cohen, p. 1062.

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, estão fadados a se revelarem errados mais cedo ou mais tarde, expondo 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 do período do Primeiro Exílio, essas leis da lógica ainda são algumas centenas de anos mais antigas do que as descobertas de Aristóteles![42]

Contudo, é importante ressaltar que (pelo que sei) as leis da Torá sobre adução nunca foram destacadas e discutidas

---

42 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.

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.

3. Qal vaChomer

Extraído de Lógica Judaica *(1995), capítulos 3:1 e 4:1-2 (parte).*

1. Fundo

A lógica judaica há muito utiliza e reconhece explicitamente uma forma de argumentação 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, 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 tal argumento digno de estudo (influenciados, sem dúvida, pelo precedente rabínico) [43]. Mas o que é bastante interessante

---

[43] 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

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 de um 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 [44], mostrando que ainda hoje persiste um equívoco. Ou ainda, considere a seguinte breve entrada na *Enciclopédia Filosófica Universal* [45]: " *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

---

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).

44 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, in a fortiori propriamente dito, é a gama de valores inerente ao termo médio que a torna possível.

45 Vol. 1, p. 51, minha tradução.

e enciclopédias sequer mencionam a expressão a fortiori.[46]

> (A lógica *do Qal Vachomer* foi, sem dúvida, um osso duro de roer; levei duas ou três semanas para decifrá-la. A maneira como fiz isso foi analisar meticulosamente 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 das formas se tornaram transparentes, as demais seguiram as exigências da 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 consideráveis contribuições de lógicos judeus do passado e, em homenagem a esse fato, as ilustrações aqui apresentadas serão extraídas principalmente de fontes judaicas.)

---

[46] Devo relatar que, perto do final da escrita deste livro, descobri uma definição muito melhor de argumento a fortiori, dada por 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 movimento 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).

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

Um 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, mostra 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 [47], 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

---

47 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.

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 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.[48]

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. Os estados de espírito válidos

Comecemos por listar e nomear todos os modos *válidos* do argumento a fortiori [49]em forma abstrata; teremos

---

[48] 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).

[49] Argumentos desse tipo são bastante comuns no dia a dia. Vejamos alguns exemplos: "Se ele consegue correr uma

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**

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** . (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 (“do menor para o 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 (“do menor para o 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).

" **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".[50]

c. Estados de espírito **antecedentes** .

(i) Versão **positiva** . (Menor para 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.

(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

---

[50] 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.

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 [51].

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.

---

[51] 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.

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.

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 [52].

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

---

[52] 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.

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.[53]

3. Preliminares

Nossa primeira tarefa foi *formalizar* 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 fizemos no capítulo anterior [em JL].[54]

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.*

---

53 Quanto à validação dos argumentos acima, veja JL 3:2 e AFL 1:3. No presente volume, veja o breve tratamento no capítulo 6:1-4, que também trata de um argumento crescente.

54 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 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.

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 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).

4. Exemplos na Torá

(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 lhe tivesse cuspido no rosto, não deveria ela esconder-se de vergonha durante sete dias? Que seja trancada fora do acampamento durante sete dias, e depois disso 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). É um predicado 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 na boca dos nossos sacos, trouxemos-te de volta da terra de Canaã; como, pois, furtaríamos 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 predicado negativo a fortiori na Torá; mas reformularei o argumento em **Deuteronômio 31:27** , para ilustrar esta forma. O argumento original é, na verdade, predicado 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 existe um a fortiori, veja a discussão em um capítulo posterior [5.5]).

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.

4. Lista revisada de A Fortiori bíblico

Extraído de Lógica Judaica *(1995), capítulo 5:1-4, e adendo 4.*

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 [55]d.C.

Já analisamos em capítulos anteriores, com considerável detalhe, os quatro casos de "a fortiori" identificados 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 (dois 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

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

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 de Maimônides* [56]. Presumi naturalmente que a lista fornecida na *Enciclopédia Judaica* [57], 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* [58]); 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 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.

---

56 Pág. 301.

57 Vol. 8, p. 367.

58 Vol. 4, p. 518.

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* [59]), 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.

---

59 Pág. 24.

2. A solução 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 notavelmente** sinalizados por expressões como " *kol sheken* " ou " *qal vachomer* "!

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 e 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 novos casos 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 a pesquisa 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: ainda mais/menos, portanto, então, assim, etc. A palavra *af* , frequentemente traduzida como 'ainda 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* me permitissem 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 algumas das nuances no significado de palavras como [60]*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

60 Páginas 73-99.

condicionais (se houver) que eles englobam podem ser de outros tipos modais.

3. Os dados e sua análise.

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 de 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 4.1 1 proposta de A fortiori bíblico

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

Tabela 4.2 2continuação).

	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 4.3 3 dos operadores A fortiori

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 possuem argumentos a fortiori, até onde sei; mas não vejo razão para que os possuam, nem o que se poderia inferir desse fato (talvez alguém possa descobrir isso futuramente). Se prestarmos atenção à datação tradicional dos falantes relatados em cada um dos argumentos acima, encontraremos os seguintes resultados:

Tabela 4 Argumentos a fortiori: Por quem, com que frequência, quando

PALESTRANTE	**FREQ.**	**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 divergências entre tradicionalistas e críticos literários com relação à idade e autoria dos diversos livros da Bíblia.

Contudo, analisando os resultados acima, pessoalmente não vejo possibilidade de conclusões definitivas a esse respeito (mesmo considerando a datação proposta pela escola crítica em detrimento da tradicional).

A única conclusão geral que posso sugerir é que o argumento a fortiori era uma forma bastante comum de raciocínio 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, obviamente, está aberto a debate.

4. Síntese dos Resultados

Agora, voltemos à discussão sobre o número de argumentos a fortiori na Bíblia. Primeiramente, gostaria de mencionar 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 um 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 sujeitos 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 de um caso a fortiori, ele não as representa todas. Além disso, pode-se demonstrar, caso a caso, que todos os casos a fortiori bíblicos, reconhecidos como tal no presente estudo, se encaixam 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 na Bíblia, a fortiori. No que diz respeito aos operadores condicionais, inclui *hen, hine, ki, u,* mas ignora *reu, im, lahen* ; no que diz respeito aos operadores de "então", 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 Linguagem Bíblica A Fortiori

Extraído de Lógica Judaica *(1995), capítulo 6.*

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

1. Introdução

Um bíblico, com mais razão. 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. [61]

---

[61] Consultei diversas traduções padrão: para o Pentateuco, Samuel e Reis, principalmente os livros mais clássicos da Bíblia de Soncino; para os Salmos, o *Metsudah. Tehilim* , e para o restante, consulte *a Bíblia de Jerusalém* . Em alguns casos, precisei fazer pequenas modificações na

2. Nos livros da Torá

Gênesis 4:24. Lemeque filho de Matusalém:

> "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.

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 da suficiência (*dayo*): há uma extrapolação envolvida, que pode ter uma justificativa indutiva, mas que é fraca do ponto de vista dedutivo.

---

escolha ou na ordem das palavras, exigidas pelas necessidades da nossa análise. Procuro explicar as posições que adotei; embora, se as situações forem semelhantes, tente 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.)

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 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.

Capítulo 5 133

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, como tal, 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.

3. Em 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.) O princípio *dayo* (suficiência) é 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 a ele). 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 condicionais e não condicionais 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 condicional 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 condicional 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 condicionais. O princípio *de Dayo* foi obedecido.

4. Em 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 mais aprofundada,

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 [62]). 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

---

62 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?".

punidos " (sendo esta uma afirmação subjetiva positiva, válida, de 'menor para maior'). 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.

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

[63]. 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 da suficiência (* 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 de um argumento a fortiori quando afirma: "O submundo é muito mais profundo, muito mais além da

---

63 Pág. 119.

vista e da compreensão, do que o coração humano...” [64]. A prova indutiva dessa afirmação seria que a maioria de nós sabe um pouco sobre o coração humano e absolutamente nada sobre o submundo. Ainda assim, gostaria de fazer um comentário geral nesse 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, 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.

---

64 Ibid., p. 159.

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* [65]. 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

---

65 Ibid., p. 198.

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

Aqui, a 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.

5. Rejeita

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 maior generalidade 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 utiliza 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 um argumento a fortiori. Mas, por mais que eu tente, não consegui construir 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 outra, a fortiori, sinalizada 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 [66]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.

---

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

Mas o problema não são as expectativas do rei, mas sim se *um argumento* (e especificamente *um argumento a fortiori*) foi de fato formulado (e muito menos se foi formulado corretamente). Dada a premissa, seria razoável esperar que menos pessoas fossem mortas em outros lugares. Pode-se conceber que a maioria dos inimigos dos judeus estivesse na capital, assim como conceber que eles fossem proporcionalmente (ou até mais) frequentes no resto do império, de acordo com 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.[67]

6. Adendo (2005)

Mais um exemplo de argumento a fortiori no Tanakh [68]. 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 [69]:

> "E Davi disse: 'O Senhor que me livrou das garras do leão e das garras do urso, ele me livrará das mãos do filisteu'".

---

67 Encontrei por acaso (isto é junho de 1998) mais um exemplo 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 *vaani lo* (e não deveria eu) é obviamente semelhante em função a *halo* .

68 Adendo 4 de JL.

69 Nova Iorque: Judaica Press, 1976.

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 acima, 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 basta 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, conforme narrado em 2 Samuel 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.

6. Argumento A Fortiori de Miriam

Extraído de. Uma Lógica Fortiori *(2013), capítulo 7:2,4 (partes).*

O argumento a fortiori apresentado por Miriam, irmã de Moisés, em Números 12:14-15, desempenha um papel importante nas discussões rabínicas relacionadas a tais argumentos, notadamente na Guemará (o comentário da Mishná). Por essa razão, precisei analisá-lo com considerável detalhe.

1. Validação formal de um argumento a fortiori

O paradigma de um argumento a fortiori, a forma mais simples e comumente usada, é o modo subjetivo positivo [70], no qual os termos maior e menor (aqui sempre denominados P e Q, respectivamente) são sujeitos e os termos médio e subsidiário (aqui sempre denominados R e S, respectivamente) são predicados. O argumento procede da seguinte forma [71]:

---

70 Nota de passagem: o nome hebraico de um argumento a fortiori, ou seja, *qal vachomer* (isto é, 'menor e maior', sugerindo de menor *para* maior, visto que a palavra 'menor' precede a palavra 'maior'), indica que os rabinos também consideravam esse modo como o principal e mais típico. Caso contrário, poderiam tê-lo chamado de *chomer veqal* !

71 Eu omito aqui *um argumento pari* ou igualitário a fortiori por uma questão de simplicidade. Isso foi mencionado e tratado em um capítulo anterior (1). Mas, resumidamente, trata-se de casos em que Rp = Rq.

P é R mais do que Q é R (premissa maior).

Q é R suficiente para ser S (premissa menor).

Portanto, P é R o suficiente para ser S (conclusão).

Um exemplo desse argumento seria: " *Se o pai dela lhe tivesse cuspido no rosto, não deveria ela se esconder envergonhada por sete dias? Que ela fique trancada fora do acampamento por sete dias, e depois disso ela poderá ser trazida de volta.* " (Números 12:14). Isso pode ser lido como: se ofender o pai (Q) é ruim (R) o suficiente para merecer sete dias de isolamento (S), então certamente ofender a Deus (P) é ruim (R) o suficiente para merecer sete dias de isolamento (S); a premissa maior tácita sendo: ofender a Deus (P) é pior (R) do que ofender o pai (Q).

Essa forma de argumento pode ser validada logicamente (resumidamente) da seguinte maneira. A premissa maior nos diz que P e Q são ambos R, embora em medidas ou graus diferentes. Suponhamos que a medida ou grau de R em P seja Rp e a de R em Q seja Rq – então a premissa maior nos diz que: se P, então Rp, e se Q, então Rp, e Rp é maior que Rq (o que, por sua vez, implica: se algo é Rp, então também é Rq, já que um número maior inclui todos os números abaixo dele [72]). De forma semelhante, a premissa menor nos diz que nada pode ser S a menos que tenha pelo menos uma certa medida ou grau de R, digamos Rs; isso pode ser declarado mais formalmente como: se Rs, então S e se não Rs, então não S. Obviamente, como Q é R, Q tem a quantidade Rq de R, ou seja, se Q, então Rq; mas aqui aprendemos adicionalmente (da cláusula "suficiente") que Rq é maior ou igual a Rs, de modo que se Rq, então Rs; Assim, a premissa menor nos diz que se Q então S. A suposta conclusão simplesmente reúne alguns dos elementos

---

72 Isso é conhecido como a regra talmúdica de *bichlal maasaim maneh* , embora eu não saiba quem a formulou pela primeira vez, nem quando e onde o fez.

precedentes em uma nova proposição composta, a saber: se P então Rp (da premissa maior) e se Rs então S e se não Rs então não S (da premissa menor), e Rp é maior que Rs (já que Rp > Rq na premissa maior e Rq ≥ Rs na premissa menor), de modo que se Rp então Rs; logo, se P então S. A conclusão é, portanto, provada pelas duas premissas (juntas, não separadamente, como você pode ver). Assim, o argumento como um todo é válido – ou seja, *não pode ser contestado logicamente* .

Tendo validado assim o modo subjetivo positivo de um argumento a fortiori, é fácil validar o modo subjetivo negativo por *redução ao absurdo* . Isto é, mantendo a premissa maior do primeiro: "P é R mais do que Q é R", e negando sua suposta conclusão, isto é, dizendo: "P *não é R* o suficiente para ser S", devemos agora concluir com a negação de sua premissa menor, isto é, com: "Q *não é R* o suficiente para ser S". Pois, se não concluíssemos assim o argumento negativo, estaríamos negando a validade do argumento positivo.

Podemos demonstrar de maneira semelhante a validade dos modos predicativos positivo e, em seguida, negativo de um argumento a fortiori. Nessa forma, os termos maior, menor e médio (P, Q e R) são predicados e o termo subsidiário (S) é um sujeito.

É necessário mais R para ser P do que para ser Q (premissa maior).

S é R suficiente para ser P (premissa menor).

Portanto, S é R o suficiente para ser Q (conclusão).

Um exemplo desse argumento seria: " *Eis que o dinheiro que achamos na boca dos nossos sacos, trouxemos de volta a ti da terra de Canaã; como, pois, furtaríamos da casa do teu senhor prata ou ouro?* " (Gênesis 44:8). Isso pode ser lido como: se nós (S) somos honestos (R) o suficiente para devolver os objetos de valor encontrados (P), então certamente nós (S) somos honestos (R) o

suficiente para não roubar (Q); a premissa maior tácita sendo: é necessária mais honestidade (R) para devolver os objetos de valor encontrados (P) do que para se abster de roubar (Q).

Aqui, a validação procede (novamente, resumidamente) da seguinte forma. A premissa maior nos diz que se e somente se Rp então P, e se e somente se Rq então Q, e Rp é maior que Rq (logo, se Rp então Rq). A premissa menor nos diz adicionalmente que se S então Rs, e (já que é "suficiente") Rs é maior ou igual a Rp (logo, se Rs então Rp), do que se segue que se S então Rp; e como se e somente se Rp então P, segue-se que se S então P. A partir das premissas anteriores, podemos construir a suposta conclusão, usando se S então Rs (da premissa menor), e Rs é maior que Rq (de ambas as premissas, logo, se Rs então Rq); estas juntas implicam se S então Rq, e isso, juntamente com se e somente se Rq então Q (da premissa maior), implica se S então Q. A conclusão é, portanto, mais uma vez, comprovada de forma incontestável pelas duas premissas em conjunto. O modo predicativo negativo pode, por sua vez, ser validado, usando, como antes, o método da *redução ao absurdo* . Ou seja, se a premissa maior permanecer inalterada e a suposta conclusão for negada, então a premissa menor será necessariamente negada; mas, como a premissa menor é dada e, portanto, não pode ser negada, segue-se que a conclusão não pode ser negada.

Observe que o raciocínio procede do menor para o maior (isto é, do termo menor (Q) na premissa menor para o termo maior (P) na conclusão) no modo subjetivo positivo; do maior para o menor no modo subjetivo negativo; do maior para o menor no modo predicativo positivo; e do menor para o maior no modo predicativo negativo. Essas são formas válidas de raciocínio. Se, por outro lado, procedêssemos do maior para o menor no modo subjetivo positivo, do menor para o maior no modo

subjetivo negativo, do menor para o maior no modo predicativo positivo ou do maior para o menor no modo predicativo negativo, estaríamos incorrendo em raciocínio falacioso. Ou seja, nos últimos quatro casos, os argumentos não podem ser validados e suas supostas conclusões não decorrem logicamente das premissas dadas. Raciocinar falaciosamente é convidar à contradição imediata ou eventual.

Observe atentamente que cada um dos quatro argumentos que acabamos de validar contém apenas quatro termos, aqui denominados P, Q, R e S. Cada um desses termos aparece duas ou mais vezes no argumento. P e Q aparecem na premissa maior e na premissa menor ou na conclusão. R aparece em ambas as premissas e na conclusão. E S aparece na premissa menor e na conclusão. O argumento como um todo pode ser considerado construído corretamente se apresentar uma dessas quatro formas validadas e contiver *apenas quatro termos* . Obviamente, se qualquer um (ou mais) dos termos tiver significados ligeiramente diferentes em suas várias aparições no argumento, não se pode dizer que o argumento esteja verdadeiramente construído corretamente. Ele pode dar a ilusão de ser um argumento válido a fortiori, mas na verdade não o é. Trata-se de um raciocínio falacioso.

Os argumentos descritos acima, denominados subjetivos ou predicativos, relacionam-se a termos e, portanto, podem ser chamados de "copulativos". Existem argumentos semelhantes, denominados "implicativos", que se relacionam a teses em vez de termos e, portanto, são denominados antecedentes ou consequenciais. Para dar um exemplo deste último, um argumento antecedente positivo poderia ser assim:

Ap (sendo A p) implica Cr (sendo r em C) mais do que Bq (sendo B q),

e Bq implica Cr suficiente para Ds (para que D seja s);

Portanto, Ap implica Cr suficiente para Ds.

Observe o uso de 'implica' em vez de 'é' para correlacionar os itens em questão. Apresentei aqui as teses como proposições explícitas 'A é p', 'B é q', 'C é r' e 'D é s', embora pudessem ser igualmente simbolizadas simplesmente como P, Q, R e S, respectivamente. As regras de inferência são essencialmente as mesmas no argumento implicacional e no argumento copulativo.

2. O princípio da dedução

Esta advertência sobre *a uniformidade dos termos utilizados ao longo de um argumento* pode ser expressa como uma lei da lógica. Ela é válida não apenas para o argumento a fortiori, mas para todo argumento dedutivo (por exemplo, silogismo ou apódose). Podemos chamar essa regra fundamental de "princípio da dedução" e enunciá-la da seguinte forma: *nenhuma informação pode ser reivindicada como conclusão dedutiva que não esteja já implícita ou implicitamente presente na(s) premissa(s)* . Este é um princípio muito importante, que nos ajuda a evitar raciocínios falaciosos. Pode ser visto como um aspecto da lei da identidade, uma vez que nos obriga a reconhecer a informação que possuímos, tal como ela é, sem acréscimos fantasiosos. Pode também ser considerado *a quinta lei do pensamento* , para enfatizar o

contraste entre ele e o princípio da indução [73], que é a quarta lei do pensamento.

A dedução nunca deve ser confundida com a indução. No raciocínio indutivo, a conclusão pode, de fato, conter mais informações do que as premissas permitem; por exemplo, quando generalizamos de alguns casos para todos os casos, a conclusão é indutivamente válida *desde que* não sejam encontrados casos que a contradigam. No raciocínio dedutivo, por outro lado, a conclusão deve ser formalmente implicada pelas premissas dadas, e nenhuma extrapolação a partir dos dados fornecidos é logicamente permitida. Na indução, a conclusão é provisória, sujeita a mudanças caso novas informações sejam encontradas, *mesmo que* tais novos dados não contradigam as premissas iniciais [74]. Na dedução, por outro lado, a conclusão é certa e imutável, desde que nenhum novo dado contradiga as premissas iniciais.

Quanto aos termos, se um termo usado na conclusão de um argumento dedutivo (como, por exemplo, "a fortiori") diferir, *ainda que ligeiramente,* em significado ou alcance do seu significado ou alcance numa premissa, a conclusão é inválida. Não são permitidas equívocos ou ambiguidades. Não são permitidas criatividade ou

---

[73] Em sua forma mais geral, esse princípio pode ser enunciado da seguinte maneira: o que, em um dado contexto de informação, parece ser verdade, pode ser considerado efetivamente verdadeiro, a menos que novas informações sejam encontradas e coloquem em dúvida a aparência inicial. Nesse último caso, o contexto de informação alterado pode gerar uma nova percepção sobre o que é verdade; ou pode resultar em alguma incerteza até que dados adicionais entrem em jogo.

[74] Por exemplo, tendo generalizado de “alguns X são Y” para “todos os X são Y” – se posteriormente for descoberto que “alguns X não são Y”, a premissa “alguns X são Y” não é contradita, mas a conclusão “todos os X são Y” é de fato contradita e deve ser abandonada.

extrapolações. Se os termos não forem exatamente idênticos ao longo do argumento, este poderá ainda ter algum valor indutivo, mas, quanto ao seu valor dedutivo, não terá nenhum. Esta regra da lógica, portanto, denominaremos aqui de "princípio da dedução".

O erro do argumento a fortiori 'proporcional'. Um erro que muitas pessoas cometem ao tentar raciocinar a fortiori é supor que o termo subsidiário (S) *geralmente* muda em magnitude em proporção (aproximadamente) à comparação entre os termos maior e menor (P e Q). O erro desse argumento a fortiori ' proporcional', como o chamaremos daqui em diante, pode ser formalmente demonstrado da seguinte maneira.

Considere o humor subjetivo positivo que descrevemos acima. Suponha que, em vez de argumentarmos como fizemos anteriormente, agora argumentemos como os proponentes desse raciocínio falacioso, que: *assim como 'P é mais R do que S' (premissa maior), então S na conclusão (que trata de P) deveria ser maior do que na premissa menor (que trata de Q)* . Se aderíssemos a esse 'raciocínio', teríamos *dois termos subsidiários diferentes* , digamos S1 para a premissa menor e S2 para a conclusão, com S2 > S1, talvez na mesma proporção que P está para Q, ou mais precisamente como o valor R para P (Rp) está para o valor R para Q (Rq), de modo que S1 e S2 poderiam ser referidos mais especificamente como Sq e Sp. Nesse caso, nosso argumento seria o seguinte:

P é R mais do que Q é R (premissa maior).

Q é R suficiente para ser S1 (premissa menor).

Portanto, P é R o suficiente para ser S2 (conclusão).

O problema agora é que esse argumento seria difícil de validar, já que contém *cinco termos* em vez de apenas quatro, como antes. Anteriormente, o valor de R suficiente para qualificar como S era *o mesmo* (ou seja, R

≥ Rs) na conclusão (para P) e na premissa menor (para Q). Agora, temos dois valores limite de R para S, digamos Rs1 (na premissa menor, para Q) e Rs2 (na conclusão, para P). Claramente, se assumirmos que Rs2 é maior que Rs1 (assim como Rp é maior que Rq), não podemos concluir que Rp > Rs2, pois, embora ainda saibamos que Rp > Rq e Rq ≥ Rs1, agora temos: Rp > Rs1 < Rs2, de modo que os tamanhos relativos de Rp e Rs2 permanecem indecidíveis. Além disso, embora anteriormente tenhamos inferido o componente "Se Rs então S" da conclusão a partir da premissa menor, agora não temos base para o componente "Se Rs2 então S2" da conclusão, uma vez que nossa premissa menor tem um componente diferente "Se Rs1 então S1" (e a última proposição certamente não implica formalmente a primeira).[75]

Conclui-se, portanto, que a conclusão desejada "P é R o suficiente para ser S2" da versão "proporcional" proposta de um argumento a fortiori é simplesmente inválida [76]. Ou seja, *sua suposta conclusão não decorre logicamente de suas premissas* . A razão, repetindo, é que temos efetivamente um *novo* termo (S2) na conclusão que não é dado explícita ou implicitamente nas premissas (onde apenas S1 aparece, na premissa menor). Contudo, a

---

[75] É claro que, se Rs1 fosse considerado maior que Rs2, poderíamos inferir que Rp > Rs2. Mas esse não é o objetivo daqueles que tentam "quantificar" um argumento a fortiori, já que a proporção entre P e Q seria inversa entre Rs1 e Rs2. Além disso, a próxima objeção, ou seja, que "Se Rs2 então S2" não pode ser deduzido de "Se Rs1 então S1", ainda seria pertinente.

[76] Coloquei o adjetivo "proporcional" entre aspas porque a proporção de S2 para S1 geralmente não é exatamente igual à de P para Q. Mas, observe bem, se essa expressão é usada literalmente ou aproximadamente, isso não altera a invalidade do argumento. Se ele é inválido quando exato, como demonstrado aqui, então o é ainda mais inválido quando aproximado!

dedução nunca pode produzir *novas* informações de qualquer tipo, como já enfatizamos. Muitas pessoas consideram esse resultado inaceitável. Recusam-se a aceitar que o termo subsidiário S deva permanecer inalterado na conclusão. Insistem em ver um argumento a fortiori como um argumento proveitoso, onde o valor de S (e os Rs subjacentes) é maior para P do que para Q. Querem "quantificar" o argumento de forma mais completa do que a versão padrão permite.

Podemos demonstrar, de forma semelhante, que a 'proporcionalidade' não pode ser inferida por um argumento predicativo positivo a fortiori. Nesse caso, o termo subsidiário (S) é o sujeito (em vez do predicado) da premissa menor e da conclusão. Se esse termo for diferente (como S1 e S2) nessas duas proposições, obviamente não temos um argumento a fortiori válido, uma vez que nosso argumento envolve efetivamente cinco termos em vez de quatro, como exigido. Podemos ter motivos para acreditar, ou simplesmente imaginar, que o sujeito (S) é diminuído de alguma forma em proporção aos seus predicados (maior com P, menor com Q), mas essa mudança, real ou imaginária, não tem relação com o argumento a fortiori em si. S pode variar em significado ou escopo, mas, se isso ocorrer, não se *deve a* um argumento a fortiori propriamente dito. A lógica formal ensina generalidades, mas isso não significa que ensine uniformidade; ela permite variações em casos particulares, mesmo identificando propriedades comuns a todos os casos.

As pessoas que acreditam no argumento a fortiori "proporcional" não compreendem a diferença entre conhecimento obtido por um meio dedutivo específico e conhecimento obtido por outros meios. *Por meio de uma dedução puramente a fortiori* , podemos apenas concluir que P se relaciona precisamente com S, assim como Q se relaciona com S na premissa menor. Mas isso não exclui a

possibilidade de que, *por outros meios* , como observação ou indução, ou mesmo um ato dedutivo subsequente, possamos descobrir e provar que o valor de S em relação a Q (S1) e o valor de S em relação a P (S2) são diferentes. Se por acaso soubermos, *com* certeza, que S varia proporcionalmente à comparação de P e Q por meio de R, podemos, *após* a dedução a fortiori, *processar ainda mais* sua conclusão de acordo com esse conhecimento adicional [77]. Mas não podemos afirmar que esse processamento adicional seja parte integrante do argumento a fortiori em si – simplesmente não é, como já demonstrado em termos bastante formais.

A lógica formal divide nossas longas cadeias de raciocínio em unidades distintas — chamadas argumentos — cada uma com uma lógica particular e regras específicas a serem seguidas. O silogismo tem certas regras, o argumento a fortiori tem certas regras, a generalização tem certas regras, a adução tem certas regras, e assim por diante. Quando tais argumentos, sejam dedutivos ou indutivos, e de quaisquer formas diversas, são unidos para constituir uma cadeia de raciocínio (cujo termo técnico é *entimema*), pode parecer que a conclusão final é o produto de todos os estágios precedentes, mas, na verdade, é o produto apenas do último estágio. Cada estágio tem sua própria conclusão, que então se torna uma

---

[77] Um exemplo neutro seria: suponha que sabemos que o produto A é mais caro que o produto B; sabendo que uma certa quantidade do produto B custa US$ 1000, só poderíamos prever, por meio de um argumento puramente a fortiori, que a mesma quantidade do produto A custaria "pelo menos US$ 1000". Mas isso não nos impediria de consultar uma lista de preços e constatar que o preço real dessa quantidade do produto A é de US$ 1250. Contudo, esse ajuste de preço seria um cálculo *posterior* baseado nos preços da lista, e não uma inferência baseada no argumento a fortiori. Aliás, uma vez obtida a lista de preços, não precisaríamos mais do argumento a fortiori.

premissa no estágio seguinte. Os estágios nunca se misturam, mas permanecem logicamente distintos. Dessa forma, podemos distinguir claramente a conclusão de um argumento puramente a fortiori da conclusão de qualquer outro argumento que possa ser construído posteriormente usando a conclusão a fortiori como premissa.

Algumas pessoas que acreditam que um argumento a fortiori leva a uma conclusão "proporcional" são induzidas ao erro pela formulação dessa conclusão. Dizemos: "já que isso e aquilo, portanto, *com muito mais razão* , isto e aquilo". A expressão "com muito mais razão" parece implicar que a conclusão (se se referir ao termo maior) é *quantitativamente maior* do que a premissa menor (referente ao termo menor). Caso contrário, o que há de "maior" nisso? Mas o fato é que usamos essa expressão tanto em casos de maior para menor quanto de menor para maior. Embora possamos dizer "quanto mais" e "quanto menos", raramente usamos a expressão "com muito menos razão" [78]para equilibrar "com muito mais razão" – esta última geralmente é usada em ambos os contextos. Assim, "com muito mais razão" talvez deva ser vista como uma afirmação de que a conclusão é *mais certa* do que a premissa menor [79]. Mas, embora essa seja frequentemente nossa intenção, não é logicamente correta. Na verdade, a conclusão é sempre (se válida) *tão* certa quanto a premissa menor, nem mais nem menos. Portanto, não devemos interpretar a expressão “ainda mais” de forma literal – na verdade, ela não acrescenta nada aos sinais usuais de conclusão, como “portanto” ou “assim”. Trata-se apenas de uma ênfase retórica, ou um sinal de que a forma de raciocínio é “a fortiori”.

---

78 Não confundir com "no entanto".

79 Isso fica evidente na expressão latina *a fortiori ratione* , que significa 'com uma razão mais forte'.

3. O argumento *em crescendo*

Embora um argumento a fortiori 'proporcional' não seja formalmente válido, ele o é, na verdade, *em algumas situações* . É válido sob certas condições, que especificaremos a seguir. Quando essas condições são de fato satisfeitas, devemos (sugiro) nomear o argumento de forma diferente, e falar em 'argumento crescendo' [80], para distingui-lo de um argumento a fortiori estrito. Poderíamos também dizer (com base na forma comum das conclusões de ambos os argumentos) que um argumento crescendo é um tipo particular de argumento a fortiori, em contraste com a espécie de argumento a fortiori 'puramente a fortiori'. Mais precisamente, um argumento crescendo é *uma combinação* de um argumento a fortiori estrito e um argumento 'pro rata'. Ele combina premissas de ambos os argumentos para produzir uma conclusão especial, 'proporcional'.

O tom **subjetivo positivo** de um argumento crescente possui três premissas e cinco termos:

P é mais R do que Q é R (premissa maior);

e Q é R suficiente para ser Sq (premissa menor);

e S varia proporcionalmente a R (premissa adicional).

Portanto, P é R o suficiente para ser Sp (uma conclusão crescente).

A 'premissa adicional' nos diz que existe proporcionalidade entre S e R. Observe que o termo subsidiário (Sp) na conclusão difere daquele (Sq) dado na premissa menor, embora sejam duas medidas ou graus de uma mesma coisa (S). Esse modo pode ser validado da seguinte forma:

---

80 O termo é de origem italiana e usado em musicologia para denotar um aumento gradual de volume.

O elemento puramente a fortiori é:

P é mais R do que Q é R.

e Q é R suficiente para ser quadrado.

(Portanto, P é suficientemente R para ser quadrado.)

A isso deve ser adicionado o elemento pro rata:

Além disso, se nos for dado que S varia em proporção direta a R, então:

visto que a premissa menor acima implica que: se R = Rq, então S = Sq,

Segue-se que: se R = mais do que Rq = Rp, então S = mais do que Sq = Sp.

Daí a conclusão em crescendo:

Portanto, P é R o suficiente para ser Sp.

Se a proporção de S para R for direta, então Sp > Sq; mas se S for inversamente proporcional a R, então Sp < Sq. O modo subjetivo **negativo** é semelhante, tendo a mesma premissa maior e adicional, exceto que tem como premissa menor "P é R não suficiente para ser Sp" e como conclusão crescente "Q é R não suficiente para ser Sq".

O modo **predicativo positivo** de um argumento crescente possui três premissas e cinco termos:

É necessário mais R para ser P do que para ser Q (premissa maior);

e Sp é R o suficiente para ser P (premissa menor);

e S varia proporcionalmente a R (premissa adicional).

Portanto, Sq é R o suficiente para ser Q (uma conclusão crescente).

Como antes, a 'premissa adicional' nos diz que há proporcionalidade entre S e R. Observe que o termo subsidiário (Sq) na conclusão difere daquele (Sp) dado na premissa menor, embora sejam duas medidas ou graus de uma mesma coisa (S). Esse modo pode ser validado da seguinte forma:

O elemento puramente a fortiori é:

É necessário mais R para ser P do que para ser Q.

e Sp é R o suficiente para ser P.

(Portanto, Sp é R o suficiente para ser Q.)

A isso deve ser adicionado o elemento pro rata:

Além disso, se nos for dado que R varia em proporção direta a S, então:

visto que a premissa menor acima implica que: se S = Sp, então R = Rp,

Conclui-se que: se S = menor que Sp = Sq, então R = menor que Rp = Rq.

Daí a conclusão em crescendo:

Portanto, Sq é R suficiente para ser Q.

Se a proporção de R para S for direta, então Rq < Rp; mas se R for inversamente proporcional a S, então Rq > Rp. O modo predicativo **negativo** é semelhante, tendo a mesma premissa maior e aditiva, exceto que tem como premissa menor "Sq é R insuficiente para ser Q" e como conclusão crescente "Sp é R insuficiente para ser P".

Na prática, é mais provável encontrarmos argumentos crescendo subjetivos do que predicativos, visto que os termos subsidiários nos primeiros são predicados, enquanto os dos últimos são sujeitos, e sujeitos são difíceis de quantificar. Podemos construir, de forma semelhante, quatro modos implicacionais de um argumento crescendo, embora as coisas se tornem mais complicadas nesses casos, porque não são realmente as teses intermediárias e subsidiárias que estão sendo comparadas, mas sim termos dentro delas. Essas questões são tratadas mais detalhadamente em capítulos anteriores [de AFL] e, portanto, não serão abordadas aqui.

A partir dessa apresentação formal, vemos que um argumento puramente a fortiori e um argumento

crescendo são formas de raciocínio bastante distintas. O último possui as mesmas premissas do primeiro, *acrescidas* de uma premissa adicional sobre proporção, que possibilita a conclusão "proporcional". Sem essa "premissa adicional", ou seja, apenas com as duas premissas (a maior e a menor) de um argumento a fortiori, não podemos legitimamente chegar à conclusão a crescendo.

Assim, aqueles que afirmam chegar a uma conclusão "proporcional" partindo meramente de premissas a fortiori estão cometendo uma falácia. É claro que estão justificados em fazê-lo, se reconhecerem explicitamente, ou ao menos tacitamente tiverem em mente, a premissa adicional necessária sobre a proporção. Mas se desconhecerem a necessidade dessa informação adicional, certamente estarão raciocinando incorretamente. A questão aqui não é de nomenclatura, ou seja, se um argumento é chamado de a fortiori, crescendo ou qualquer outro termo, mas sim da informação na qual a inferência se baseia.

Em resumo: a lógica formal pode, sem dúvida, validar um argumento a fortiori construído corretamente. A predicação conclusiva (mais precisamente, o item subsidiário, S) nesses casos é idêntica àquela dada na premissa menor. Não se trata de uma quantidade maior ou menor que reflita a proporção direta ou inversa entre os itens maior e menor. Tal conclusão "proporcional" é formalmente inválida se basear apenas nas *duas* premissas de um argumento a fortiori. Para chegar a uma conclusão crescente, é necessário ter *uma premissa adicional* referente à proporcionalidade entre os itens subsidiário e intermediário.

4. *dayo* (suficiência) dos rabinos

Pelo que acabamos de ver e dizer, fica evidente que não há necessidade formal de um " princípio *dayo* (suficiência)" para justificar um argumento a fortiori como distinto de um argumento crescendo. É incorreto conceber, como alguns comentadores fazem (notadamente o Talmud, como veremos [em AFL]), um argumento a fortiori como um argumento crescendo artificialmente contornado pelo princípio dayo *;* pois isso implicaria que a conclusão natural das duas premissas de um argumento a fortiori é um crescendo, quando a verdade é que as premissas de um argumento a fortiori só podem logicamente produzir uma conclusão a fortiori. A regra a ser adotada é que, para chegar a uma conclusão crescendo, é necessária uma premissa adicional (ou seja, uma terceira) sobre proporcionalidade – *não se* trata de assumir a proporcionalidade (a partir de duas premissas), a menos que ela seja especificamente negada por uma objeção *dayo* .

De fato, o princípio *dayo* pode, concebivelmente, restringir 'artificialmente' (isto é, por decreto divino ou convenção rabínica) apenas um argumento crescente. Nesse caso, a premissa adicional sobre a proporção é desconsiderada, e a conclusão é limitada à sua dimensão a fortiori (onde o termo subsidiário é idêntico na premissa menor e na conclusão) e privada de sua dimensão crescente (onde o termo subsidiário é maior ou menor na premissa menor do que na conclusão). Obviamente, se a premissa sobre a proporcionalidade for um fato natural, ela nunca poderá ser logicamente desconsiderada; mas se essa premissa já for 'artificial' (isto é, um decreto divino ou convenção rabínica), então ela pode, de fato, ser desconsiderada em casos específicos. Por exemplo, embora a recompensa e a punição estejam geralmente sujeitas ao princípio da 'medida por medida', a estrita

justiça dessa lei poderia, concebivelmente, ser descartada em circunstâncias excepcionais em prol da misericórdia, e a recompensa poderia ser maior do que o previsto ou a punição menor do que o previsto.

Alguns comentadores (por exemplo, Maccoby) equipararam o princípio *dayo* ao princípio da dedução. No entanto, isso é impreciso, por diversas razões. Para começar, segundo a lógica, como vimos, um argumento a fortiori cuja conclusão pode ser formalmente validada está necessariamente de acordo com o princípio da dedução. Na verdade, não há necessidade de recorrer ao princípio da dedução para validar a conclusão – a conclusão é validada por meios formais, e o princípio da dedução é apenas uma observação ex post facto, uma constatação de algo comum a todos os argumentos válidos. Embora útil como abstração filosófica e como ferramenta de ensino, não é necessário para fins de validação.

Contudo, se uma conclusão fosse considerada incompatível com o princípio da dedução, ela poderia, naturalmente, ser declarada inválida de imediato. Pois o princípio da dedução também é razoável por si só: obviamente, não podemos produzir novas informações por meios puramente racionais; precisamos obtê-las de alguma outra fonte, seja por dedução a partir de premissas já estabelecidas, seja por indução a partir de dados empíricos ou, talvez, por meios mais místicos, como revelação, profecia ou intuição meditativa. Essa ressalva é tão óbvia que não precisamos expressá-la como uma máxima, embora não haja mal nenhum em fazê-lo.

Para a ciência da lógica, e mais amplamente para a epistemologia e a ontologia, então, a fortiori, um argumento e a 'limitação' a ele imposta pelo princípio da dedução são fenômenos naturais (abstratos) . A ênfase aqui recai na palavra "naturais". Eles não são divinamente

ordenados (exceto na medida em que todos os fenômenos naturais podem ser considerados pelos crentes como criações divinas), nem impostos por autoridade individual ou coletiva, seja religiosa ou secular, rabínica ou acadêmica, nem construções artificiais comumente aceitas ou escolhas arbitrárias. São percepções racionais universais, ferramentas apodíticas da razão pura, em consonância com as 'leis do pensamento' que servem para otimizar nosso conhecimento.

As três primeiras dessas leis são que admitimos ***os fatos como são*** (a lei da identidade), ***de maneira consistente*** (a lei da não contradição) ***e sem omitir dados relevantes a favor ou contra.*** (a lei do terceiro excluído); o quarto é o princípio da indução e o quinto é o da dedução.

Para reiterar: para a lógica como empreendimento científico independente e imparcial, não há ambiguidade ou dúvida de que um argumento a fortiori, construído adequadamente e com uma conclusão que espelha exatamente a premissa menor, é um raciocínio válido. Dadas as suas duas premissas, a sua conclusão (não "proporcional") segue-se necessariamente; isto é, se as duas premissas forem admitidas como verdadeiras, a referida conclusão também deve ser admitida como verdadeira. Além disso, para se obter uma conclusão a crescendo, são necessárias informações adicionais; sem essas informações, uma conclusão "proporcional" seria falaciosa. Um princípio de dedução pode ser formulado para lembrar às pessoas que tais novas informações não são produzidas *ex nihilo* ; mas tal princípio não é realmente necessário para os especialistas.

Isso pode parecer óbvio para muitas pessoas, mas os talmudistas ou estudantes do Talmud treinados exclusivamente da maneira tradicional podem não estar cientes disso. É por isso que foi necessário esclarecermos primeiro as questões puramente lógicas, antes de

analisarmos o que o Talmud diz. Para compreender o significado completo do que ele afirma e ser capaz de avaliar suas alegações, o leitor precisa ter um certo conhecimento lógico prévio.

A compreensão de *qal vachomer* como um fenômeno natural da lógica parece ser aceita, explícita ou implicitamente, pela maioria dos comentaristas. O rabino Adin Steinsaltz, por exemplo, em seu léxico de princípios hermenêuticos talmúdicos, descreve *qal vachomer* como "raciocínio essencialmente lógico" [81]. O rabino J. Immanuel Schochet afirma isso com mais veemência: " *Qal vachomer* é um argumento lógico autoevidente" [82]. A equiparação do princípio *dayo* ao princípio da dedução também é adotada por muitos comentaristas, especialmente lógicos. Por exemplo, após citar a afirmação rabínica "é suficiente que a lei a respeito da coisa inferida seja equivalente àquela da qual ela é derivada", Ventura escreve de forma muito explícita: "Estamos aqui dentro dos limites da lógica formal,

---

81 Pág. 139. Minha tradução do francês (infelizmente, só tenho uma edição francesa disponível no momento em que escrevo).

82 Em uma videoaula online em: www.chabad.org/multimedia/media_cdo/aid/1158797/jewish/Rules-One-and-Two-of-Torah-Elucidation.htm , observe, no entanto, que ele aceita a ideia da Guemará de que o argumento em Números 12:14 levaria logicamente à conclusão de "quatorze dias" em vez de "sete dias", não fosse o princípio do *dayo* . Outro comentário online afirma: "Ao contrário de uma Gezirah Shavá, a inferência do Kal va'Chomer não precisa ser recebida como uma tradição do professor, visto que se baseia na lógica"; veja isto em: www.dafyomi.shemayisrael.co.il/bkama/backgrnd/bk-in-025.htm .

segundo a qual a conclusão de um silogismo não deve ser mais extensa do que suas premissas" [83].

Contudo, como descobriremos mais adiante [em AFL], a principal razão pela qual a equiparação proposta do princípio *dayo* ao princípio da dedução é inadequada reside no fato de estar incorreta. Existem, de fato, aplicações em que o imperativo *dayo* coincide com o princípio da dedução; mas também existem aplicações em que os dois divergem em significado. Os comentadores que os consideravam iguais tinham em mente apenas os primeiros casos; ao analisarmos os últimos casos, devemos admitir que os dois princípios são muito diferentes.

5. Análise de Números 12:14-15

[Números 12:14-15 é uma passagem da Torá que desempenha um papel importante no Talmud, em Baba Qama 25a, onde é usada como uma ilustração da regra hermenêutica rabínica de *qal vachomer* (um argumento a fortiori) e como uma justificativa para o princípio *dayo* (suficiência) que a acompanha, formulado na Mishná BQ 2:5.]

A razão pela qual esta passagem da Torá foi especificamente enfatizada pela Guemará deve ser óbvia. Este é *o único* argumento a fortiori em todo o Tanakh que é proferido por Deus e que se refere à inferência de uma penalidade para um crime específico. Nenhum dos outros quatro argumentos a fortiori na Torá é proferido por Deus

---

83 No Apêndice do capítulo 8 de *Terminologie Logique* (livro de lógica de Maimônides, p. 77). Ventura é o tradutor e comentador (em francês). A tradução para o inglês é minha. Ele está obviamente usando a palavra silogismo em um sentido geral (ou seja, como representativo de qualquer tipo de dedução, não apenas da forma silogística).

84. E dos outros nove argumentos a fortiori no Tanakh proferidos por Deus, dois dizem respeito à punição por pecados, mas não especificamente o suficiente para orientar o julgamento legal **85**. Claramente, a Mishná BQ O versículo 2:5 só poderia ser fundamentado na Torá através de Números 12:14-15. Esta passagem diz:

---

84 Uma é de Lemeque (Gênesis 4:24), uma é dos irmãos de José (Gênesis 44:8) e duas são de Moisés (Êxodo 6:12 e Deuteronômio 31:27). O argumento de Lemeque poderia ser interpretado como referente a uma penalidade, mas o orador é moralmente repreensível e sua declaração é mais uma demonstração de esperança do que um ditame legal confiável.

85 Os dois argumentos encontram-se em Jeremias 25:29 e 49:12. O teor de ambos é: se os relativamente inocentes são maus o suficiente para serem punidos, então os relativamente culpados também o são. Os outros sete argumentos a fortiori no Nakh, proferidos por Deus, são: Isaías 66:1, Jeremias 12:5 (2ª passagem) e 45:4-5, Ezequiel 14:13-21 e 15:5, Jonas 4:10-11. Observe que, embora Ezequiel 33:24 também seja proferido por Deus, o argumento (falacioso) que Ele descreve não é Seu – Ele está apenas citando certas pessoas.

> 14. Se o pai dela lhe tivesse cuspido no rosto, não deveria ela esconder-se envergonhada durante sete dias? Que ela fique recolhida fora do acampamento durante sete dias, e depois disso será trazida de volta. 15. E Miriã ficou recolhida fora do acampamento durante sete dias; e o povo não partiu até que ela fosse trazida de volta.

O versículo 14 pode ser interpretado como um *qal vachomer* da seguinte forma:

> Provocar a desaprovação divina (P) é uma ofensa maior (R) do que provocar a desaprovação paterna (Q). (Premissa maior.)
>
> Causar desaprovação paterna (Q) é ofensivo (R) o suficiente para merecer isolamento por sete dias (S). (Premissa menor.)
>
> Portanto, causar desaprovação divina (P) é ofensivo (R) o suficiente para merecer isolamento por sete dias (S). (Conclusão.)

Este argumento, como o reformulei um pouco aqui, é válido puramente a fortiori do tipo subjetivo positivo (do menor para o maior) [86]. Alguma interpretação da minha parte foi necessária para formulá-lo neste formato padrão [87]. Considerei a imagem de seu pai cuspindo em seu rosto (12:14) como indicativa de "desaprovação paterna",

---

86 Na verdade, seria mais preciso classificar esse argumento como antecedente positivo, visto que o predicado S (merecer isolamento por sete dias) não se aplica a Q ou P (causar desaprovação), mas ao sujeito deste último (ou seja, a pessoa que causou a desaprovação). Isto é, causar desaprovação *implica* merecer isolamento. Mas, por uma questão de simplicidade, deixarei as coisas como estão aqui.

87 Digo "da minha parte" para reconhecer a minha responsabilidade – mas, claro, grande parte da leitura atual não é muito original.

presumivelmente causada, por analogia ao contexto, por algum hipotético mau comportamento da parte dela [88]. Nada é dito aqui sobre "desaprovação divina"; isso também é inferido por mim do contexto, ou seja, Miriam sendo repentinamente afligida com "lepra" (12:10) por Deus, visivelmente enfurecida (12:9) por ela ter falado mal de Moisés (12:1). Esta última é a sua "ofensa" na presente situação, sendo este termo (ou outro semelhante) necessário como termo médio do argumento.

A premissa maior, de que causar desaprovação divina é uma ofensa "mais grave" do que causar desaprovação paterna, é uma interpolação – obviamente não consta do texto. Ela é construída de acordo com o material disponível com o propósito expresso de possibilitar a inferência da conclusão a partir da premissa menor. A frase na premissa menor de "isolamento" por sete dias devido a causar desaprovação paterna pode ser inferida da expressão " não deveria ela se esconder envergonhada por sete dias? ". A frase correspondente na suposta conclusão de "isolamento" por sete dias devido a causar desaprovação divina pode ser vista como uma inferência possibilitada por um raciocínio a fortiori.

Com relação ao termo "isolamento", a razão pela qual o escolhi é porque ele representa *o ponto em comum conceitual* entre "esconder-se envergonhado" e "estar confinado fora do campo". Contudo, uma abordagem mais crítica questionaria esse termo, pois "esconder-se envergonhado" é um ato voluntário que pode ser praticado dentro do campo, enquanto "estar confinado fora do campo" parece se referir à prisão involuntária

---

88 O texto hebraico diz 'e seu pai, etc.'; a tradução para 'se seu pai, etc.' deve-se, aparentemente, à interpretação de Rashi "para indicar que o cuspe nunca ocorreu de fato, mas é puramente hipotético" (*Metsudah Chumash* com Rashi em: www.tachash.org/metsudah/m03n.html#fn342).

imposta pelas autoridades externas. Se, porém, nos ativermos às distinções significativas entre essas duas consequências, não podemos afirmar que o alegado argumento puramente a fortiori seja válido. Pois, segundo a lógica estrita, não podemos ter mais informações na conclusão de um argumento dedutivo (seja ele a fortiori, silogístico ou qualquer outro) do que as já fornecidas em suas premissas.

Ou seja, embora possamos, logicamente, inferir de "esconder-se envergonhada" "isolamento" (já que a primeira é uma espécie da segunda), não podemos, a partir de "isolamento", inferir de "ser trancada fora do acampamento" (já que a primeira é um gênero da segunda). Fazer isso seria um processo ilícito segundo as regras do raciocínio silogístico, ou seja, seria falacioso. Segue-se que a conclusão estritamente *correta* , puramente a fortiori, é especificamente "ela se esconderá envergonhada por sete dias" ou, de forma mais genérica, "ela sofrerá isolamento por sete dias". Em qualquer caso, portanto, a frase "ela será trancada fora do acampamento por sete dias" não pode logicamente ser considerada uma conclusão a fortiori, mas deve ser tratada como uma conclusão *separada. e* um decreto divino adicional que determina que, mesmo que ela não se esconda voluntariamente, deve ser obrigada a fazê-lo contra a sua vontade (ou seja, aprisionada).

Alternativamente, poderíamos afirmar que o argumento visa um crescendo, e não apenas um argumento a fortiori. Ou seja, a conclusão de que "ela deveria ser trancada fora do acampamento por sete dias" pode ser *inferida* da premissa menor "ela se esconderia envergonhada por sete dias" – em 'proporção' à gravidade da transgressão, comparando-a com a de um pai e com a de Deus. Para que isso seja admitido, devemos assumir uma *premissa adicional tácita* que impõe uma relação proporcional entre a importância da vítima da transgressão (um pai,

Deus) e a punição subsequente ao culpado (isolamento voluntário, exílio forçado e encarceramento).

Outro ponto que merece destaque é a punição da lepra. Todos se concentram na punição de Miriam, a expulsão da comunidade por uma semana, mas certamente essa não é sua única punição. Ela é, nesse ínterim, afligida por Deus com uma doença terrível, enquanto a hipotética filha que irritou o pai não sofre uma aflição análoga. Portanto, as duas punições não são tão semelhantes quanto podem parecer, considerando apenas os sete dias de isolamento. Aqui, novamente, podemos questionar a validade do argumento estritamente a fortiori. Essa objeção poderia ser refutada apontando que a saliva do pai é o análogo necessário da lepra. Mas, é claro, as duas aflições são de magnitudes diferentes; portanto, a dúvida permanece.

Devemos, portanto, admitir novamente que essa diferença de punição entre os dois casos não se estabelece pelo argumento puramente a fortiori, mas por um decreto divino separado e adicional. Ou, alternativamente, por um argumento a crescendo apropriado, ao qual nenhum *dayo* é aplicado posteriormente. Podemos também lidar com essa dificuldade dizendo que a punição da lepra *já era* um fato, produzida pela mão de Deus, antes da formulação do argumento a fortiori; enquanto este último diz respeito apenas à punição que *ainda seria* aplicada, por intervenção humana – ou seja, os sete dias de isolamento. Assim, o argumento se refere *intencionalmente* apenas à parte posterior da punição de Miriam e não pode ser criticado por ignorar a parte anterior.

Talvez seja possível negar que se pretenda aqui um argumento a fortiori de qualquer tipo. Poderíamos igualmente considerar a frase “ Que ela seja trancada fora do acampamento por sete dias ” como um decreto independente. Mas, se assim fosse, de que adiantaria a exclamação retórica “ Se o pai dela tivesse cuspido em

seu rosto, não deveria ela se esconder envergonhada por sete dias? ” e, além disso, como explicar a coincidência do isolamento de “sete dias” em ambos os casos? Algum tipo de analogia entre essas duas cláusulas é claramente pretendida, e o argumento a fortiori ou crescendo serve para uni-las de forma convincente. Assim, embora várias objeções possam ser levantadas quanto ao formato a fortiori ou à validade do argumento da Torá, podemos dizer que, considerando tudo, a leitura tradicional do texto como um *qal vachomer* é razoável. Essa leitura pode ser ainda mais justificada se for considerada, em alguns aspectos, como um crescendo, e não puramente a fortiori.

Qual é, então, a utilidade da cláusula: “E depois disso ela será trazida de volta”? Observe que ela não é mencionada na minha construção a fortiori acima. Deveríamos simplesmente interpretá-la como explicitando algo implícito nas palavras “ Que ela seja trancada fora do acampamento por sete dias ”? Bem, essas palavras não implicam estritamente que, após sete dias, ela deva ser trazida de volta ao acampamento; pode ser que, após sete dias, ela deva ser libertada da prisão (onde esteve “trancada”), mas não necessariamente trazida de volta de “fora do acampamento”. Portanto, a cláusula em questão adiciona informações. Ao final de sete dias, Miriam deve ser libertada tanto da prisão *quanto* do exílio do acampamento tribal.

Outra possível interpretação dessas cláusulas é ler “ Que ela fique trancada fora do acampamento por sete dias ” como significando uma sentença de *pelo menos* sete dias, enquanto “E depois disso ela será trazida de volta” significa que a sentença *não deve exceder* sete dias (ou seja, “depois disso” é entendido como “imediatamente depois disso”). Elas estabelecem, respectivamente, um mínimo e um máximo, de modo que *exatamente* sete dias são impostos. O que fica claro em qualquer caso é que “sete dias de isolamento” são declarados e implícitos

tanto na premissa menor proposta quanto na conclusão; ***nenhuma outra quantidade, como quatorze dias, é mencionada*** , observe bem. Isso é um indício positivo de que estamos lidando essencialmente com um argumento puramente a fortiori, já que a regra lógica da continuidade entre a informação dada e a inferida é (nesse sentido) obedecida.

Como veremos ao analisarmos o tratamento dado pela Guemará [em AFL], embora não haja menção explícita de quatorze dias na conclusão da Torá, não é impensável que quatorze dias estivessem implicitamente intencionados (implicando um argumento crescente de sete para quatorze dias), mas que essa sentença mais severa tenha sido posteriormente atenuada (reduzida para sete dias) por meio de um decreto divino adicional (o princípio *dayo* , para ser exato), que também permanece tácito na Torá. Em outras palavras, embora a Torá aparentemente conclua com uma sentença de sete dias, esta poderia muito bem ser uma conclusão final (com eventos não relatados ocorrendo entre esses dois pontos), e não uma conclusão imediata. Nada declarado na Torá implica uma leitura crescente, mas nada a nega também. Isso conclui nossa análise do versículo 14.

Vejamos agora brevemente o versículo 15: “ E Miriã ficou retida fora do acampamento por sete dias; e o povo não partiu até que ela fosse trazida de volta. ” A leitura óbvia deste versículo é que ele nos diz que a sentença do versículo 14 foi devidamente executada – Miriã foi de fato retida fora do acampamento por exatamente sete dias, após os quais foi libertada e retornou ao acampamento, conforme prescrito. Podemos também interpretá-lo como uma confirmação do raciocínio do versículo anterior – ou seja, como uma forma de nos dizer que a conclusão aparente foi a conclusão adotada e executada pela corte de Moisés. Em breve, prosseguiremos [em AFL] e veremos

como o Talmud interpretou ou utilizou todo este material de diversas maneiras.

Mas primeiro, vamos resumir nossas descobertas. Números 12:14-15 pode, com alguma interpolação e manipulação, ser interpretado como um argumento a fortiori de algum tipo. Se esta passagem da Torá é de fato um *qal vachomer* , não é um argumento totalmente explícito (*meforash*). mas parcialmente implícito (*satum*). Em alguns aspectos, seria mais apropriado considerá-lo como um crescendo, em vez de puramente um fortiori. Poderia até ser lido como não sendo um *qal vachomer* ; mas alguns elementos do texto seriam então difíceis de explicar.

Portanto, é razoável interpretar o texto como um argumento a fortiori, como fizemos acima e como é tradicionalmente feito no judaísmo. Deve-se, contudo, ressaltar que essa interpretação é um tanto forçada se tomada de forma muito estrita, pois existem elementos assimétricos na premissa menor e na conclusão. Não podemos produzir uma inferência puramente a fortiori válida sem ignorar essas dificuldades técnicas. Não obstante, existe simetria subjacente suficiente entre esses elementos para sugerir um argumento a fortiori significativo e abrangente que esteja de acordo com a exigência lógica de continuidade (ou seja, com o princípio da dedução). Os elementos não explicados por um argumento a fortiori podem e devem ser considerados como decretos separados e adicionais. Alternativamente, podem ser explicados por meio de argumentos de crescendo.

Nesta seção, realizamos uma análise textual franca e livre de Números 12:14-15. Isso foi feito intencionalmente a partir da perspectiva de um lógico secular. Buscamos determinar objetivamente (independentemente de sua

carga religiosa) o que o texto em análise está dizendo, quais são suas partes e como elas se relacionam entre si, qual o papel que desempenham na declaração como um todo. Além disso, e mais importante, o propósito desta análise foi descobrir qual a relação que esta passagem da Torá pode ter com um argumento a fortiori e o princípio de *dayo* : o texto contém clara e indubitavelmente essa forma de argumento e seu princípio correspondente, ou estamos os interpretando de forma forçada? O raciocínio proposto é válido ou é, de certa forma, forçado?

Respondemos às perguntas com a maior sinceridade possível, sem preconceitos a favor ou contra, concluindo que, apesar das várias dificuldades, era razoável argumentar a favor de uma interpretação válida do texto, a fortiori. Todas essas perguntas precisavam ser feitas e respondidas antes de considerarmos e discutirmos a exegese da Guemará sobre Números 12:14-15, pois esta difere, em alguns aspectos, de forma surpreendente da leitura simples. Não podemos apreciar todas as implicações do texto sem uma perspectiva científica mais imparcial para compará-lo. Portanto, o que temos feito até agora é apenas preparar o terreno para facilitar e aprofundar nossa compreensão da abordagem da Guemará ao argumento *qal vachomer* e ao princípio *dayo* , quando chegarmos a eles.

Mais um ponto precisa ser esclarecido aqui. Como dito anteriormente, a razão pela qual a Guemará chamou a atenção particularmente para Números 12:14-15 é simplesmente porque esta passagem é a única que poderia ser usada para fundamentar a Mishná BQ 2:5 na Torá. Contudo, embora, como temos demonstrado, Números 12:14-15 possa de fato ser usado para esse propósito, a analogia não é perfeita. Pois, enquanto o princípio mishnáico *dayo* diz respeito à inferência feita por um tribunal rabínico de uma lei (uma penalidade por um crime, para ser preciso) explícita na Torá para uma lei *não*

explícita na Torá (mantendo a mesma penalidade, em vez de decidir uma penalidade proporcional), o princípio *dayo* implícito (de acordo com a maioria das leituras) em Números 12:14-15 não se aplica a uma lei não explícita na Torá. 12:14-15 relaciona-se a um argumento cujas premissas e conclusão estão todas na Torá, e além disso, infere a pena (pela *lesa-majestade de Miriam*) que o tribunal deve executar por derivação de uma pena (para uma filha que ofende seu pai) que pode ser caracterizada como moralidade intuitivamente óbvia ou, mais sociologicamente, como uma tradição cultural pré-Torá.

Pois, se considerarmos (como poderíamos) ambas as penalidades (para uma filha e para Miriam) mencionadas em Números 12:14-15 como divinamente decretadas, não poderíamos afirmar, com credibilidade, que a última (para Miriam) se *infere* a fortiori da primeira (para uma filha). Portanto, a premissa no caso de Miriam não é tão inerentemente autoritativa quanto precisaria ser para servir como uma analogia perfeita para a premissa da Torá no caso da Mishná. Pois a essência do princípio da suficiência da Mishná é que o tribunal deve se contentar em condenar um culpado maior com a mesma penalidade que a Torá condena um culpado menor, em vez de uma penalidade proporcionalmente maior, sob o argumento de que a única penalidade explicitamente justificada na Torá e, portanto, inferível *com* certeza, é a mesma penalidade. Ou seja, o ponto do *dayo da Mishná* é que a premissa é mais autoritativa do que a conclusão, enquanto em Números 12:14-15 a premissa é *mais autoritativa do que a conclusão.* No exemplo de Números 12:14-15, isso não é exatamente o caso. O que isso significa é que, embora o *dayo da Mishná* possa ser de certa forma fundamentado em Números 12:14-15, tal fundamentação depende da nossa leitura de certos aspectos da Mishná *no* exemplo da Torá. Ou seja, a dependência conceitual entre os dois é mútua, e não unidirecional.

7. Contribuição de Louis Jacobs

Extraído de. Uma Lógica Fortiori *(2013), capítulo 16:4.*

*O livro *Rabbinic Thought in the Talmud** (2005), de Louis Jacobs, contém um ensaio dedicado ao "Argumento Qal Va-Homero no Antigo Testamento" [89]. Analisaremos aqui as contribuições feitas neste ensaio tardio de seu autor (Jacobs, *de abençoada memória,* faleceu em 2006). Tendo lido muitas de suas obras [antes de me deparar com este ensaio em 2013] e desenvolvido uma verdadeira admiração por este estudioso, fiquei muito satisfeito em ver mais contribuições suas. No entanto, algo que me entristeceu foi que Jacobs não menciona em seu ensaio minhas contribuições sobre o mesmo assunto em meu **Judaic Language** (1995), embora este tenha sido publicado cerca de dez anos antes de seu ensaio. Tenho certeza de que ele teria se sentido estimulado por elas, caso tivesse lido essa obra.

1. Comparando enumerações

Começaremos por comparar a lista de *qal vachomer bíblicos* elaborada por Jacobs em seu ensaio mais recente com a lista em minha *obra "Lógica Judaica* e descobertas posteriores" [90]. Sinto-me na obrigação de fazer essa

---

89 Ver capítulo 12, páginas 109-116.

90 Ou seja, 1 Samuel 17:37, o caso apresentado no Adendo 4 de JL, que me foi apontado oralmente por Mark Leroux (da África do Sul, um colega de trabalho) em 2001. Antes disso (em 1998), encontrei outro caso, Jonas 4:10-11, por acaso . Mais recentemente (em agosto de 2012), encontrei mais um caso, Ezequiel 14:13-21, por meio de uma busca por

comparação, para que todos recebam o devido reconhecimento. Se combinarmos as duas listas, obteremos um total de pelo menos 46 ocorrências [todas listadas e analisadas no capítulo 7 deste volume]. A lista de Jacobs aparentemente se baseia, em grande parte, senão totalmente, em uma obra do início do século XIX de Wolf **Einhorn** de Grodno [91], que eu não vi, mas que, segundo consta, contém 40 ocorrências [92]. Presume-se que Jacobs rejeitou algumas destas últimas, já que lista apenas 35 ocorrências no total; porém, ele não diz quais ocorrências rejeitou, nem mesmo por que o fez [93]. Jacobs também não nos informa se alguma das ocorrências que lista são de sua própria autoria, ou se todas estão incluídas na lista de Einhorn.[94]

---

palavras-chave em www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm . Aliás, essa última busca resultou em apenas 19 casos: 13 casos com 'quanto mais' e 6 casos com 'quanto menos'; não havia casos com as palavras-chave 'ainda mais/menos' e '(quanto/tanto) mais/menos'.

91 Zeev Wolf Einhorn (Maharzav), Grodno, Lituânia, 1813-1862. *Sefer Midrash Tannaim* , 1838.

92 Jacobs acrescenta que “outros comentadores chegaram a resultados semelhantes” – mas não diz quais comentadores, nem quais foram esses resultados, nem os compara.

93 Ele nos diz que alguns dos exemplos propostos por vários pesquisadores "devem ser rejeitados por serem rebuscados e duvidosos", mas infelizmente não realiza essa triagem publicamente e declara com muita confiança que sua lista "contém todas as referências definitivas".

94 Goltzberg, em seu ensaio de 2010 “O Argumento A Fortiori no Talmud” [que analisei na AFL], menciona “os argumentos a fortiori esquecidos”, sem, contudo, dizer quantos ele acredita que existam ou listá-los. Aparentemente, ele extrai essa informação de *Meta-Halakha: Lógica, Intuição e o Desdobramento da Lei Judaica, de Moshe Koppel* (Northvale, NJ, Jason Aronson, 1987). Como não li esta última obra, não posso afirmar se ela é mais informativa do que a minha.

Observe que Jacobs também não menciona o livro de Koppel, que é anterior ao meu.

Nós dois temos	24
Eu tenho, ele não.	14
Ele tem, eu não tenho.	8

Jacobs e eu temos 24 casos em comum. Estes incluem, naturalmente, os famosos dez casos apresentados em *Gênesis Rabbah* 92:7; a saber, Gênesis 44:8, Êxodo 6:12, Números 12:14-15, Deuteronômio 31:27, 1 Samuel 23:3, Jeremias 12:5 (2 casos), Ezequiel 15:5, Provérbios 11:31 e Ester 9:12. Curiosamente, provavelmente porque o caso de Gênesis 44:8 é mencionado primeiro e, em seguida, Rabi Ishmael diz: "Este é um dos dez casos de *qal va-homer* na Torá", Jacobs sugere que apenas o primeiro desses dez casos estava originalmente no Midrash, dizendo: "No que é, com toda a probabilidade, um editorial, ou mesmo uma glosa posterior, o Midrash apresenta os outros nove" após a observação de Rabi Ishmael [95].

Jacobs descobre mais dois exemplos mencionados no mesmo Midrash, mas não listados entre os dez, a saber: Gênesis 4:24 ("Se Caim for vingado sete vezes, Lameque o será setenta e sete vezes."), que eu já conhecia graças a Rashi; e Gênesis 17:20-21, que eu desconhecia e, portanto, incluí na categoria "Ele tem, eu não tenho" mais adiante [96]. É interessante notar que o Midrash lista apenas dez exemplos de um argumento a fortiori em uma página posterior, embora o mesmo volume mencione outros dois

---

95 É interessante notar que R. Ishmael não menciona aqui Números 12:14-15, que desempenha um papel tão importante na explicação da Guemará sobre Mishná Baba Qama 2:5.

96 Mas, como se verifica, apenas num caso implícito; não num caso explícito.

anteriormente! Tal inconsistência certamente sugere que houve edições sucessivas da obra.[97]

A omissão do Midrash em listar seus próprios 12 exemplos de uma só vez é inexplicável, a menos que seu autor tenha usado algum critério de seleção não especificado. Provavelmente, o caso de Gênesis 4:24 foi omitido por ser um caso "maligno" e Gênesis 17:20-21 por ser um caso "implícito" [98]; outra explicação possível é que esses dois casos tenham sido adicionados posteriormente. A questão aqui levantada faz parte de uma questão maior, que já abordei em meu artigo *sobre Lógica Judaica* : como é possível que o autor do Midrash, que presumivelmente conhecia o Tanakh de cor e não estava dormindo, tenha deixado de considerar os inúmeros outros argumentos a fortiori que encontramos recentemente ali? Este é um mistério. Jacobs reconhece esse mistério, dizendo: "os comentaristas do Midrash e outros estudiosos estão intrigados com a referência de Rabi Ismael a apenas dez casos bíblicos."[99]

Note-se também, neste contexto, que não considero Ester 9:12, incluído na lista do Midrash, como um exemplo credível e suficientemente explícito de um argumento a

---

97 O comentário de Jacob baseia-se numa nota de Theodor-Albeck, editor da edição Genesis Rabbah à qual ele se refere. Nessa edição, 92:7 encontra-se nas páginas 1145-6, e 4:24 e 17:20-21 na página 225. Jacobs também nos informa (em notas de rodapé, página 116) que Yalkut, 1 Sam. 132 “refere-se a dez, mas lista apenas nove” (ele não diz qual foi omitido); e que Gen 4:24 também é mencionado como um qal vachomer em Avot de-Rabbi Nathan (versão B) 44 e em JT Sanh. 10:1 (27d).

98 Wiseman afirma que o “mal” qal vachomer é uma categoria rabínica, pp. 174-6. Quanto ao caso “implícito”, veja mais adiante.

99 Neste contexto, Jacobs menciona (em uma nota de rodapé) A. Schwarz, Ch. Hirschensohn, Jofe Ashkenazi (em Yephe toar) e H. Strack.

fortiori. Este exemplo, que diz: "Os judeus mataram e destruíram quinhentos homens em Susã, a cidadela, e os dez filhos de Hamã; o que (*meh*) fizeram então no resto das províncias do rei!", [100]utiliza uma linguagem que, a meu ver, não está associada a nenhum outro argumento a fortiori. A interpretação da palavra *meh* como significando "quanto mais" parece-me, portanto, um tanto forçada. Eu, na melhor das hipóteses, consideraria este um argumento a fortiori "implícito", no sentido de ser lido no texto (falarei mais sobre tais argumentos adiante), visto que nenhum número superior a 500 é especificado na conclusão (que tem a forma de uma pergunta). Contudo, como este argumento é tão universalmente aceito como um a fortiori, simplesmente por ser um dos dez principais listados no Midrash, considero-o, excepcionalmente, como um a fortiori explícito.

Os 13 exemplos restantes *que temos em comum* são: 1 Samuel 14:29-30, 2 Samuel 12:18, 2 Samuel 16:11, 1 Reis 8:27, 2 Reis 10:4, Jonas 4:10-11, Provérbios 15:11, Provérbios 19:7, Provérbios 19:10, Provérbios 21:27, Jó 4:18-19, Jó 15:15-16, Jó 25:5-6. O fato de esses exemplos terem sido encontrados independentemente por duas ou mais pessoas não é nenhuma surpresa. Qualquer pessoa atenta a argumentos de certo tipo, que tenha alguma noção de como eles se desenvolvem, os notará ao ler a Bíblia. No meu caso, a pesquisa foi mais sistemática.

---

100 Esta citação, assim como todas as outras da Bíblia nesta seção, foi retirada do site Mechon Mamre em www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm , que se baseia na edição de 1917 da Sociedade de Publicações Judaicas. Observe que a palavra "então" é uma interpolação do tradutor; ela não se encontra no hebraico original. Da mesma forma, o ponto de exclamação é um acréscimo; um ponto de interrogação talvez fosse mais apropriado. Obviamente, o tradutor foi influenciado pela tradição de que esta afirmação é a fortiori.

Analisei a redação de exemplos conhecidos de discurso a fortiori e, em seguida, busquei outras passagens bíblicas com a mesma redação usando uma concordância.

Quanto a Jonas 4:10-11, onde Deus diz: "Tu tiveste compaixão da cabaça, pela qual não trabalhaste, nem a fizeste crescer, a qual nasceu numa noite e pereceu numa noite; e não deveria eu (*vaani lo)* ter compaixão de Nínive, a grande cidade, em que há mais de oitenta mil pessoas que não sabem discernir entre a sua mão direita e a sua mão esquerda, e também muitos animais?" Embora este caso não apresente uma linguagem distintiva de a fortiori, ele claramente possui uma intenção fortiori. Eu não tinha este caso nas primeiras edições da minha *Lógica Judaica* , mas depois de encontrá-lo por acaso, adicionei-o (como uma nota de rodapé final ao capítulo 6) em junho de 1998.

Sem dúvida, devido ao uso de uma concordância, encontrei inúmeros casos aparentemente desconhecidos. Os 14 casos *que tenho, mas que Jacobs não menciona,* são: 1 Samuel 17:37 , 1 Samuel 21:6 , 2 Samuel 4:10-11, 2 Reis 5:13, 2 Reis 18:23-24 e sua repetição em Isaías 36:8-9 , Ezequiel 14:13-21, Salmos 78:20, Salmos 94:9-10 (3 ocorrências), Daniel 2:9 [101], 2 Crônicas 6:18 [102]e 2 Crônicas 32:15. Observe que, como Jacobs menciona apenas 35 casos e Einhorn enumera 40, é bem possível, pelo que sei, que alguns desses 14 casos fossem conhecidos por este último e rejeitados pelo primeiro.

---

101 Como explico em minha *Lógica Judaica* (6:3), embora o texto dado de Daniel 2:9 não seja diretamente um argumento fortiori, já que consiste em uma ordem do rei combinada com uma reflexão sobre sua utilidade, o raciocínio usado pelo rei é indubitavelmente um argumento fortiori, tanto que pode ser considerado como tal de forma efetivamente explícita.

102 Isto é uma repetição de 1 Reis 8:27, que Jacobs de fato possui.

Mas parece improvável – por que Jacobs rejeitaria algum desses casos, que são todos bastante claros e explícitos?

Note que 1 Samuel 17:37 foi divulgado e analisado no Adendo 4 da minha *obra Lógica Judaica* (de 2001); eu mesmo não o descobri, mas minha atenção foi chamada para ele por um leitor chamado Mark Leroux (da África do Sul). Ezequiel 14:13-21 não foi mencionado na minha *obra Lógica Judaica* : eu o descobri recentemente (em 2012). Pode ser parafraseado como: "É necessário mais crédito espiritual para impedir um número maior de decretos divinos negativos do que um número menor; portanto, se homens santos, como Noé, Daniel ou Jó, não possuem crédito espiritual suficiente para impedir a execução dos quatro decretos separados da espada, da fome, das feras malignas e da peste, então eles não possuem crédito suficiente para impedir todos os quatro decretos juntos" [103]. Este último caso não foi fácil de identificar, pois está distribuído por vários versículos; o que me ajudou a encontrá-lo foi a frase-chave "Quanto mais" (*af ki* , em hebraico) usada nele.

Quanto a 2 Reis 18:23-24 e sua repetição palavra por palavra em Isaías 36:8-9 [104], eles são mencionados em minha obra *"Lógica Judaica"* , mas eu tinha considerável ceticismo a respeito deles e, portanto, não os considerei, na época, como casos certos [105]. No entanto, revisando o argumento envolvido posteriormente, sua intenção a

---

103 A formulação original deste argumento encontra-se no capítulo 8.2 do presente volume.

104 Essa repetição por meio de copiar e colar certamente é útil para fins de "alta crítica".

105 No capítulo 6 [de JL], onde escrevo: "Observe também: 2 Reis 18:23-24, e sua repetição em Isaías 36:8-9, podem à primeira vista ser interpretados como um argumento a fortiori em estilo. Mas, por mais que eu tente, não consegui construir um argumento a fortiori claro a partir disso, por mais artificial e logicamente improvável que seja."

fortiori tornou-se mais clara para mim. Rabsaqué (emissário do rei da Assíria) diz: "Agora, portanto, peço-te que faças uma aposta com meu senhor, o rei da Assíria, e eu te darei dois mil cavalos, se fores capaz de colocar cavaleiros neles. Como então (*ve-ekh*) podes rejeitar um único capitão, mesmo que seja o menor dos servos do meu senhor? E ainda assim, confias no Egito para carros e cavaleiros!" O porta-voz assírio pensa que o rei Ezequias está esperando por carros e cavaleiros egípcios; Então ele lhe disse: 'mesmo que sua força fosse aumentada em 2000 cavalos (que estou disposto a lhe dar), você não encontraria guerreiros para montá-los e, portanto, não teria esperança de derrotar os invasores; muito menos, sem essa força adicional, você não pode esperar derrotar a força invasora, nem mesmo a menor fração dela'. Portanto, doravante, classifico esses dois casos idênticos como certamente a fortiori.

2. Casos novos para mim

Vejamos agora os casos *que Jacobs apresenta, mas que eu não abordei* . Como nunca os analisei antes, farei isso agora. Primeiro, listarei os 8 casos que aceito como argumentos explícitos a fortiori e, em seguida, tratarei dos casos que ele menciona e que considero, na melhor das hipóteses, apenas implícitos.

Juízes 14:16 . “E ele (Sansão) disse a ela (sua esposa): Eis que (*hine*), eu não o contei a meu pai nem a minha mãe, e (*ve*) por que o contaria a ti?” Este é um caso claro de *qal vachomer* , usando palavras-chave (*hine/ve*) encontradas em outros lugares. Tanto que me surpreende ter deixado passar! A razão pela qual isso aconteceu provavelmente foi porque a palavra *hine* é muito frequentemente usada em contextos onde não há uma intenção a fortiori, então não examinei atentamente cada ocorrência dela.

Isaías 66:1 . “O céu é o meu trono, e a terra o estrado dos meus pés; que *casa* me edificareis? E que lugar me servirá de repouso?” Esta passagem obviamente ecoa a mensagem de 1 Reis 8:27 e 2 *Crônicas* 6:18, embora a redação difira um pouco; a saber, que Deus é grande demais para habitar em uma morada terrena. Talvez eu tenha perdido isso porque o operador hebraico usado nela, *eizeh* (אֵי-זֶה), que significa *“o quê?”* (ou *“qual?”* , em vez de “ *onde?”* , como nesta tradução da JPS), não ocorre, até onde sei, em outros contextos a fortiori. No entanto, é bastante plausível como um caso de discurso a fortiori.

Jeremias 25:29 . “Pois eis *que* começarei a trazer o mal sobre a cidade que dá nome ao meu nome; e *ficareis* totalmente impunes? Não ficareis impunes, porque chamarei a espada sobre todos os habitantes da terra.” Aqui, novamente, temos as palavras-chave *hine/ve* , às vezes indicativas da intenção *qal vachomer* . O argumento a fortiori é que, se Deus está disposto a trazer o mal sobre a cidade que dá nome ao seu nome, certamente está disposto a punir totalmente reinos menos importantes.

Jeremias 45:4-5 . “Eis que o que edifiquei, eu o destruirei, e o que plantei, eu o arrancarei; e isto em toda a terra. E buscas para ti grandes coisas? Não as busques, porque *eis* que trarei o mal sobre toda a carne.” Aqui, novamente, encontramos as palavras-chave *hine/ve* sendo usadas. O argumento a fortiori é que, se Deus está disposto a destruir o que construiu, etc., certamente está disposto a impedir o sucesso dos empreendimentos de Baruque ben Nerias.

Jeremias 49:12 . “Eis que (*hine*) aqueles a quem não era permitido beber do cálice, certamente o beberão; e (*ve*) és tu aquele que ficará totalmente sem punição? Não ficarás sem punição, mas certamente beberás.” Aqui, novamente, observe o uso das palavras-chave *hine/ve* . O argumento a fortiori é que, se Deus está disposto a punir

aqueles que não merecem, certamente está disposto a punir aqueles que merecem. Observe a forma semelhante dos três argumentos a fortiori de Jeremias mencionados aqui – isso indica sua autoria comum.

Ezequiel 33:24 . "Os que habitam aqueles lugares desertos da terra de Israel dizem: Abraão era um só e herdou a terra; mas nós somos muitos; a terra nos foi dada por herança." Neste caso, não há nenhuma palavra - chave que indique uma intenção a fortiori; mas isso acontece. Claramente existe uma intenção a fortiori, mesmo que o argumento seja logicamente um tanto fraco. Por que 'muitos' teriam mais garantia de herança do que apenas 'um'? De fato, é precisamente isso que os dois versículos seguintes (25-26), que são ditos por Deus, afirmam – que não é a quantidade, mas a qualidade moral que determina a posse daquela terra:

"Comeis com sangue, e levantais os vossos olhos para os vossos ídolos, e derramais sangue; e (*ve*) possuireis a terra? Estais de pé sobre a vossa espada, praticais abominações, e contaminais cada um a mulher do seu próximo; e (*ve*) possuireis a terra?"

Este caso é muito interessante, pois fornece um exemplo bíblico de *refutação* de um argumento fraco a fortiori, atacando a premissa maior. Observe bem que a resposta de Deus não é em si um argumento a fortiori, mas uma objeção a tal argumento. Essa forma de contra-argumentação é posteriormente praticada rotineiramente pelos rabinos do Talmud, sob o título de *pirka* (em aramaico) ou *teshuvá* (em hebraico). Sem dúvida, existem muitos desses contra-argumentos na Bíblia, que devemos, daqui em diante, procurar e registrar. Eu não havia procurado ou notado tais refutações no passado.

Jó 9:13-14 . "Deus não retirará a sua ira; os ajudantes de Raabe se curvaram diante dele. Quanto menos (*af ki*) eu

lhe responderei e escolherei meus argumentos contra ele?" Jó se considera menos digno do que "os ajudantes de Raabe", portanto, ele está mais do que eles obrigado a se curvar diante do julgamento de Deus. Este é um claro caso de *qal vachomer* , usando palavras-chave (*af ki*) encontradas em outros lugares. Estou muito surpreso por não ter percebido isso!

Neemias 13:26-27 . "Porventura Salomão, rei de Israel, não pecou por causa destas coisas? Contudo, entre muitas nações não havia rei como ele, e era amado por seu Deus, e Deus o constituiu rei sobre todo o Israel; não obstante, até ele (*gam*) foi levado a pecar pelas mulheres estrangeiras. Deveremos então (*ve*) dar ouvidos a vós para praticar todo este grande mal, para transgredir a fé em nosso Deus casando com mulheres estrangeiras?" A essência do argumento é: se até Salomão pôde ser levado a pecar por mulheres estrangeiras, não serão os homens comuns de hoje igualmente levados a pecar? Este é claramente um argumento fortiori, mesmo que os operadores (*gam, ve*) sejam raramente usados.

Assim, extraímos oito novos argumentos credíveis e bastante explícitos, a fortiori, da lista de Jacobs (ou de Einhorn). Seis usam operadores conhecidos: quatro usam *hine/ve* , um usa *af ki* , um usa *gam/ve* ; um envolve apenas a onipresente conjunção *ve ; e um envolve o operador eizeh,* até então desconhecido .

Jacobs lista em seu artigo outras três passagens bíblicas que, em sua opinião, envolvem argumentos a fortiori. A primeira delas, que ele encontrou mencionada em *Gênesis Rabbah* , é:

Gênesis 17:20-21 . "Quanto a Ismael, eu te ouvi; eis que o abençoarei, e o farei frutificar, e o multiplicarei grandemente; doze príncipes gerará, e dele farei uma grande nação. Mas (*ve*) a minha aliança estabelecerei

com Isaque, que Sara te dará à luz neste mesmo tempo, no ano que vem." Jacobs apresenta isso de forma ainda mais enfática da seguinte maneira: "Se Ismael, filho da serva, for abençoado desta forma, então muito mais Isaque, filho de Sara, será abençoado."

Embora eu reconheça que tal argumento a fortiori possa certamente ser inferido do texto, não concordo que seja a única interpretação possível da passagem. Deus pode simplesmente estar dizendo a Abraão: "Abençoei Ismael desta e desta forma, mas a Minha aliança não estabelecerei com Ismael, mas apenas com Isaque". A ênfase nesta leitura alternativa é claramente diferente, e não a fortiori. Observe, além disso, que enquanto a interpretação a fortiori de Jacobs não menciona a aliança, ela é central para a minha leitura. Por essa razão, eu diria que o argumento a fortiori proposto se qualifica como implícito, e não explícito. Estou usando a palavra "implícito" no sentido em que Jacobs a utiliza ao apresentar os dois casos seguintes. Esses exemplos são mencionados na chamada *Baraita* de R. Eliezer b. R. José, o Galileu:

Salmos 15:4 . "Aquele que jura para seu próprio prejuízo e não se retrata." Este versículo poderia ser lido, como Jacobs o interpreta, como dizendo que se ele (isto é, o homem bom que o salmista está descrevendo) não volta atrás em sua palavra quando lhe causa prejuízo, certamente não o fará quando for para seu próprio bem. Mas poderíamos simplesmente ler isso como dizendo que, quando o homem bom profere um juramento, ele o cumpre, não importa quão forte seja a pressão para quebrá-lo. Não há necessidade da interpretação a fortiori; ela é inferida do texto, em vez de extraída dele. Não há necessidade dela, porque se o homem profere um juramento que lhe causa prazer em vez de dor, obviamente ele não estará sob pressão para quebrá-lo. Esta não é uma conclusão obtida por uma inferência a

fortiori, mas algo que todos podem confirmar por introspecção. Portanto, na verdade, essa leitura a fortiori é bastante artificial. Sem dúvida, foi inventado simplesmente porque seu autor precisava de alguns exemplos para fins didáticos.

Salmos 15:5 . "Nem aceita suborno contra *o* inocente." Duas traduções deste versículo são possíveis, sendo a palavra hebraica *al* (que significa: sobre) um pouco ambígua (mesmo em inglês).

Consideremos primeiro a tradução usada por Jacobs: "Nem aceita suborno *para tomar partido* do *inocente* ". Este versículo pode ser lido, como Jacobs o interpreta, como dizendo que se ele (isto é, o homem bom) não aceita suborno para decidir a favor de uma pessoa inocente, certamente não o fará em relação a um culpado. Mas poderíamos simplesmente ler isso como dizendo que o homem bom não aceitaria suborno, mesmo que estivesse sendo subornado, para julgar uma questão como faria sem ser subornado, isto é, a favor do inocente. É verdade que, neste caso (em contraste com o anterior), o argumento a fortiori indicado pode ser construído adicionalmente, e faz uma previsão valiosa. Portanto, aqui estamos justificados em nos referirmos a um argumento a fortiori "implícito". Não é explícito, porque o texto pode ser lido numa primeira fase sem um pensamento a fortiori. Mas é implícito, no sentido de que, se o analisarmos mais profundamente, podemos de fato usá-lo para fazer uma inferência a fortiori útil.

Consideremos agora a tradução alternativa do mesmo versículo, apresentada na edição de 1917 da JPS: "Nem aceita suborno *contra* o *inocente* ". Podemos interpretar essa tradução como a anterior, embora com uma interpolação: se ele (isto é, o homem bom) não aceita suborno para *não* julgar contra um inocente, certamente não o fará em relação a um culpado; e podemos continuar

a falar sobre isso como antes. Contudo, uma abordagem bastante diferente, mais literal, também é possível: poderíamos simplesmente lê-la como se dissesse que o homem bom não aceitaria suborno contra um inocente, isto é, em favor de um culpado. Poderíamos agora tentar o seguinte argumento a fortiori: se ele (isto é, o homem bom) não aceita suborno para julgar contra um inocente, certamente não o fará em relação a um culpado. Mas esse argumento é uma *falácia* , pois alguém poderia muito bem se recusar a julgar contra o inocente mediante suborno, mas aceitar julgar contra o culpado também mediante suborno, pensando que, como já pretendia julgar contra o culpado de qualquer forma, não há mal nenhum em aceitar um suborno para isso. Portanto, nesta tradução e leitura não há nenhum adjunto a fortiori, seja explícito ou implícito.

Assim, se qualificarmos como "explícita" e "implicitamente" um argumento a fortiori, respectivamente, "um texto que só pode ser lido como a fortiori" e "um texto que pode ser lido como a fortiori, mas também pode ser facilmente lido de outra forma (ou seja, mais simplesmente)" – teríamos que dizer que Gênesis 17:20-21 é implícito, que Salmo 15:4 não é um argumento a fortiori e que Salmo 15:5 é implícito se lido de uma maneira e não é um argumento a fortiori se lido de outra. Isso é contrário a Jacobs, ou melhor, às fontes rabínicas às quais ele se refere, que interpretam esses argumentos como respectivamente explícito, implícito e implícito. Quanto aos dois exemplos de a fortiori explícito, que Jacobs menciona como sendo dados na referida *Baraita* , a saber, Jeremias 12:5 e Ester 9:12 – nós, por nossa vez, concordaríamos que os exemplos de Jeremias são explícitos, mas insistimos (pelas razões já

apresentadas) que o exemplo de Ester é (se é que é a fortiori) na melhor das hipóteses implícito [106].

Claramente, temos aqui uma divergência séria de opiniões. Devo dizer que, até ler o presente artigo de Jacobs, eu presumia que a distinção feita por Eliezer ben Jose entre argumentos a fortiori que são *meforash* (explícitos) e aqueles que são *satum* (implícitos) se referia à quantidade de elementos do argumento apresentados no texto em questão. Se as premissas e conclusões a fortiori, com todos os seus termos ou teses, estão plenamente apresentadas no texto em questão, então esse texto é um argumento a fortiori totalmente explícito. Se uma premissa ou a conclusão estiver ausente, ou se alguns dos termos ou teses envolvidos estiverem ausentes, então esse texto é parcialmente implícito em graus variados. Por esse padrão, é claro, a maioria, senão todos os argumentos nas Escrituras, são parcialmente implícitos.

Mas o artigo de Jacobs sugere que o "explícito" dos rabinos significa *suficientemente* explícito que não pode haver outra interpretação senão a de "a fortiori", enquanto o "implícito" significa *não tão* explícito a ponto de não poder haver outra interpretação senão a de "a fortiori". Pelo menos, é assim que agora entendo essas expressões. Pode ser que os rabinos não tracem as linhas tão claramente e as entendam ora de uma maneira, ora de outra. Em todo caso, para concluir esta discussão, os três argumentos listados acima – no que me diz respeito, à luz das análises acima – não devem ser incluídos entre os argumentos explícitos de "a fortiori". São interpretações possíveis dos textos, ou inserções artificiais nos textos, mas os textos em si permitem leituras que não são de "a fortiori".

---

106 Embora, repito, ainda considere o exemplo de Ester como explícito, para não contrariar essa tradição já bem estabelecida.

Por que essa questão é importante? Porque se relaciona à atribuição e à datação. Quando um texto bíblico apresenta claramente uma intenção a fortiori, podemos considerá-lo um exemplo explícito de argumento a fortiori bíblico. Se, no entanto, a intenção a fortiori do texto bíblico não for tão óbvia e tiver sido apresentada posteriormente por um comentarista rabínico ou de outra área, devemos considerá-la apenas implicitamente a fortiori e atribuir o argumento a fortiori, como tal, ao comentarista historicamente posterior. Não se trata de quem descobre o argumento a fortiori, observe bem, mas sim de se o autor daquela passagem bíblica a formulou com uma intenção a fortiori manifesta. Se o argumento a fortiori foi posteriormente inserido no texto, em vez de ser encontrado nele, então seu autor é, na verdade, a pessoa que propôs a interpretação. Isso é hermenêutica de senso comum.

É claro que os rabinos consideram que tudo o que interpretam de um texto bíblico era de fato a intenção original do texto, visto que Deus – seu autor supremo – é onisciente. Mas, mesmo admitindo suas premissas, sua conclusão não se sustenta. Ou seja, Deus pode muito bem ter previsto a interpretação rabínica, mas isso não a torna menos uma interpretação. Tal presciência não indica uma intenção real ou direta, mas, na melhor das hipóteses, uma intenção potencial ou indireta. O texto explícito constitui a mensagem primária; outras informações que podem ser derivadas dessa mensagem não fazem parte dela estritamente, mas, na melhor das hipóteses, são um complemento implícito. Às vezes, é claro, é altamente discutível se o texto original permite uma determinada interpretação; e, nesse caso, a interpretação deve ser caracterizada como imposta, e não implícita [107]. Seria

---

107 Um exemplo importante que vimos é a interpretação da Guemará (Baba Qama 25a) de Números 12:14-15.

irracional aceitar sem questionar tudo o que os rabinos afirmam; afinal, eles são apenas seres humanos.

3. Três rejeitados

Jacobs menciona ainda (em uma nota de rodapé) três passagens bíblicas apresentadas como argumentos a fortiori por **Chaim Hirschensohn** [108]. Jacobs rejeita esses exemplos como "extremamente duvidosos", e eu tendo a concordar com ele. A meu ver, são, na melhor das hipóteses, argumentos a fortiori implícitos, mas certamente não explícitos. Os dois primeiros textos em questão são os seguintes:

Gênesis 3:22 . "Eis que *o* homem se tornou como um de nós, conhecendo o bem e o mal; agora , *pois* , para que não estenda a sua mão, e tome também da árvore da vida, e coma, e viva para sempre, por isso *o* enviou do jardim do Éden, para lavrar a terra de que fora tomado."

Gênesis 11:6-7 . "Eis que eles são um só povo e têm todos a mesma língua; e isto é o que começam a fazer; agora, *porém , nada lhes será impedido de* fazer o que planejam fazer. Vinde , *desçamos* e confundamos ali a sua língua, para que não entendam a língua uns dos outros."

É interessante notar que os dois versículos, embora em capítulos diferentes, usam a mesma linguagem (*hen/ve-atah*) e têm forma semelhante. Observe também que, em ambos os casos, um dos operadores usados (*hen*) às vezes indica um discurso a fortiori, e o argumento trata do aumento da magnitude de algo. O argumento em questão pode ser parafraseado da seguinte forma: *Este evento já é ruim o suficiente, portanto, para evitar um evento ainda pior, é melhor tomarmos certas precauções.*

---

[108] Israel, 1857 – 1935. A obra citada é *Berure Ha-Middot* (Jerusalém, 1929), pp. 40-45.

Essa é uma forma interessante de raciocínio em si, mas é claramente causal e ética, e não a fortiori, como Hirschensohn supostamente afirma.

Admitidamente, poderíamos formular um argumento a fortiori a partir disso da seguinte maneira: P é pior (R) do que Q, e Q é ruim (R) o suficiente para ser combatido (S); portanto, P é ruim (R) o suficiente para ser combatido (S). Mas onde no texto diz que Q foi combatido? Diz apenas que P deve ser combatido. Assim, esse argumento a fortiori, se de fato estiver implícito, deve ser caracterizado como tal. De qualquer forma, não é a essência do discurso explícito que temos diante de nós, que afirma que um problema menor (a cláusula "ruim o suficiente") *pode muito bem se desenvolver em* um problema maior (a cláusula "ainda pior"), e por essa razão *alguma ação preventiva* contra este último é necessária antes que aconteça. O referido argumento a fortiori talvez esteja implícito no texto, mas o texto evidentemente tenta comunicar muito mais do que isso.

O terceiro texto é: **Gênesis 17:17** . “Então Abraão prostrou-se com o rosto em terra, riu e disse consigo mesmo: Acaso um homem de cem anos poderá gerar um filho? E Sara, com noventa anos, poderá dar à luz?” É difícil perceber o argumento a fortiori que Hirschensohn tinha em mente aqui. Talvez ele pensasse que já é improvável que um homem de cem anos tenha um filho e, portanto, *ainda mais* improvável que uma mulher de noventa anos o faça. Mas, francamente, era esse o pensamento de Abraão? Não, ele estava simplesmente dizendo que é improvável que tanto um homem de cem anos quanto uma mulher de noventa anos tenham um filho. É uma afirmação, não um processo de inferência.

Certamente, neste caso, a leitura literal não é a fortiori, de modo que, se um argumento a fortiori for inferido do texto, ele será, na melhor das hipóteses, implícito. Além

disso, a leitura a fortiori parece bastante forçada. Visto que podemos compreender plenamente o texto sem ela, sua única função é inflar a lista de argumentos bíblicos a fortiori. Portanto, eu sequer incluiria este caso como um exemplo de a fortiori implícito. Assim, embora os dois primeiros exemplos possam, concebivelmente, se qualificar como envolvendo um discurso a fortiori implícito, o terceiro é muito menos plausível. De qualquer forma, nenhum desses três casos é explícito.

4. Observações gerais

Vamos agora examinar mais de perto algumas observações gerais no ensaio de Jacobs. Para começar, é evidente que, mesmo em 2005, ele ainda não havia compreendido a forma real de um argumento a fortiori, visto que aqui o descreve de maneira muito superficial como: “Se A é assim, então B certamente também o é; se o 'menor' tem esta ou aquela propriedade, então o 'maior' sem dúvida a terá”. Isso é o que ele chamou no passado de argumento a fortiori “simples”. Observe-se também que ele ainda não detecta o uso do que chamou de argumento a fortiori “complexo” na Bíblia. Ele observa corretamente que os rabinos aprenderam essa forma de inferência a partir de suas ocorrências na própria Bíblia e, em seguida, a usaram “como um de seus princípios hermenêuticos por meio dos quais expandem e elaboram os ensinamentos bíblicos”. E esse fato estimula sua pesquisa atual sobre os exemplos reais do argumento na Bíblia.

No entanto, é muito surpreendente ver Jacobs afirmar (em uma nota de rodapé) que “Não parece haver, de fato, nenhum paralelo real ao *qal va-homer* no pensamento grego”. Isso, como demonstrado neste volume [AFL], está completamente equivocado – o argumento a fortiori está bastante presente, e conscientemente, na literatura grega

(e depois romana), ainda que não tão frequentemente quanto na literatura rabínica. Ele está indo além do que fez no passado, quando apenas (e corretamente) argumentou, contra as aparentes afirmações de Adolf Schwarz, que a identificação dessa forma de argumento com o silogismo aristotélico é "insustentável". O fato de um argumento a fortiori não ser silogístico não implica que ele não tenha sido usado pelos gregos! Estes não pensavam apenas silogisticamente, assim como os rabinos não pensavam apenas por meio de um argumento a fortiori. Além disso, admitir que os gregos usavam um argumento a fortiori não é, obviamente, o mesmo que afirmar que os rabinos o aprenderam com eles. Portanto, a posição de Jacobs sobre este assunto, mesmo que expressa de forma casual, é muito surpreendente.

É uma pena que Jacobs não tenha aprofundado mais sua análise dos argumentos a fortiori que lista. Embora reconheça a influência bíblica de *qal vachomer sobre os rabinos* , ele não examina suficientemente como eles de fato interpretaram esses argumentos. Notavelmente, embora interprete corretamente o *qal vachomer* em Números 12:14, dizendo: "se quando o pai humano [de Miriam] demonstrava sua desaprovação por suas ações, ela se escondia envergonhada por sete dias, então, quando o Senhor demonstra Sua desaprovação, com muito mais razão ela deveria ser reclusa por sete dias", ele não investiga mais a fundo a questão e não descobre a interpretação significativamente diferente dada pela Guemará em Baba Qama 25a, e a Caixa de Pandora de problemas (e oportunidades) interessantes que esta última cria.

No entanto, Jacobs faz algumas observações gerais valiosas:

> "Com base em tudo o que foi dito, certamente está bem estabelecido que o argumento do menor para o maior é usado frequentemente em todo o Antigo Testamento. Seu uso não se limita a nenhuma fase específica da história de Israel, mas, ao que parece, foi empregado em todos os períodos. Tampouco o uso se restringe a um único livro do Antigo Testamento, nem a um documento, estrato ou tendência em particular… Além disso, como em muitos dos exemplos citados, seu uso é geralmente de natureza formal, começando com *hien* ou *hinneh* e terminando com *'eykh* ou *'aph* ."

Cheguei a uma conclusão semelhante em minha *obra sobre Lógica Judaica* . Mas Jacobs leva a reflexão adiante, levantando "questões importantes, até então pouco consideradas pelos estudos do Antigo Testamento, a respeito do uso da retórica no antigo Israel". Ele cita O. Eissfeldt [109], que sugeriu que havia homens e mulheres "especialmente hábeis na oratória", utilizando técnicas argumentativas adquiridas por meio de "tradição e 'treinamento'", recorrendo a "certas formas fixas de discurso" e recursos retóricos como "obter primeiro da pessoa a quem se dirige uma admissão que não pareça ser relevante para o assunto em questão", o que "então a obriga a conceder o pedido que realmente está envolvido". Jacobs concorda, considerando as evidências fornecidas por sua lista de *qal vachomer bíblicos* .

Essa tradição e treinamento são, naturalmente, evidentes no período rabínico, acrescenta Jacobs, quando "a argumentação formal era cultivada de forma consciente e extensa" e "existem certas regras estereotipadas" de argumentação. Ele então pergunta: "Havia algo parecido

---

109 Em *O Antigo Testamento: Uma Introdução* (Oxford, 1965), pp. 12-15.

no período do Antigo Testamento?" e responde: "parece não haver dúvida de que a resposta deveria ser afirmativa". Ele admite, no entanto, que "é difícil encontrar qualquer referência explícita em todo o Antigo Testamento a escolas onde a retórica era ensinada". Ele poderia ter reforçado seu argumento argumentando que os rabinos acreditavam e ainda acreditam que tais escolas (*yeshivot*) existiram ao longo da história. Diz-se que o patriarca Jacó estudou nas tendas de Sem e Éber (*Gênesis Rabá* 63:10); diz-se que o rei Davi estudou com seu conselheiro Aitofel (*Pirqe Avot* 6:2); e assim por diante.

Na minha opinião, para ser honesto, tais afirmações são em grande parte anacrônicas, projetando costumes posteriores em épocas anteriores. Não é inconcebível que tenham existido, muito cedo, instituições educacionais que organizavam o estudo e a reflexão comuns sobre o conhecimento herdado do passado. A questão é quando tais instituições podem ser consideradas plausíveis e o que era estudado nelas. Embora a transmissão de conhecimento e habilidades de adultos e anciãos da aldeia para crianças e jovens possa ser classificada como educação e seja tão antiga quanto a humanidade, é menos certo quando, na história, o estudo formal da Torá e as habilidades argumentativas relacionadas começaram em Israel. Eu diria que se desenvolveram rapidamente no período posterior ao Retorno da Babilônia, após o Primeiro Exílio, ou seja, no período formativo da doutrina e da classe rabínica. Isso é sugerido, por exemplo, no *Pirkei Avot da Mishná* , que se refere (1:1) ao *Knesset Hagedolah* (a Grande Assembleia).

Essa hipótese parece a mais provável, considerando o que acontecia simultaneamente em outras nações, próximas e distantes. O que fica evidente ao estudarmos a história mundial é que os desenvolvimentos culturais tendem a ser (cada vez mais ao longo do tempo) globais, e não locais. Muitos desenvolvimentos importantes ocorreram a partir

de meados do primeiro milênio a.C., como se uma nova fase na evolução intelectual humana estivesse em curso. De repente, parece que as civilizações existentes explodiram com uma energia renovada, produzindo pensamentos religiosos e filosóficos mais sofisticados (pelo menos superficialmente) do que nunca. Embora dispersos, eles despertaram simultaneamente, em várias direções, mas também de forma relativamente comparável.

Na Índia, a antiga religião védica começou sua transformação em hinduísmo, e o budismo foi fundado. Na China, surgiram o confucionismo e o taoísmo. Na Grécia, a filosofia floresceu de fato, com o advento de Sócrates, Platão, Aristóteles e muitos outros. Em Israel, o judaísmo passou a estar cada vez mais sob a autoridade dos estudiosos da Torá [110]. Esse judaísmo "rabínico" foi aparentemente plantado no início do período do Segundo Templo e gradualmente cresceu e tomou forma nas gerações seguintes, até florescer plenamente na Mishná (que então estimulou o Talmud e as obras rabínicas subsequentes). O crescimento intelectual em Israel, envolvendo um pensamento cada vez mais legalista e, portanto, em certa medida, reflexão lógica, foi, portanto, bastante típico daquela época, e só com dificuldade pode ser projetado para épocas anteriores.

---

110 Talvez começando com “Também estabelecemos decretos para nós”, em Neemias 10:33. A palavra hebraica usada é mitsvot, que geralmente é traduzida como mandamentos. Vale ressaltar que as leis gradualmente promulgadas pelos legisladores judeus eram distintamente baseadas na lei da Torá. Elas não eram arbitrárias, mas guiadas e delimitadas pelos fortes padrões morais já instituídos por esse documento. O “legalismo” envolvido aqui é de um tipo muito diferente daquele encontrado no mesmo período histórico, digamos, na China.

Seja como for, Jacobs encerra suas reflexões com uma sugestão interessante, também extraída de Eissfeldt, de que a raiz hebraica *dbr* , usada para se referir a 'fala', pode, na verdade, ser frequentemente usada com a intenção de significar 'argumento'. Um exemplo que ele dá é Gênesis 44:18, onde Judá inicia sua súplica a José dizendo: “Ó meu senhor, peço-te que o teu servo fale uma palavra aos ouvidos do meu senhor”. Jacobs comenta: “Já que a expressão *yedabber dabhar* é usada, deveria ser traduzida como 'apresentar um argumento'?” Da mesma forma, em outras passagens, 'falar corretamente' poderia ser interpretado como 'argumentar de forma convincente', 'estas são as palavras' poderia ser interpretado como 'estes são os argumentos', e assim por diante. Essa percepção me parece plausível. Tudo isso demonstra em que direções e até que ponto a pesquisa de Jacobs sobre o uso bíblico de *qal vachomer* direcionou suas reflexões.

8. Um discurso com mais razão na Bíblia Judaica

Extraído de. Uma Lógica Fortiori *(2013), apêndice 1.*

Cerca de 18 anos depois de publicar *Lógica Judaica* , retornei ao tema do argumento a fortiori no Tanakh em *Uma Lógica Fortiori* , e nesse contexto descobri muitos outros exemplos.

1. Introdução e resumo

Existem pelo menos 46 exemplos de discursos "a fortiori" no Tanakh (a Bíblia judaica). Sua datação é tradicionalmente baseada nas datas dos eventos nos livros correspondentes, a saber: Gênesis (Lameque em tempos antediluvianos; os irmãos de José no período patriarcal); Êxodo, Números e Deuteronômio (Moisés no Sinai), 1 e 2 Samuel (reino davídico) e assim por diante (história subsequente até o primeiro período do exílio) [111].

Dos 46 casos listados abaixo, apenas 11 são apresentados na obra midráshica *Genesis Rabbah* ; estes estão aqui marcados como "Listados por GR". Em meu livro *Judaic Logic* (1995), listei outros 24 casos [112]encontrados por

---

111 Não apresento aqui a cronologia tradicional, baseada nos cálculos do Seder Olam , porque os historiadores seculares modernos não defendem exatamente as mesmas datas. Este trabalho, obviamente, não é o lugar apropriado para debater essa questão tão controversa.

112] Embora no capítulo 5.5 acima eu tenha rejeitado três dos exemplos aqui considerados genuínos a fortiori, agora vejo mais claramente como eles podem ser interpretados dessa

meio de pesquisa independente, aos quais posteriormente adicionei 1 caso em uma nota de rodapé no final do capítulo 6 de JL (que encontrei por acaso em junho de 1998) e 1 caso no Adendo 4 (que me foi sugerido por um leitor em 2001). No entanto, descobri, durante a escrita deste livro, que 13 dos casos adicionais listados em meu livro já eram conhecidos por outros (todos aparentemente descobertos por Wolf Einhorn em 1838, segundo Louis Jacobs em 2005); esses casos em comum não estão aqui marcados. Ainda assim, os 13 casos adicionais restantes listados em meu livro parecem ter sido desconhecidos por outros; estes estão aqui marcados como “Novos de AS”. A estes deve-se acrescentar mais um caso, que descobri recentemente, a saber, Ezequiel 14:13-21. Por outro lado, Louis Jacobs listou 8 casos (presumivelmente encontrados em Wolf Einhorn) que eu não havia encontrado anteriormente; estes estão aqui marcados como “Novos de WE”.[113]

Apresentei os argumentos na forma "se-então", mostrando a premissa menor e a conclusão, mas deixando a premissa maior implícita. Se os sujeitos são diferentes e os predicados são iguais, o modo é subjetivo. Se os sujeitos são iguais e os predicados diferentes, o modo é predicativo. Se houver "quantidade suficiente" do item intermediário, o modo é positivo; se houver "quantidade insuficiente" do item intermediário, o modo é negativo.

---

forma. Veja 2 Reis 18:23-24 e sua repetição em Isaías 36:8-9 e 2 Crônicas 32:15.

[113] A transliteração das palavras hebraicas em “(itálico)” é apresentada aqui por vezes, pois serviu como índice útil no processo de pesquisa. Os comentários entre colchetes “[xxx]” são interpolações minhas para facilitar a leitura a fortiori proposta, quando necessário. Ocasionalmente, também reordeno as cláusulas envolvidas para se adequarem à sequência de raciocínio percebida ou para evidenciar a utilidade de um operador.

Formulei todos os argumentos na forma copulativa, mesmo quando uma forma implicacional poderia ter sido mais próxima do original. Se o modo for subjetivo positivo (marcado com +s) ou predicativo negativo (marcado com –p), o argumento vai do termo menor para o termo maior. Se o modo for subjetivo negativo (marcado com –s) ou predicativo positivo (marcado com +p), o argumento vai do termo maior para o termo menor. A maioria dos argumentos é puramente a fortiori, mas alguns são claramente concebidos como um crescendo (estes são marcados com um **&**). Note que algumas classificações aqui diferem daquelas presentes em minha *obra "Lógica Judaica"* ; as daqui são mais confiáveis [114].

A tabela a seguir mostra o número de ocorrências de um argumento fortiori no Tanakh, classificadas pelo modo do argumento copulativo em questão. Observamos que a distribuição é aproximadamente uniforme para os três primeiros modos (14, 13, 15), enquanto há apenas 4 ocorrências do quarto (ainda assim, é significativo). É interessante notar que 41% (19/46) dos argumentos são predicativos, considerando a pouca atenção que essa forma recebeu da maioria dos comentadores. Apenas 13% (6/46) dos argumentos são crescendos, e, no entanto, muitos comentadores assumiram que essa forma é a essência de um argumento fortiori.

Tabela 7.1 Classificação de a fortiori no Tanakh

Humor	Instâncias	Dos quais e
Subjetivo positivo {+s}	14	3
Subjetivo negativo {–s}	13	3

[114] Eu ali (no capítulo 5.4 [aqui, 4.4]) tinha Dt. 31:27 como +p (aqui é +s), 1 Sm. 23:3 como +a (aqui é +p), Jer. 12:5 como +a (aqui são –p).

Predicativo positivo {+p}	15	0
Predicativo negativo {–p}	4	0

2. Argumentos a fortiori no Tanakh

Gênesis 4:24 . Lemekh ben Methushael: "Se (*ki*): Caim for vingado sete vezes, então (*ve*): Lemekh [será vingado] setenta e sete vezes." (Listado por GR.) {–s &} Se um assassino intencional não for suficientemente repudiado para ser punido imediatamente, então um assassino não intencional permanecerá impune por muito mais tempo.

Gênesis 44:8 . Irmãos de José: "Eis (*hen*): o dinheiro que encontramos na boca dos nossos sacos, trouxemos de volta a ti da terra de Canaã; então (*ve*): como (*ekh*) poderíamos furtar da casa do teu senhor prata ou ouro?" (Listado por GR.) {+p} Se os acusados foram honestos o suficiente para devolver os bens encontrados, então devem ter sido honestos o suficiente para não roubar nada.

Êxodo 6:12 . Moisés: "Eis que *os* filhos de Israel não me deram ouvidos; então , como me ouvirá Faraó?" (Listado por GR.) {–s} Se os israelitas, que têm muita fé, não tiveram fé suficiente para ouvir Moisés, então o chefe dos egípcios, que tem muito menos fé (se *é que* tem alguma), também não terá fé suficiente para fazê-lo.

Números 12:14 . Deus: "[Considerando que:] se (*ve*) seu pai lhe tivesse cuspido no rosto, não deveria ela (*halo*) esconder-se envergonhada por sete dias? [Da mesma

forma, visto que Deus está irado com ela,] que ela seja recolhida fora do acampamento por sete dias." (Listado por GR.) {+s} Se alguém que provoca a ira paterna é culpado o suficiente para merecer sete dias de isolamento, então alguém que provoca a ira Divina é culpado o suficiente para merecer sete dias de isolamento.

Deuteronômio 31:27 . Moisés: "Eis que , enquanto ainda estou vivo convosco neste dia, já vos rebelastes contra o Senhor; quanto mais depois da minha morte, assim *também sereis rebeldes?" (Listado por GR.) { + s }* Se o povo durante a vida de Moisés foi infiel o suficiente para se rebelar, então, depois da sua morte, também será infiel o suficiente para se rebelar.

Juízes 14:16 . Sansão para sua esposa: "Eis que não contei [a solução do meu enigma] a meu pai nem a minha mãe, e devo contá-la a ti?" (Novo de *WE .) { –p }* Se Sansão não teve confiança suficiente para contar o segredo a seus pais, então não terá confiança suficiente para contá-lo à sua esposa.

1 Samuel 14:29-30 . Jônatas: "Vejam (*reu*): porque (*ki*) provei um pouco deste mel, como (*ki*) meus olhos brilharam. Quanto mais (*af*): se (*ki*) porventura o povo tivesse comido hoje à vontade dos despojos de seus inimigos que encontraram, então (*ki*) não teria havido uma matança muito maior entre os filisteus?" {+s &} Se alguém que come um pouco de mel fica energizado o suficiente para ter os olhos brilhando, então pessoas que comem muita comida ficam energizadas o suficiente para fazer isso e muito mais.

1 Samuel 17:37 . Davi: "O Senhor que me livrou das garras do leão e das garras do urso [= animais inocentes], certamente me livrará das mãos do filisteu [= inimigo intencional]." (Novo de AS [115].) {+p} Se Davi tinha crédito espiritual suficiente para ser salvo de criaturas inocentes, então ele tem crédito suficiente para ser salvo de criaturas malignas.

1 Samuel 21:6 . Davi: "Na verdade (*ki*): quando (*be*) eu saí, embora (*ve*) fosse apenas uma viagem comum, (*im*) as mulheres foram mantidas longe de nós por cerca de três dias, e (*ve*) os utensílios dos jovens eram sagrados; quanto mais (*af*): quando (*ki*) hoje houver pão sagrado nos utensílios, assim (*ve*) [isto é, evitamos as mulheres e mantivemos os utensílios dos jovens sagrados]." (Novo de AS.) {+p} Se fomos virtuosos o suficiente para praticar a abstinência em uma viagem comum, então somos virtuosos o suficiente para fazê-lo em um dia especial como hoje.

1 Samuel 23:3 . Os homens de Davi: "Eis que aqui em *Judá estamos com medo* ; quanto mais se formos para Queila, então teremos *medo ?" (Listado por GR.) {+ p } Se não* tivermos confiança suficiente para sentir medo em nosso próprio território, então não teremos confiança suficiente para sentir medo em território inimigo.

2 Samuel 4:10-11 . Davi: "Se alguém me dissesse: 'Eis que Saul morreu', e *ele* se sentisse como se tivesse trazido boas novas, eu o agarraria e o mataria em Ziclague , como recompensa. Quanto mais *quando* homens ímpios matarem um justo em sua própria casa, em sua cama, não exigirei eu o sangue dele de suas mãos e os expulsarei da

---

115 Mas na verdade foi descoberto por Mark Leroux.

terra?" (Novo da *AS .) { + s } Se alguém que simplesmente anunciou a morte de Saul, o respeitado adversário de Davi, foi considerado ímpio o* suficiente para merecer a execução, então as pessoas que de fato mataram um homem respeitável, Isbosete, filho de Saul, que não fez mal algum a Davi, devem ser consideradas ímpias o suficiente para merecer a execução.

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 nos deu ouvidos; então (*ve*): como (*ekh*) lhe diremos que a criança está morta, para que (*ve*) ele se prejudique?" Se Davi, enquanto seu filho ainda vivia, estava triste o suficiente para ficar completamente transtornado, então Davi, agora que a criança morreu, estará triste o suficiente para se prejudicar.

2 Samuel 16:11 . Davi: "Eis que meu filho, que saiu de mim, busca tirar-me a vida [ainda assim, não reajo]; quanto mais este *benjamita ,* que agora me amaldiçoa, então o deixarei em paz, pois o *Senhor* o ordenou." Se Davi teve autocontrole suficiente para não reagir ao ataque de seu próprio filho, então Davi terá autocontrole suficiente para não reagir ao ataque de um inimigo mais distante.

1 Reis 8:27 . Salomão: "Eis que *os* céus e até o céu dos céus não te podem conter; quanto menos *esta* casa que eu construí, porventura Deus, em verdade, habitará na terra, [*isto é* , será contido nesta casa]?" Isso se repete em 2 Crônicas 6:18. Se os céus não são grandes o suficiente para conter Deus, então uma casa terrena também não é grande o suficiente para fazê-lo.

2 Reis 5:13 . Servos de Naamã: "Considerando (*ki*): se o profeta te tivesse ordenado que fizesses 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]" (Novo de AS.) {+s} Se o profeta, ao fazer um pedido difícil, parecesse suficientemente poderoso aos teus olhos para conseguir curá-lo, levando-te a obedecê-lo, então o facto de ele fazer um pedido simples sugere que ele pode ser mais poderoso do que esperavas e, de facto, suficientemente poderoso para te curar, e deveria levar-te a obedecê-lo.

2 Reis 10:4 . Os governantes de Jezreel em Samaria: "Eis que (*hine*): os dois reis [Jorão e Acazias, que eram homens poderosos] não resistiram a ele [Jeú]; então (*ve*): [nós, que somos relativamente fracos,] como (*ekh*) resistiremos [a ele]?" {–s} Se os dois reis não foram fortes o suficiente para resistir a Jeú, então nós também não somos fortes o suficiente para fazê-lo.

2 Reis 18:23-24 . Rabsaqué (emissário do rei da Assíria): "[Já que] confiaste no Egito para carros e cavaleiros, darei a ti dois mil cavalos, se fores capaz de colocar cavaleiros neles. [Mas nem isso podes fazer, e por isso não tens esperança de nos derrotar.] Como então (*ve-ekh*) poderás [sem a dádiva de cavalos] repelir um único capitão, mesmo que seja o menor dos servos do meu senhor?" (Novo da AS.) Isto se repete em Isaías 36:8-9 . {–s &} Se tivesses 2000 cavalos, não terias poder suficiente para derrotar o exército assírio; então, sem tal dádiva, não tens poder suficiente para fazê-lo, nem mesmo para derrotar um capitão de menor importância.

Isaías 36:8-9 . Rabsaqué (emissário do rei da Assíria): "[Já que] confiaste no Egito para carros e cavaleiros, darei

a ti dois mil cavalos, se fores capaz de colocar cavaleiros neles. [Mas nem isso podes fazer, e por isso não tens esperança de nos derrotar.] Como então (*ve-ekh*) poderás [sem dar cavalos] desviar a atenção de um único capitão, mesmo do menor dos servos do meu senhor?" (Novo da AS.) Isto é o mesmo que 2 Reis 18:23-24 . {–s &}

Isaías 66:1 . Deus: "O céu é o meu trono, e a terra o estrado dos meus pés; que *casa* me edificareis? E que lugar será o meu repouso?" (Novo da WE.) Isto é comparável a *1* Reis 8:27. e 2 Crônicas 6:18. {–s} Se os céus não são grandes o suficiente para conter Deus, então uma casa terrena não é grande o suficiente para fazê-lo.

Jeremias 12:5 . Deus: "Se (*ki*): correste com os soldados a pé e (*ve*): eles te cansaram, então (*ve*): como (*ekh*): poderás competir com cavalos [sem te cansar]? E se (*u*): na terra da paz, tu [dificilmente] te sentirás seguro, então (*ve*): na região selvagem do Jordão, como (*ekh*): te sentirás [seguro]?" (2 exemplos, listados por GR.) (Ambos –p) Se você não é forte o suficiente para lidar com os desafios mais fáceis, então você não é forte o suficiente para lidar com os mais difíceis.

Jeremias 25:29 . Deus: "Pois eis *que* começo a trazer o mal sobre a cidade que invoca o meu nome, e *vós* , os menos virtuosos, ficareis totalmente impunes?" (Novo de WE.) {–s} Se aqueles que invocam o meu nome não são absolvidos o suficiente para escapar da minha ira, então vós, os menos virtuosos, também não o sois absolvidos o suficiente para escapar da minha ira.

Jeremias 45:4-5 . Deus: "Eis que o que edifiquei, eu o destruirei, e o que plantei, eu o arrancarei; e isto em toda a

terra. E *tu* , que és menos valorizado, buscas grandes coisas para ti mesmo?" (Novo de WE.) {–s} Se as coisas pelas quais trabalhei não são valorizadas por Mim o suficiente para não serem desfeitas, então as coisas pelas quais você trabalha não são valorizadas por Mim o suficiente para não serem desfeitas.

Jeremias 49:12 . Deus: "Eis que aqueles a quem não pertencia o direito de beber do cálice, certamente o beberão; e tu és [que és mais culpado] aquele que ficará totalmente impune?" (Novo de WE.) { + *s* } Se pessoas que não são repreensíveis são implicadas o suficiente para serem punidas, então pessoas que são repreensíveis também são implicadas o suficiente para serem punidas.

Ezequiel 14:13-21 . Deus: "Filho do homem, quando uma terra pecar contra Mim, transgredindo gravemente, e Eu estender a Minha mão sobre ela… e enviar fome sobre ela… [Ou] se Eu fizer passar animais selvagens pela terra… Ou se Eu trouxer a espada sobre aquela terra… Ou se Eu enviar uma pestilência sobre aquela terra… ainda que Noé, Daniel e Jó estivessem nela, como Eu vivo, diz o Senhor Deus, eles não livrarão nem filho nem filha; livrarão apenas as suas próprias almas pela sua justiça… Quanto mais (*af ki*) quando Eu enviar os Meus quatro duros juízos contra Jerusalém, a espada, a fome, os animais selvagens e a pestilência, para exterminar dela homens e animais." (Novo da AS.) {–p} Se tais homens santos não têm crédito espiritual suficiente para impedir a execução de cada um dos quatro decretos negativos separadamente, então não têm o suficiente para impedir todos os quatro decretos juntos.

Ezequiel 15:5 . Deus: "Eis que (*hine*): quando (*be*) ela [a videira] estava inteira, não era útil para nenhum

trabalho; quanto menos (*af*): quando (*ki*) o fogo a tiver consumido e (*ve*) ela estiver queimada, porventura (*ve*) ainda será útil para algum trabalho?" (Listado por GR.) {–s} Se quando inteira a videira não estava em boas condições o suficiente para ser útil, então agora que está danificada, também não está em boas condições o suficiente para ser útil.

Ezequiel 33:24 . Deus: "Os que habitam aqueles lugares desertos na terra de Israel dizem: Abraão era um só e herdou a terra; mas nós somos muitos; a terra nos foi dada por herança." (Novo de *WE* .) Se um homem é importante o suficiente para herdar a terra, então muitos homens são importantes o suficiente para herdá-la. (Obviamente, embora Deus esteja relatando esse argumento, Ele não é o autor. Não é muito crível e foi corretamente refutado nos versículos 25 e 26: não são os números, mas o valor moral que torna possível a herança da terra.)

Jonas 4:10-11 . Deus: "Tu tiveste compaixão da cabaça, pela qual não trabalhaste, nem a fizeste crescer, a qual nasceu numa noite e pereceu numa noite; e não deveria eu (*vaani lo)* ter compaixão de Nínive, a grande cidade, em que há mais de oitenta mil pessoas que não sabem discernir entre a sua mão direita e a sua mão esquerda, e também muitos animais?" {+s} Se uma simples cabaça, etc., pode ser apreciada o suficiente para ser cuidada (como por Jonas), então uma grande cidade, etc., pode ser apreciada o suficiente para ser cuidada (por Deus).

2 Crônicas 6:18 . Salomão: "Eis que os céus e até o céu dos céus não podem conter-te; quanto menos *esta* casa que eu edifiquei, porventura *Deus , em verdade ,* habitará na terra?" (Novo de AS.) Isto é o mesmo que *1* Reis 8:27. {–s} Se os céus não são grandes o suficiente para conter

Deus, então uma casa terrena também não é grande o suficiente para fazê-lo.

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 o seu povo da minha mão e da mão de meus pais; da mesma forma (*af*): portanto (*ki*), o seu Deus [presumido pelos mensageiros como não diferente de outros deuses] não poderá livrá-los da minha mão." (Novo de AS.) {–s} Se outros deuses nacionais não eram poderosos o suficiente para livrar suas respectivas nações, então o Deus de Judá não é poderoso o suficiente para livrar a sua nação. (Isso, é claro, equipara erroneamente Deus a não-deuses, mas é assim que o rei assírio pensa.)

Salmos 78:20 . Asafe: "Eis que (*hen*): Ele feriu uma rocha, e então (*ve*): águas correram, e (*u*): rios jorraram. Nesse caso (*gam*): Ele pode dar pão; há alguma dúvida de que (*im*): Ele preparará alimento para o seu povo?" (Novo de AS.) {+p} Se Deus é poderoso o suficiente para tirar água de uma rocha [116], então Ele é poderoso o suficiente para alimentar o seu povo com pão e carne.

Salmos 94:9-10 . Moisés: "Aquele que implantou o ouvido, não ouve *?* " "Se formou o olho, não vê?" "Aquele que castiga as nações, não *repreende* o indivíduo ?" (3 ocorrências, novas do AS.) (Todas as 3 +p) Se]*Deus é poderoso o suficiente para implantar o ouvido e formar o olho , então Ele é poderoso o suficiente para ouvir e*

---

116 O sujeito da expressão "ele golpeou uma rocha" poderia ser Moisés, mas a causa da água que jorrou dela deve ser Deus. Da mesma forma, é Deus quem provê o pão e a carne. Isso fica evidente no relato da Torá (Êxodo 17:6, 16:12).

ver. Se Deus é poderoso o suficiente para castigar [nações, então Ele é poderoso o suficiente para repreender indivíduos.

Jó 4:18-19 . Elifaz, o temanita: "Eis que (*hen*): Ele não confia nos seus servos e (*u*) acusa os seus anjos de loucura; quanto mais (*af*): aqueles que habitam em casas de barro, cujo alicerce está no pó [desconfia Ele e acusa de loucura]?" {+p} Se Deus é perspicaz o suficiente para julgar os seus servos/anjos como indignos de confiança e insensatos, então Ele é perspicaz o suficiente para julgar os meros seres humanos como indignos de confiança e insensatos.

Jó 9:13-14 . Jó: "Deus não retirará a sua ira; os ajudantes de Raabe se curvaram diante dele. Quanto menos (*af ki*) eu lhe responderei e escolherei meus argumentos contra ele?" (Novo da WE.) {–s} Se os ajudantes de Raabe não eram dignos o suficiente para argumentar com Deus, então Jó também não é digno de fazê-lo.

Jó 15:15-16 . Elifaz, o temanita: "Eis que *ele* não confia nos seus santos, nem os céus são puros aos seus olhos. Quanto menos *ele confia ou considera puro* aquele que é abominável e *imundo , o homem, que bebe a iniquidade como água!" Se* Deus é exigente o suficiente para julgar os seus santos como indignos de confiança e os céus como impuros, então Ele é exigente o suficiente para julgar os meros seres humanos como indignos de confiança e impuros.

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*): o homem, que (*ki*) é um

verme [é brilhante e puro aos Seus olhos]?" {+p} Se Deus é perfeccionista o suficiente para julgar a lua como obscura e as estrelas como impuras, então Ele é perfeccionista o suficiente para julgar os meros seres humanos como obscuros e impuros.

Provérbios 11:31 . Salomão: "Eis que o justo será recompensado na terra; quanto mais o *ímpio* e o pecador, assim também serão recompensados na terra." (Listado por GR.) { + *s* } Se o justo é imperfeito o suficiente para ser recompensado na terra, então o ímpio e o pecador são imperfeitos o suficiente para serem recompensados na terra.

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]?" {+p} Se Deus é poderoso o suficiente para olhar para o inferno e a destruição, então Ele é poderoso o suficiente para olhar para os corações das pessoas.

Provérbios 19:7 . Salomão: "Se (*ki*): todos os irmãos do pobre o odeiam, quanto mais (*af*): seus amigos se afastam dele?" {+p} Se o pobre é tão odiado que seus irmãos o evitam, então ele é tão odiado que seus amigos o evitam.

Provérbios 19:10 . Salomão: "Se (*ki*): para um tolo ter luxo não é conveniente; quanto menos (*af*): para um servo governar sobre príncipes [seria conveniente]." {+s} Se para um tolo ter luxo é suficientemente inadequado para ser indecoroso, então para um servo governar sobre príncipes também é suficientemente inadequado para ser indecoroso.

Provérbios 21:27 . Salomão: “Se (*ki*): [mesmo oferecido com intenção 'sincera'] o sacrifício do ímpio é uma abominação, quanto mais (*af*): oferecido com intenção perversa [é uma abominação]?” {+s} Se o sacrifício do ímpio oferecido com intenção 'sincera' é abominável o suficiente para ser rejeitado, então o sacrifício do ímpio oferecido com intenção perversa é abominável o suficiente para ser rejeitado.

Ester 9:12 . Assuero diz: “Em Susã, a capital, os judeus mataram e destruíram quinhentos homens e os dez filhos de Hamã; no resto das províncias do rei, o que fizeram? [*isto é , certamente muito mais!]” (Listado* por GR.) {+s &} Se os judeus em Susã encontraram e destruíram até 500 antissemitas, então os judeus nas províncias encontraram e destruíram muito mais do que 500 de seus inimigos. (Não tenho certeza da intenção do a fortiori, em minha opinião; mas foi mantido por ser tradicional.)

Daniel 2:9 . Nabucodonosor: “Assim (*lahen*): conte-me o sonho, e (*ve*): saberei que você pode me revelar a sua interpretação [pois é mais difícil contá-lo do que interpretá-lo].” (Novo de AS.) {+p} Se Daniel é poderoso o suficiente para contar o sonho, então ele é poderoso o suficiente para interpretá-lo.

Neemias 13:26-27 . Neemias: “Porventura não pecou Salomão, rei de Israel, por causa destas coisas? Contudo, entre muitas nações não havia rei como ele, e era amado por seu Deus, e Deus o constituiu rei sobre todo o Israel; não obstante, até *ele* foi levado a pecar pelas mulheres estrangeiras. Deveremos nós, então , *obedecer* -vos e cometer todo este grande mal, quebrando a fé em nosso Deus ao casar com mulheres estrangeiras?” (Novo da

WE.) {+s} Se o rei Salomão, que não era muito fraco, foi fraco o suficiente para ser levado a pecar por mulheres estrangeiras, então nós, que somos muito mais fracos, somos fracos o suficiente para sermos levados a pecar por mulheres estrangeiras.

9. Argumentos A Fortiori na Bíblia Cristã

Extraído de. Uma Lógica Fortiori *(2013), capítulo 10:1-3,5.*

1. Isenção de responsabilidade

Neste capítulo, sou chamado, em prol da abrangência, a comentar alguns dos discursos mais relevantes encontrados na literatura cristã, especialmente nos Evangelhos. Devo ressaltar que não pretendo que a análise a seguir seja exaustiva. Estou apenas abrindo caminho para um estudo mais aprofundado por outros. Como não tenho grande interesse pessoal na religião cristã, não me sinto suficientemente motivado para realizar um trabalho completo sobre o assunto. Espero que alguém aceite o desafio e faça a pesquisa necessária.

É desnecessário dizer que, embora eu seja judeu, não tenho nenhum desejo de me envolver aqui em polêmicas religiosas contra o cristianismo. Judeus normalmente não tentam converter não judeus às suas crenças. Meu interesse aqui é inteiramente lógico. A prova disso é que nem sempre sou crítico. Quando sou crítico, faço-o com um espírito imparcial e científico – o mesmo espírito que aplico à avaliação do a fortiori e a outras formas de raciocínio encontradas em textos judaicos ou de outras tradições.

2. Principais conclusões

Usando uma edição Kindle da Bíblia Cristã [117], o *Novo Testamento Revisado do Rei Jaime* editado por Brad Haugaard (2008), pesquisei mecanicamente as principais palavras-chave e frases de um argumento a fortiori e encontrei 28 ocorrências [118].

Estas foram: *Quanto mais* (17) em Mateus 7:11, 10:25, 12:11-12; Lucas 11:13, 12:24, 12:28; Romanos 5:8-9, 5:10, 5:15, 11:12 (2 ocorrências), 11:24; 1 Coríntios 6:3; 2 Coríntios 3:11; Filemom 1:15-17; Hebreus 9:13-14, 10:28-29. Outro " *muito mais* " (4) em Mateus 6:26, 6:30; Romanos 5:17; Hebreus 12:9. *Muito menos* (1) em Hebreus 12:25. *Ainda mais* (1) em 2 Coríntios 3:7-8. Nenhuma formulação distintiva (5) em Lucas 13:15-16, 16:11, Romanos 11:15, 2 Coríntios 3:9, 1 João 4:20 (os conectivos usados nesses cinco casos foram, respectivamente: *não deveriam* , *se não – quem* , *se – o quê, mas, muito mais* e *como*).

Esta lista pode, naturalmente, não ser exaustiva, visto que um argumento a fortiori nem sempre é formulado de maneira distinta. Palavras-chave ou frases para as quais não foram registrados resultados não são mencionadas aqui, por uma questão de brevidade. Às vezes, palavras ou frases que geralmente indicam um argumento a fortiori acabam não o fazendo, tendo a intenção meramente de expressar magnitude crescente; isso ocorreu, por exemplo, com as 2 ocorrências de " *so much the more"* e todas as 10 ocorrências de " *all the more"* (cuja intenção aqui é

---

117 Os livros que constituem a Bíblia cristã são chamados pelos cristãos de "Novo Testamento" (abreviatura: NT), enquanto os que constituem a Bíblia judaica são chamados de "Antigo Testamento" (abreviatura: AT).

118 Note que, recentemente, encontrei mais 8 casos. Estes serão relatados em uma seção separada deste capítulo, mais adiante. O total agora é, portanto, de 36.

simplesmente " *a lot more* "). Não me preocupei em analisar os resultados residuais de " *all the"* , *"more"* , " *less* " e " *notherwise* ", embora houvesse mais de cem resultados para cada uma dessas expressões de busca; portanto, posso ter deixado passar alguns casos.

Como se pode observar, os 28 casos de argumento a fortiori foram encontrados nos seguintes 8 livros: Mateus (5), Lucas (5), Romanos (8), 1 Coríntios (1), 2 Coríntios (3), Filemom (1), Hebreus (4) e 1 João (1). Note-se que as epístolas aos Romanos, 1 e 2 Coríntios e Filemom (13 inst.) foram escritas por Paulo; o autor da epístola aos Hebreus é desconhecido [119]. Não foram encontrados casos nos outros 19 livros, a saber: Marcos, João, Atos, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, 1 Tessalonicenses, 2 Tessalonicenses, 1 Timóteo, 2 Timóteo, Tito, Tiago, 1 Pedro, 2 Pedro, 2 João, 3 João, Judas e Apocalipse.

Até onde sei, ninguém identificou todos os 28 argumentos a fortiori no Novo Testamento listados aqui. Como veremos adiante, Neusner discute um exemplo em detalhes, a saber, Mateus 12:11-12. Jacobs menciona três exemplos: Mateus 12:11-12, Lucas 13:15 e Romanos 5:10 [120]. Como veremos adiante, Maccoby cita quatro exemplos, todos de Romanos: 5:10, 5:17, 11:15 e 11:24. Abraham, Gabbay e Schild apresentam os mesmos três

---

119 No passado, alguns acreditavam que Paulo também havia sido o autor das epístolas aos Hebreus, mas essa suposição não era universalmente aceita; hoje em dia, a maioria dos especialistas a rejeita.

120 Em **Rabbinic Thought in the Talmud** , pp. 113-114. Observe que Jacobs também cita três exemplos dos Apócrifos Bíblicos: Eclesiástico 10:31, 14:5 e Sabedoria de Salomão 13:3. Não examinei os Apócrifos, nem os Pseudoepígrafos, em busca de argumentos a fortiori, mas é evidente que este é um trabalho que vale a pena e que provavelmente renderá frutos ricos e interessantes. Mesmo que essa literatura não seja canônica, ela é historicamente significativa.

exemplos que Jacobs. Não descobri Lucas 13:15 e Romanos 11:15 por meio de busca mecânica, mas apenas graças às menções de Jacobs e Maccoby. Descobri 1 João 4:20 graças a HWB Joseph [121]. Encontrei Lucas 16:10 e 2 Coríntios 3:9 quase por acaso, devido à sua proximidade com outros casos encontrados mecanicamente.

Dos 28 exemplos de discurso a fortiori encontrados, 18 são subjetivos positivos e 6 são antecedentes positivos; 2 são predicativos positivos e 2 são predicativos negativos; as outras formas padrão não são utilizadas. Assim, podemos afirmar com segurança que a grande maioria dos argumentos a fortiori no Novo Testamento é do tipo mais óbvio (subjetivo positivo ou antecedente); no entanto, é interessante notar que quatro deles são mais complexos (predicativos). Desses argumentos, 17 são puramente a fortiori e 9 são claramente ou provavelmente concebidos como um crescendo (ou seja, proporcional) [122], enquanto os dois restantes podem ser classificados como logicamente inválidos. Um dos argumentos a crescendo [123]pode ser considerado uma violação da regra rabínica de *dayo* (suficiência) contra a inferência de uma penalidade mais severa a partir de uma penalidade mais branda prevista na Torá.

É evidente que reconhecer um argumento como "válido" em sua forma não significa necessariamente concordar com seu conteúdo. Um argumento é válido se suas premissas, sejam elas verdadeiras ou falsas, implicam

---

121 Veja AFL 31:2, sobre esta descoberta.

122 Ou seja: Mateus 12:11-12; Lucas 13:15-16; Romanos 5:10, 11:15; 2 Coríntios 3:7-8, 3:9, 3:10-11; Hebreus 9:13-14, 10:28-29. Por exemplo, em Lucas 13:15-16, o aumento vai de 'desatar um animal do seu estábulo para que ele possa beber água' a 'libertar uma mulher de um laço demoníaco para curá-la'; estes são obviamente dois graus de 'libertar e aliviar'.

123 Ou seja, Hebreus 10:28-29.

logicamente sua conclusão, seja ela verdadeira ou falsa; e um argumento é inválido se suas premissas e conclusão não estiverem relacionadas dessa maneira. Uma premissa falsa pode, em um argumento válido, implicar uma conclusão verdadeira, ou seja, uma proposição cuja verdade pode ser estabelecida por outros meios; e premissas verdadeiras podem, em um argumento inválido, parecer erroneamente implicar uma conclusão falsa. Assim, podemos aceitar um argumento como válido sem aceitar suas premissas e conclusão, ou como inválido sem rejeitar suas premissas e conclusão.

Além disso, deve-se dizer que os argumentos do Novo Testamento listados acima estão todos em forma bastante abreviada. Eles não expõem conscientemente todas as premissas envolvidas e todos os seus termos, incluindo todo o material necessário para se chegar à suposta conclusão. Em todos os casos, a premissa maior permanece tácita, embora o termo médio seja, por vezes, explicitamente declarado. Isso é justificável na maioria dos casos, visto que os termos menor e maior são facilmente identificáveis, de modo que, dado ou inserido um termo médio, a premissa maior pode, de fato, ser reconstruída; contudo, em certos casos, algum esforço e engenhosidade podem ser necessários para tal reconstrução. Em todos os casos, a maior parte da premissa menor e da conclusão são explícitas; mas, geralmente, senão sempre, a premissa menor carece da informação necessária de que o sujeito possui o *suficiente do* termo médio para ter acesso ao predicado. Estritamente falando, sem esse fator crucial de "suficiência", a conclusão não pode ser logicamente inferida.[124]

---

[124] Embora todas essas observações sejam feitas em relação a argumentos 'copulativos' a fortiori, observações

Além disso, em casos de argumento crescente, ou seja, quando o termo subsidiário não é idêntico na premissa menor e na conclusão, mas varia "proporcionalmente" aos valores do termo médio em relação aos termos maior e menor, o Novo Testamento não especifica explicitamente a terceira premissa, a premissa da proporcionalidade (variação pro rata), que é logicamente necessária para justificar a conclusão. Devemos presumir que os falantes tinham, subconscientemente, as informações necessárias em mente quando formularam suas conclusões. O fato de esses vários detalhes estarem ausentes de seu discurso indica, naturalmente, que eles não tinham plena consciência das condições formais de um argumento a fortiori ou de um argumento crescente. Contudo, não estamos aqui para testar seu conhecimento abstrato de lógica, mas nos contentamos em fazer exigências razoáveis sobre seus processos de pensamento reais.

Assim, podemos ser generosos e dizer: se a intenção a fortiori ou crescente de um argumento for suficientemente óbvia, e o argumento puder, mesmo que alguns elementos necessários estejam faltando, ser potencialmente encaixado em um modelo crível, ou seja, uma das formas padrão validadas pela teoria da lógica, então podemos aceitá-lo como um argumento "válido" para os nossos propósitos aqui. Isso permanece válido, mesmo que, devido a floreios retóricos, os termos usados em um argumento variem um pouco (mas, é claro, não se variarem drasticamente). Não estamos interessados em uma avaliação minuciosa do conhecimento abstrato, mas em uma avaliação justa do conhecimento prático. É claro que devemos permanecer atentos aos detalhes e garantir que o argumento não seja inválido. Com essas considerações em mente, 26 dos argumentos encontrados

---

semelhantes podem ser feitas em relação a argumentos 'implicativos'.

no Novo Testamento foram avaliados como formalmente válidos, embora 2 tenham sido declarados inválidos.

Os 10 argumentos em Mateus e Lucas são atribuídos a Jesus, o iniciador do cristianismo, considerado pelos cristãos como o filho de Deus. Desses argumentos, 9 são afirmativos subjetivos, incluindo 1 crescente; e 1 é negativo predicativo. A linguagem usada por Jesus (na tradução aqui utilizada, pelo menos) é: *quanto mais* (6), simplesmente *muito mais* (2) e não distintivo (2). Todos os 10 argumentos podem ser considerados formalmente válidos [125].

É importante notar que 4 dos argumentos em Lucas correspondem a 4 em Mateus, de modo que o número total de argumentos de Jesus é 6 (em vez de 10). Ou seja, Lucas 11:13, 12:24, 12:28 e 13:15-16 correspondem a Mateus 7:11, 6:26, 6:30 e 12:11-12, respectivamente. É interessante observar que a redação nesses pares de equivalentes não é idêntica, o que implica que um ou ambos não sejam relatos literais. As variações podem indicar licença poética ou interpolação de interpretações, mas são, de qualquer forma, relevantes para estudos históricos. O evangelho de Mateus é considerado anterior ao de Lucas. Mateus era um judeu que vivia em Israel na época de Jesus e pode ter sido testemunha ocular de muitos ou da maioria dos eventos que relata; enquanto Lucas (c. 1-84 d.C.) era um greco-sírio de Antioquia, que não presenciou o que relata. Estudiosos modernos sugerem que ambos os autores basearam seus livros em parte no livro de Marcos e em parte em um hipotético documento Q que não existe mais.

---

125 No entanto, antes de concluir que Jesus é infalível, veja a seção sobre Descobertas adicionais (10.5), onde é mostrado que Jesus comete um erro de raciocínio (em Lucas 16:10).

O argumento em 1 João 4:20 é do próprio João; ou seja, ele não está citando ninguém mais. Quanto a Paulo, como já foi dito, 13 argumentos são atribuídos a ele, como autor de Romanos, 1 e 2 Coríntios e Filemom. Desses argumentos, 6 são afirmativos subjetivos em sua forma, incluindo 4 em crescendo; 5 são afirmativos antecedentes, incluindo 1 em crescendo; e 2 são afirmativos predicativos. A linguagem usada por Paulo (na tradução utilizada, pelo menos) é: *quanto mais* (9), simplesmente *muito mais* (1) e não distintivo (3). Apenas 11 desses argumentos podem ser considerados formalmente válidos; e 2 (sendo a contrario em sua forma) devem ser classificados como inválidos.

Alguns dos argumentos de Paulo são muito semelhantes, repetindo a mesma ideia, talvez com palavras ligeiramente diferentes. Compare: Romanos 5:8-9 e 5:10; Romanos 5:15 e 5:17; Romanos 11:12 (que contém duas premissas menores semelhantes com uma conclusão comum) e 11:15; 2 Coríntios 3:7-8 e 3:9. Aqui, o mesmo autor reformula seus pensamentos de maneiras diferentes para transmitir suas ideias. Paulo (Tarso, c. 5 d.C. – Roma, c. 47 d.C.) era aparentemente um judeu da diáspora que viveu por algum tempo em Israel. Inicialmente ativamente anticristão, ele se converteu ao cristianismo posteriormente e se tornou um de seus principais líderes e missionários. Pode-se dizer que Paulo transformou o movimento cristão em uma religião distinta, ou pelo menos deu um novo impulso à religião em desenvolvimento.

Finalmente, mencionemos os quatro argumentos a fortiori em Hebreus. Destes, três são afirmativos subjetivos em sua forma, incluindo dois crescendos; e um é afirmativo antecedente. A linguagem usada neles (pelo menos na tradução aqui utilizada) é: *quanto mais* (2), simplesmente *muito mais* (1) e *muito menos* (1). Todos os quatro argumentos podem ser considerados formalmente válidos.

No entanto, um argumento (a saber, Hebreus 10:28-29) contraria o princípio rabínico de *dayo* (suficiência), que proíbe o uso de um argumento crescendo para inferir uma penalidade mais severa a partir de uma penalidade mais branda dada na Torá. Embora a Epístola aos Hebreus tenha sido considerada por muitas autoridades como escrita por Paulo, a maioria dos estudiosos modernos rejeita essa ideia. Contudo, se me permitem dar a minha opinião sobre este debate, a julgar apenas pelo estilo tortuoso da maioria dos argumentos a fortiori neste livro (em comparação com o estilo direto dos argumentos encontrados em Mateus e Lucas), a hipótese da autoria paulina de Hebreus parece-me bastante provável. Alternativamente, Hebreus pode ter sido escrito por outra pessoa, mas esta citou argumentos a fortiori de Paulo ou escreveu os argumentos no estilo usado por Paulo.

3. Análise dos argumentos encontrados

Vamos agora analisar alguns dos argumentos com mais detalhes. Primeiro, vejamos os dois argumentos de Paulo que classifiquei como inválidos. **Romanos 5:15** diz: “Se pela ofensa de um só [isto é, o pecado original de Adão] muitos morreram, quanto mais a graça de Deus, e o dom da graça de um só homem, Jesus Cristo, transbordou para muitos”. Ou seja, mais formalmente: se a ofensa de um (Q) causou a morte de muitos (S1), muito mais a graça de um (P) fez com que muitos recebessem graça (S2). Observe que o termo menor (Q) e o termo maior (P) são opostos ('ofensa' *vs.* 'graça'), mesmo que tenham um fator comum ('por um'); além disso, o termo subsidiário tem valores opostos ('morrer' *vs.* 'receber graça') na premissa menor (S1) e na conclusão (S2), mesmo que haja um fator comum ('muitos').

De forma semelhante, **Romanos 5:17** diz: “Se pela ofensa de um só homem [Adão] a morte reinou por meio desse

único homem, muito mais aqueles que recebem a abundância da graça e o dom da justiça reinarão em vida por meio de um único homem, Jesus Cristo". O argumento é muito parecido: Q é idêntico ('ofensa por um só homem') e P é semelhante ('abundância da graça e o dom da justiça', em vez de apenas 'graça'); além disso, S1 é semelhante ('a morte reinar', em vez de 'muitos morrerem') e S2 é semelhante ('reinar em vida', em vez de 'receber graça'). Portanto, podemos tratar esses dois como um único pensamento, verbalizado de maneira ligeiramente diferente.

Em ambos os casos, o que é certo é a invalidade do argumento. O argumento é apresentado como um argumento a contrario, com sujeitos menores e maiores contrários ("a ofensa de um homem" e "a graça de um homem") e predicados subsidiários contrários ("a morte de muitos" para "a graça de muitos"). Tal raciocínio por inversão parece bastante razoável à primeira vista. Os termos menores e maiores, embora contrários, poderiam muito bem ser colocados em um continuum que vai de valores negativos a positivos; e da mesma forma, os termos subsidiários, embora contrários, poderiam muito bem ser colocados em um continuum que vai de valores negativos a positivos. Mesmo que essa ideia de duplo crescendo não seja em si mesma questionável, não se pode afirmar que a conclusão decorra das premissas disponíveis, porque o paralelismo entre os dois valores negativos (na premissa menor) e os dois valores positivos (na conclusão) não pode ser proposto como premissa sem incorrer em petição de princípio. Ou seja, o argumento inevitavelmente envolve uma circularidade, necessitando da conclusão para que seja possível deduzir a conclusão.

Um argumento tão complexo, que tenta expressar muitos pensamentos ao mesmo tempo, de maneiras tortuosas,

parece-me bastante típico de Paulo [126]. No entanto, deve-se ressaltar que existem exemplos de raciocínio inválido semelhante no Talmude. Por exemplo, em Mishná Makkot 3:15, que diz: "Rabino Hananias, filho de Gamaliel, disse: Se em uma transgressão o transgressor perde a alma, quanto mais aquele que cumpre um preceito deveria ter sua alma concedida!" Portanto, embora a forma do raciocínio de Paulo aqui sugira alguma confusão mental, isso não prova (como Maccoby insistiu) que ele não sofreu influência farisaica.

Vejamos agora **Hebreus 10:28-29** , que não aplica o princípio rabínico da suficiência (*dayo*). O texto diz: "Quem desprezou a lei de Moisés morreu sem misericórdia, mediante a palavra de duas ou três testemunhas. Quanto mais severo castigo, então, merecerá aquele que pisou o Filho de Deus, profanou o sangue da

---

126 Veja, por exemplo, Romanos 5:10: "Se nós, quando éramos inimigos, fomos reconciliados com Deus mediante a morte de seu Filho, quanto mais agora, estando já reconciliados, seremos salvos pela sua vida!". Aqui, o argumento é válido, embora os sujeitos "que éramos inimigos" e "que fomos reconciliados" sejam contrários, os predicados "reconciliação com Deus" e "ser salvo" sejam dois graus da mesma coisa, ainda que lhes seja conferida uma conotação contrária por suas qualificações adicionais, a saber, "mediante a morte de seu Filho" e "mediante a sua vida". Poderíamos argumentar também que a conclusão não pode ser extraída das premissas sem tomar a conclusão como premissa; mas, devido à vagueza do contraste entre os predicados aqui, podemos dizer generosamente que a conclusão não é realmente necessária como premissa para se chegar à conclusão, especialmente se ignorarmos as referidas qualificações adicionais. Com base nisso, considerei o argumento válido; mas, reconhecidamente, trata-se de um caso limítrofe. Romanos 5:8-9 não é muito diferente, embora um pouco menos incerto. Observe que, embora eu o tenha considerado puramente como um "a fortiori", ele poderia ser visto como um crescendo.

aliança com o qual foi santificado e ultrajou o Espírito da graça?" Em outras palavras, o argumento é o seguinte: se alguém que transgrediu a lei mosaica (Q) foi punido com a morte (S1), com muito mais rigor aquele que praticou todas essas coisas não cristãs (P) será punido (S2).

Este argumento claramente pretende um movimento crescente de 'punição com a morte' (S1) para 'punição mais severa' (S2). Visto que se trata de uma inferência da suposta lei da Torá (embora não seja especificado onde 'desprezar a lei mosaica' implica 'morte sem misericórdia'), não deveria (de acordo com a regra rabínica de *dayo* , repito) concluir com uma punição mais severa (para qualquer pecado maior). Portanto, este argumento é inválido sob a lógica judaica, mesmo que pudesse ser considerado válido (isto é, se aceitarmos a premissa maior implícita) sob a lógica geral. Assim, quem quer que o tenha formulado (suspeito que tenha sido Paulo) não pode alegar estar raciocinando de acordo com os padrões farisaicos. Além disso, é claro, não há menção na lei ou tradição mosaica de qualquer "Filho de Deus", ou "sangue da aliança, com o qual ele foi santificado", ou "Espírito da graça". Sendo todos esses conceitos e valores cristãos, bastante estranhos, senão contrários, ao contexto da Torá, é absurdo recorrer à Torá em relação a eles.

Permitam-me também comentar aqui **Lucas 16:11** , em que Jesus diz: "Se vocês não forem fiéis com as riquezas deste mundo, quem lhes confiará as verdadeiras riquezas?" Embora esta frase não utilize palavras-chave ou expressões específicas, trata-se obviamente de um argumento a fortiori. Em outras palavras, diz: Se vocês (S) não forem fiéis com as riquezas deste mundo (Q), então não serão fiéis com as riquezas espirituais (P). Este é um argumento a fortiori válido, de forma predicativa negativa.

Encontrei este caso através de uma busca mecânica pela palavra-chave *"muito"* , que me levou a Lucas 16:10, a saber: "Quem é fiel no pouco também é fiel no muito; e quem é desonesto no pouco também é desonesto no muito". Essas duas frases claramente não são argumentos a fortiori. Na minha opinião, são até mesmo non sequiturs – pois, a meu ver, alguém pode ser escrupulosamente honesto em pequenas coisas, mas ser tentado à desonestidade pela perspectiva de um grande ganho; ou, inversamente, ser alegremente desonesto em pequenas coisas, mas recusar-se firmemente a cometer um grande crime. Contudo, foi ao analisar Lucas 16:10 que notei o argumento a fortiori em 16:11. Entretanto, aqui também gostaria de salientar que a palavra "portanto", que liga esses dois versículos, é logicamente injustificada. Na melhor das hipóteses, indica alguma confusão lógica adicional; na pior, revela uma intenção manipuladora.

Paulo apresenta um argumento predicativo positivo em **Romanos 11:24** (que analisaremos mais adiante) e outro em **1 Coríntios 6:3** . Este último diz: “Vocês não sabem que havemos de julgar os anjos? Quanto mais as coisas desta vida?” Este é um argumento válido puramente a fortiori: se nós (S) podemos [isto é, temos a autoridade (R) para] julgar (R) os anjos (P), muito mais nós (S) podemos [isto é, temos a autoridade (R) para] julgar as coisas deste mundo (Q). Não me deterei aqui em detalhar todos os argumentos a fortiori encontrados no Novo Testamento, pois creio que a maioria dos outros pode ser compreendida sem muita dificuldade pelo leitor interessado.

Devo dizer que, embora tenha lido a Bíblia Cristã inteira há muitos anos por obrigação intelectual, não gostei muito da experiência e me lembro de pouco dela. Reconheço que contém sabedoria e coisas boas, mas também muitas coisas que me são difíceis de aceitar. Como filósofo, acho insustentável a ideia de que Deus possa ter um filho de

carne e osso. Também acho absurdas as referências de Jesus a demônios que possuem pessoas. Entendo que as pessoas daquela época acreditavam nessas coisas; há ecos disso até mesmo no Talmude, embora essa crença não tenha qualquer influência no judaísmo atual. Além disso, me incomodam bastante os ocasionais acessos de raiva e os abusos verbais de Jesus [127]. Tal comportamento não me parece nada nobre.

Além disso, como judeu, considero as frequentes críticas de Paulo aos judeus e ao judaísmo bastante ofensivas e dolorosas, pois demonstram clara falta de objetividade e verdade. Ele obviamente tinha uma queixa pessoal a respeito disso. Também me entristece pensar em todos os judeus inocentes que foram perseguidos ao longo dos séculos devido à narrativa pouco lisonjeira sobre "os judeus" presente na Bíblia cristã como um todo. Por essas razões, escrevi este capítulo com grande relutância, citando algumas passagens desse documento. Não queria dar a impressão de que o estava endossando.

---

127 Haï Bar-Zeev, em *Une lecture juive du Coran* , na página 62, cita algumas declarações antissemitas de Jesus: “Raça de víboras! Como podem vocês, sendo maus, dizer coisas boas?” (Mateus 12:34), “ Ó geração incrédula e perversa! Até quando estarei convosco? Até quando vos suportarei? ” (Mateus 17:17), “Homens de pequena fé!” (Lucas 12:28), “ Vós sois do diabo, que é o vosso pai ” (João 8:44), “ Todos os que vieram antes de mim são ladrões e salteadores ” (João 10:8). Obviamente, essas não são reflexões ponderadas, empíricas e racionais, mas sim explosões emocionais. Observe também o episódio em que Jesus iniciou violência física contra certos comerciantes, causando-lhes prejuízos materiais (ver Marcos 11:15-16; Mateus 21:12; Lucas 19:45; e João 2:13-16). É inevitável refletir sobre os muitos cristãos que, ao longo dos últimos dois mil anos, se sentiram justificados por tais declarações e histórias para matar e perseguir muitos judeus inocentes.

Enfim, acho que consegui dar um novo impulso à pesquisa lógica em fontes cristãs. Espero que outras pessoas, mais à vontade nesse campo específico do que eu, aceitem o desafio e investiguem o assunto mais a fundo. Não se trata de uma questão religiosa, mas sim da história da lógica.

4. Jesus de Nazaré

Nesta seção, focaremos em um dos dez (ou seis, se excluirmos as repetições) argumentos a fortiori atribuídos a Jesus na Bíblia Cristã, e discutiremos tanto seu conteúdo quanto sua forma. Mostrarei algumas das complicações que podem surgir na leitura de tais argumentos. É importante ressaltar que, embora eu seja judeu, não tenho o menor desejo de me envolver aqui em polêmicas religiosas contra cristãos ou quaisquer outras denominações. Judeus normalmente não tentam converter não judeus às suas crenças [128]. Meu interesse aqui é inteiramente lógico. A prova disso é que nem sempre sou crítico. Quando sou crítico, faço-o com um espírito imparcial e científico – o mesmo espírito que aplico à avaliação de argumentos a fortiori e outras formas de raciocínio encontradas em textos judaicos.

---

128 No entanto, gostaria de questionar as inclinações cristãs de alguns judeus contemporâneos, aqueles que se autodenominam "judeus para Jesus" ou "judeus messiânicos". O cristianismo não é uma seita do judaísmo, mas uma religião bastante diferente, mesmo que ambas compartilhem algumas crenças e uma seja historicamente um desdobramento da outra em grande medida. Da mesma forma, as diferenças entre o judaísmo e o islamismo, e entre o cristianismo e o islamismo, são suficientemente marcantes para serem significativas, mesmo que o islamismo tenha sido originalmente, em grande parte, plagiado de seus dois predecessores.

Em um ensaio intitulado “Comparando os Evangelhos e os Escritos Rabínicos: um Exemplo Haláquico” [129], Jacob Neusner, um judeu, chama a atenção para o seguinte argumento do fundador do cristianismo, Jesus, filho de José (c. 7-2 a.C. a 30-36 d.C.), em **Mateus 12:10-12** , que pode ser interpretado como a fortiori:

> "E eles [os fariseus presentes] interrogaram Jesus, perguntando: 'É lícito curar no sábado?', para que pudessem acusá-lo. E ele lhes disse: 'Qual de vocês, se tiver uma ovelha e ela cair num buraco no sábado, não a pegará e a tirará de lá? Ora, quanto mais vale um homem do que uma ovelha! Portanto, é lícito fazer o bem no sábado.'"

Essa troca de palavras ocorreu quando Jesus estava prestes a "curar" a mão atrofiada de um homem em uma sinagoga, em um sábado. Como Neusner destaca, essa passagem demonstra ignorância da lei judaica, que, na verdade, permite e até recomenda salvar a vida de uma pessoa no sábado, intervindo sempre que necessário, mesmo que a vida não esteja direta e iminentemente em perigo (citando Tosefta Shabat 15:11-12); e quanto a uma ovelha caída em um poço, a lei permite e recomenda que ela seja cuidada onde está e posteriormente retirada (Tosefta Shabat 14:3); além disso, na Halachá, "curar" não constitui "trabalho" proibido no sábado; portanto, é improvável que "eles" (isto é, alguns "fariseus", isto é, alguns rabinos [130]) o "acusassem" por "curar no sábado!".

Aliás, existem outras passagens na Bíblia cristã que apontam para a mesma história, embora não repitam o argumento a fortiori. Em **Lucas 6:9** , Jesus diz:

---

129 Em *Literatura Rabínica: Um Guia Essencial* , pp. 144-149.

130 *Mefarshim* – intérpretes das Escrituras.

"Disse-lhes, pois, Jesus: Eu vos perguntarei uma coisa: É lícito no sábado fazer o bem ou fazer o mal? Salvar a vida ou destruí-la?" E em **Marcos 3:4** : "Então, voltando-se para os seus críticos, perguntou: A lei permite boas obras no sábado, ou é este dia para fazer o mal? É este dia para salvar a vida ou para destruí-la?" Este último acrescenta: "Mas eles não lhe responderam", o que demonstra que os "fariseus" em questão não poderiam ser rabinos eruditos, mas, na melhor das hipóteses, pessoas comuns ignorantes da lei judaica; pois os rabinos teriam respondido facilmente a essa pergunta tendenciosa. Observe a formulação logicamente enganosa das perguntas de Jesus: "fazer o bem ou fazer o mal?" "salvar a vida ou destruí-la?" etc. – como se não houvesse meio-termo, como se a recusa de certos tipos de praticar o bem implicasse uma permissão ou um imperativo para praticar o mal, como se tais escolhas fossem a questão fundamental em todos os sábados.

Cabe perguntar se Jesus alguma vez guardou o sábado pessoalmente. Se o tivesse feito, certamente teria experimentado a paz que ele proporciona e saberia que não é um momento propício para se envolver em disputas emocionais. Certamente, na época do episódio aqui discutido, Jesus não observava o sábado, ou pelo menos seus discípulos não o faziam. Isso fica evidente no texto, pouco antes da troca de palavras mencionada na sinagoga: "No sábado, Jesus passou pelas plantações de trigo; e seus discípulos, tendo fome, começaram a colher espigas e a comer". Alguns fariseus os repreenderam, mas ele deixou claro que estava acima da lei, dizendo de si mesmo: "O Filho do Homem é Senhor do sábado" [131].

---

131 Mateus 12:1-8. Da mesma forma, Lucas 6:1-5. Se Jesus e seus discípulos se afastaram mais de áreas habitadas do que a lei permite, eles estavam violando o sábado. Em qualquer caso, colher espigas em um campo é definitivamente uma transgressão da lei do sábado. (Além disso, embora

Mas, mais pertinente à presente investigação lógica, como Neusner também observa, em referência ao argumento em Mateus: "Salvar vidas não está em questão na história, apenas fazer o bem"; e, mais adiante: "A definição haláquica de fazer o bem no sábado é alimentar a besta na cova, não erguê-la". Ou seja, além da questão da veracidade ou falsidade de suas premissas, o argumento a fortiori (presumivelmente pretendido aqui, visto que a expressão-chave "quanto mais" é usada) é logicamente questionável, porque sua aparente conclusão não decorre exatamente de suas premissas. Isso pode ser constatado se tentarmos reescrever o argumento de forma mais formal:

> Um homem (P) é muito mais valioso (R) do que uma ovelha (Q).
>
> Uma ovelha (Q) é valiosa (R) o suficiente para ser legalmente retirada de um poço no sábado (S1).
>
> Portanto, um homem (P) é valioso (R) o suficiente para ser curado legalmente no sábado (S2).

Deuteronômio 23:26 permita "colher espigas com a mão" na "semente de trigo do seu próximo", os rabinos interpretam essa permissão como aplicável apenas aos trabalhadores que atuam naquele campo – e não como um convite a todos os transeuntes para se servirem sem a permissão do proprietário.) O texto não diz que Jesus colheu espigas, mas apenas especifica que seus discípulos o fizeram. No entanto, seus discípulos teriam feito isso se seu líder desaprovasse tais atos? Obviamente, a indiferença de Jesus em relação às leis do sábado não se relaciona apenas à "cura" de pessoas doentes; parece ser uma indiferença geral a essa área tão importante da prática judaica. O sábado é um dos primeiros mandamentos dados aos judeus no Sinai (Êxodo 16:23) e tem sido considerado pelos judeus ao longo da história como uma das características mais preciosas do judaísmo. É o próprio cerne desse sistema de crenças, constituindo um reconhecimento simbólico de Deus como criador do mundo e como libertador ativo dos judeus da escravidão egípcia.

Note-se que fui eu quem acrescentou as palavras “valioso (R) o suficiente para ser lícito” à premissa menor e à conclusão, de modo a tornar o argumento verdadeiro a fortiori e, portanto, logicamente credível; mas creio que ninguém contestaria essa adição. A premissa maior implícita deve ter um termo médio R apropriado, de modo que um homem tenha mais R do que uma ovelha; e o termo vago “valor” parece apropriado neste contexto. Quanto à adição de “lícito”, esta foi inserida para refletir a pergunta “É lícito curar no sábado?”, feita pelos fariseus, e a conclusão de Jesus de que “É lícito fazer o bem no sábado”; mais será dito sobre essa especificação adiante.

O que temos aqui, evidentemente, é uma tentativa de um argumento positivo subjetivo a fortiori. Observe que os termos maior e menor (P e Q) são sujeitos, a premissa menor e a conclusão são positivas, e a inferência vai do menor para o maior. Como o termo subsidiário (S) não é idêntico na premissa menor e na conclusão , o argumento pretendido deve ser um crescendo . Se o argumento pretendido fosse puramente a fortiori, a conclusão correta seria simplesmente que “um homem é valioso o suficiente para ser retirado da cova no sábado (S1)”. Aqui, Jesus (de acordo com Mateus) conclui que “um homem é valioso o suficiente para ser curado no sábado (S2)” – não exatamente a mesma coisa.

Portanto, devemos assumir uma premissa adicional implícita, segundo a qual: “S varia em proporção a R”. O que é “S”, aqui? Ou seja, qual é o ponto em comum entre “ser retirado de um poço” (S1) e “ser curado” (S2) no sábado? É, como afirma o texto de prova, “ser salvo” de algum perigo no sábado, ou, de forma mais ampla, ser o destinatário de alguma “boa” ação. Assim, a premissa implícita é que a quantidade de “salvação” (S) permitida é proporcional ao “valor” (R) da criatura que está sendo

salva. Se uma ovelha, que vale menos que um homem, vale a pena ser salva, então muito mais um homem vale a pena ser salvo, e de mais maneiras. Esta é a leitura culminante do argumento.

Acima, afirmei que Jesus chega a uma conclusão mais específica sobre a cura, em referência à pergunta que lhe foi feita: "É lícito curar no sábado?", à qual ele presumivelmente responde implicitamente ao comparar ovelhas e homens. De fato, a conclusão explicitamente tirada por Jesus, ou seja, que "é lícito fazer o bem no sábado", é mais geral. Alternativamente, poderíamos interpretar o argumento como puramente a fortiori, referindo-nos ao terreno comum dos dois predicados aparentes como o predicado real. Isto é, poderíamos formular o argumento da seguinte maneira:

> Um homem (P) é muito mais valioso (R) do que uma ovelha (Q).
>
> Uma ovelha (Q) é valiosa (R) o suficiente para ser legitimamente salva de alguma forma no sábado (S).
>
> Portanto, um homem (P) é valioso (R) o suficiente para ser legitimamente salvo de alguma forma no sábado (S).

Este argumento não é estritamente correto, pois, embora o predicado "salvo de alguma forma" pareça o mesmo na premissa menor e na conclusão, ele é, na verdade, diferente em sua essência. Essa dificuldade poderia ser superada sugerindo, em vez disso, que o que o orador tinha em mente era generalizar a partir da conclusão formal mais específica, "tirar um homem de um poço no sábado", para *qualquer* ato de "fazer o bem" ou "salvar" no sábado, e então aplicar esse princípio geral ao caso mais específico de "curar um homem no sábado". Se considerarmos seu raciocínio dessa forma, poderíamos

justificá-lo como uma cadeia lógica (a sorites) composta por uma dedução puramente a fortiori, uma generalização (indução) e uma aplicação (dedução silogística).

Ainda assim, voltemos a analisar o argumento tal como foi apresentado. Jesus não está dizendo que, legalmente, as ovelhas *podem ou devem ser* retiradas do curral. Em vez disso, ele está sugerindo que um dono de ovelhas , por interesse próprio, independentemente da lei, *retiraria* as ovelhas do curral. Ou seja, mesmo que a lei judaica proibisse tal ação (o que de fato acontece, como vimos), pode-se esperar que o dono das ovelhas esteja tão apegado aos seus bens materiais que ignorará a proibição e salvará suas ovelhas. Há aí um insulto implícito, uma sugestão de que a maioria, senão todos os judeus religiosos, são hipócritas; e, de fato, essa mesma palavra é usada em um contexto semelhante (Lucas 13:15). A imagem assim projetada dos judeus como "interessados" (isto é, essencialmente materialistas, sem inclinação espiritual) sem dúvida tem sido muito satisfatória para os antissemitas nos últimos dois milênios.

Considerando essa interpretação, o argumento não se refere propriamente à lei – ou seja, que salvar a vida de uma ovelha é legal e, portanto, salvar uma vida humana também o seria. A implicação é que salvar uma ovelha (retirando-a de um buraco) *não é* legal, mas, mesmo assim, é feito na prática. Daí a conclusão lógica seria que, mesmo que salvar um ser humano (da mesma forma) também não seja legal, *provavelmente será feito na prática* . Tal conclusão não responderia à pergunta feita, ou seja, "É *lícito* curar no sábado?" – mas serviria para tornar a questão legal irrelevante. Portanto, trata-se de um discurso revolucionário, que visa incentivar o desrespeito ou o descarte da lei vigente (ou da lei religiosa).[132]

---

132 Um apologista cristão apresenta esse argumento da seguinte forma: "Jesus expõe a falácia na lógica de seus

Isso pode explicar a (suposta) reação dos fariseus (como relatado, por exemplo, no episódio paralelo em Lucas 6:11) – a saber: "Mas os fariseus e os mestres da lei ficaram furiosos e começaram a discutir entre si o que poderiam fazer com Jesus". Podemos sugerir que eles não estavam irados porque ele havia feito algo ilegal no sábado ao curar, mas sim porque ele havia desafiado a autoridade da lei em si por meio de premissas falsas e raciocínio inválido. Sem dúvida, foi a sua *atitude hostil* [133]que mais os preocupou, pois meras disputas doutrinárias são comuns e geralmente aceitas entre os judeus. Assim, o propósito da história é dar uma impressão falsa sobre a reação dos fariseus: fazê-los parecer intolerantes; quando, na verdade, eles estavam reagindo normalmente a um ataque injusto.

Pessoalmente, não acredito em histórias como a de Jesus curando pessoas milagrosamente. Mas suponhamos, para fins de argumentação, que fosse verdade. Podemos primeiro perguntar qual era a sua motivação para realizar tal cura. Se fosse simplesmente bondade, por que ele

críticos usando um argumento a fortiori. Ele aponta que eles estariam dispostos a trabalhar para resgatar uma ovelha em apuros no sábado. Se isso é verdade, quanto mais deveriam estar dispostos a restaurar um homem criado à imagem de Deus." Norman L. Geisler em *Apologética Cristã* (Grand Rapids, MI: Baker, 2009), p. 71. Deve ficar claro, a partir da minha análise acima, que Jesus não expôs "a falácia na lógica de seus críticos", mas, ao contrário, empregou-se em raciocínio falacioso!

133 O comportamento petulante de Jesus para com os rabinos me lembra os secularistas antirreligiosos da atualidade, alguns dos quais fazem de tudo para perturbar os religiosos; parece que a atitude anti-establishment de alguns judeus não é um fenômeno novo. Na minha opinião, não há nada de errado em desafiar o establishment – eu mesmo costumo criticar visões ortodoxas e, portanto, dificilmente me oporia a isso; o que está errado é o tom antagônico que algumas pessoas usam para fazê-lo.

escolheu fazê-la de maneira tão demonstrativa e precisamente no sábado? Presumivelmente, se ele a tivesse feito em particular e em um dia de semana, não teria provocado reações tão negativas. Certamente, a pessoa que ele curou poderia ter esperado mais um dia, já que provavelmente estava doente há anos. Portanto, devemos presumir que a intenção de Jesus era confrontativa. Não se tratava apenas de curar, mas de contestar publicamente. Ele queria demonstrar seus (supostos) poderes milagrosos e, assim, reivindicar para si uma autoridade religiosa superior à dos fariseus.

Contudo, em Deuteronômio 13:2-4, está expressamente declarado: "Se surgir no meio de ti um profeta ou alguém que tenha sonhos, e ele te apresentar um sinal ou um prodígio, e o sinal que ele te anunciou se cumprir, dizendo: 'Vamos seguir outros deuses, que tu não conheces, e vamos adorá-los', não darás ouvidos às palavras desse profeta nem a esse sonhador de sonhos." "Se surgir no meio de ti, etc." refere-se a qualquer pessoa que desafie o status quo religioso, por qualquer motivo – até mesmo um judeu. "Seguir outros deuses" refere-se a qualquer desvio proposto da Torá, conforme tradicionalmente entendido pelos judeus. Portanto, os fariseus não tinham nenhuma obrigação dada pela Torá de se submeterem a Jesus após tais demonstrações extravagantes. Pelo contrário, seu dever religioso era ser extremamente cauteloso com tal homem.

Muitos cristãos que leem essas histórias simplesmente não conseguem entender por que os judeus rejeitaram Jesus – aos olhos cristãos, a realização de um milagre como a cura descrita acima deveria ter sido suficiente para convencê-los a aceitá-lo. Para esses cristãos, a resposta negativa dos judeus só poderia ser explicada como obstinação e má-fé. De fato, as próprias declarações negativas de Jesus em diversas ocasiões, a respeito de judeus que não aceitavam suas afirmações, mostram que

ele se sentia injustamente rejeitado por eles [134]. O que ele e os cristãos não conseguiram entender é que os judeus são positivamente *obrigados* pelas Escrituras a desconfiar muito de qualquer pessoa que faça afirmações extravagantes, mesmo que realize milagres impressionantes [135].

---

134 Veja as duras palavras de Jesus em Mateus 12:34, 17:17 e João 8:44, 10:8. Certamente, se Jesus reconhecesse a Torá, saberia que Deuteronômio 13:2-4 e 18:21-22 justificavam plenamente a rejeição de suas afirmações pela maioria dos judeus. Como Bar-Zeev aponta (pp. 57-64), os judeus que rejeitaram Jesus eram tipicamente aqueles mais conhecedores da Torá, enquanto seus seguidores eram em sua maioria pessoas ignorantes ou marginalizadas socialmente, "os pobres de espírito" (Mateus 5:3), "os cobradores de impostos e pecadores " (Mateus 9:10), "as ovelhas perdidas da casa de Israel" (Mateus 10:6). Devo acrescentar que, pelo que sei (posso estar enganado), Jesus não ordenou nem permitiu que seus futuros seguidores (isto é, os cristãos) perseguissem os judeus. Suas palavras foram amargas, mas não tinham a intenção de incitar ódio e violência.

135 Em Sanhedrin 107B (nas edições não censuradas do Talmud), Jesus é apresentado como discípulo do sábio fariseu Rabi Joshua ben Perachya, que o "excomungou" publicamente após um comportamento inadequado (aparentemente, julgar uma mulher apenas pela aparência); o mestre foi criticado por seus pares por seu rigor em "repelir Yeshu com ambas as mãos", dizendo: " Que a mão esquerda repila, mas que a mão direita sempre convide de volta ". Também é dito ali que Jesus "praticava magia e desviou Israel ". (Veja as notas de rodapé 13 e 17 da edição Soncino.) Em Berachot 17B (edição não censurada), Jesus é referido como alguém "que se desonrou em público". (Veja a nota de rodapé 5 da edição Soncino.) No entanto, a história do Sanhedrin 107B não parece factualmente crível, porque: (a) contém um anacronismo, já que se diz ter ocorrido na época do rei Alexandre Jannai (c. 107-78 a.C.); e (b) não está claro qual lei judaica justificaria a excomunhão de um judeu simplesmente por julgar uma mulher pela sua aparência! (Talvez essa explicação da excomunhão de Jesus seja uma metáfora; mas não consigo imaginar qual seria essa

Voltemos agora à crítica de Neusner. Como ele aponta, ninguém nega o princípio explícito de Jesus de que "É lícito fazer o bem no sábado". A questão é: o que constitui "bom" no presente contexto? Para Jesus, é (numa interpretação generosa) tirar a ovelha do poço; enquanto que para os rabinos, é alimentar a ovelha no poço até o fim do sábado. Precisamente porque uma ovelha não é tão valiosa quanto um ser humano, não vale a pena quebrar o sábado por ela; contudo, como uma das criaturas de Deus, deve ser tratada com bondade. Mas, no que diz respeito a um ser humano, de acordo com a halacá (isto é, a lei judaica estabelecida), se alguém cai num poço, não só pode, como deve ser retirado o mais rápido possível e por quaisquer meios, e como afirma Tosefta: "não é necessário obter permissão [ad hoc] de um tribunal" (isto é, a permissão geral é suficiente).

Claramente, o contexto legal e as atitudes rabínicas relacionadas são muito diferentes do que Jesus aqui pressupõe e implica. Tirar uma ovelha de um poço é uma boa ação que não é permitida, embora isso não exclua a realização de uma boa ação menos drástica (ou seja, alimentar a ovelha onde ela está por um tempo). Tirar um homem de um poço é uma boa ação que é permitida e, de fato, prescrita – não por uma inferência a fortiori da ovelha, como Jesus parece pensar, mas por uma razão completamente diferente, a saber (se não me engano) que a lei judaica visa preservar e prolongar nossa vida e não

---

metáfora.) Pode haver alguma verdade na história, mas os detalhes aparentemente foram esquecidos e depois preenchidos de forma fantasiosa. Não obstante, as referidas passagens do Talmud ainda são notáveis, pois ilustram como os rabinos posteriores, pelo menos, viam o fundador do cristianismo. Note-se que, ao contrário do que alguns apologistas afirmam atualmente, não há qualquer indício aqui ou em qualquer outro lugar de que Jesus fosse considerado um rabino (mesmo que dissidente), muito menos que tenha sido ordenado como tal.

colocá-la em perigo ou sacrificá-la desnecessariamente (exceto em certos casos muito especiais [136], dos quais o presente caso não se enquadra).

Portanto, o argumento aparente de Jesus não só se baseia em insinuações muito desfavoráveis e em premissas jurídicas totalmente falsas, como sua conclusão é um non sequitur e irrelevante para a questão levantada! Trata-se mais de um exercício sofístico de deturpação dos fatos e semeadura de dúvidas do que de uma tentativa séria de comprovação jurídica. Se Jesus fosse, como alguns afirmam, um rabino, mesmo que dissidente, não teria se envolvido em um discurso tão confuso e enganoso. Muito menos se ele fosse Deus encarnado ou o filho de Deus, como alguns alegam [137].

Se tentarmos compreender o discurso de Jesus a partir de sua própria perspectiva, devemos constatar sua incoerência. Por um lado, ele se irrita e insulta alguns judeus por cuidarem de seus animais – sugerindo, assim, que ele acredita que a lei judaica seja contrária a tais ações no sábado (o que, na verdade, não é). Por outro lado, ele se mostra disposto a rejeitar a proibição da lei (como ele erroneamente presume) de "curar" e, de forma mais ampla, de "fazer o bem". Trata-se de um discurso inconsistente – certamente ele não pode, ao mesmo tempo, defender e rejeitar a lei conforme lhe convém.

---

136 É melhor morrer do que se envolver em idolatria, assassinato ou relações sexuais ilícitas (Pesachim 25a-b).

137 Veja, por exemplo, João 3:17, 10:30. Os conceitos de Deus se encarnar ou ter um filho são, obviamente, totalmente estranhos ao judaísmo; portanto , podemos citar Deuteronômio 13:2-4 neste contexto. Esses conceitos são claramente importados de outras culturas. Na mitologia grega e romana, por exemplo, os deuses (incluindo os principais entre eles, Zeus ou Júpiter) frequentemente visitam humanos sob forma humana e muitas vezes geram filhos com parceiros humanos.

Talvez o cerne de seu argumento seja que, mesmo que a "cura" seja de fato ilegal, ela é, em princípio, permitida; ou seja, ele está efetivamente defendendo que a lei atualmente aceita seja alterada. Mas se esse era seu propósito, uma sinagoga local dificilmente seria o fórum adequado – ele deveria ter se dirigido aos legisladores credenciados (em última instância, o Sinédrio). Mas o processo legislativo obviamente não é o foco aqui. Observe que em nenhum momento os "fariseus" em questão são mencionados, como é costumeiro em debates jurídicos entre rabinos judeus. Eles são apresentados apenas como estereótipos, representantes típicos de uma classe monolítica destinada ao desprezo. Nenhum contra-argumento apresentado por eles é citado; nenhuma exposição ou explicação de sua posição jurídica.

Em todo caso, como Neusner corretamente destaca e explica em detalhes, a “cura” (por meios “milagrosos” ou “mágicos”, como “pronunciar orações ou encantamentos” ou “impor as mãos”) não se encaixa, por si só, na definição de “trabalho” que a lei judaica proíbe no Shabat, e, portanto, não é e nunca foi proibida. São apenas os atos concretos que se enquadram em uma ou mais das 39 categorias de trabalho (em hebraico, *melakhah*) que constituem violação do Shabat. É verdade que os rabinos decretaram que, em uma situação que não representasse risco de vida, a intervenção médica deveria ser evitada; mas, nesse caso, sua principal preocupação era que o médico ou o paciente provavelmente prepararia ervas para fins medicinais (pois isso envolveria *melakhah*). Os rabinos certamente nunca se opuseram à cura dos enfermos! Quanto à cronologia, essas 39 categorias certamente eram conhecidas antes da época de Jesus, estando presentes na Mishná [138]. Quando, após o discurso

---

138 Veja a Mishná Shabat e o tratado talmúdico correspondente (para o número 39, veja na pág. 69a: “As

acima, Jesus (supostamente) "cura" dramaticamente um homem que tinha a "mão atrofiada", sem usar nenhum equipamento material, ele na verdade não realizou nenhuma obra proibida!

Diante disso, é absurdo supor que os rabinos sequer teriam *perguntado* a Jesus especificamente: "É lícito curar no sábado?" ou mesmo a pergunta mais vaga: "É lícito fazer o bem no sábado?" Por que o fariam, se uma resposta afirmativa dele fosse correta? E por que se irritariam com a resposta certa e tentariam obstruí-lo? Não faz sentido. Quem relatou esse episódio incrível obviamente não entendeu o que estava acontecendo. Mais provavelmente, toda a narrativa foi inventada a posteriori para lançar opróbrio sobre "os fariseus". Pode ser considerada, razoavelmente, uma história imaginária.[139]

5. Paulo de Tarso

Hyam Maccoby, um judeu, escreveu vários livros interessantes expressando suas ideias sobre as narrativas da Bíblia cristã que muitos cristãos, embora presumivelmente não todos, consideram questionáveis. Um desses livros foi *"O Criador de Mitos: Paulo e a*

---

formas primárias de trabalho são quarenta menos uma"), disponível em inglês em: www.halakhah.com/shabbath/index.html. Uma breve exposição sobre este tópico pode ser lida na Wikipédia em: en.wikipedia.org/wiki/Activities_prohibited_on_Shabbat. Embora a Mishná tenha sido concluída por volta de 200 d.C., as discussões nela contidas datam de pelo menos cerca de 100 a.C.

139 Devo dizer que algumas passagens da Bíblia Cristã me dão a impressão de estarem relatando um pesadelo ou uma alucinação, daquelas em que as pessoas falam muito devagar, em voz baixa, e dizem e fazem coisas completamente fora de sintonia com a realidade e a lógica comuns.

Invenção do Cristianismo" [140]. Basicamente, como eu entendo, a intenção de Maccoby era harmonizar ao máximo a tradição cristã com a doutrina judaica, e seu meio para esse fim foi atribuir a responsabilidade pelas divergências entre elas principalmente a Paulo de Tarso (5-67 d.C.). Não tenho interesse, no contexto atual, nas teorias mais amplas de Maccoby ou nas objeções de alguns cristãos a elas, embora, obviamente, eu provavelmente seria mais receptivo aos pontos de vista dos primeiros.

O que me interessa aqui são as objeções de Maccoby à alegação de Paulo de ter uma origem "fariseia", ou seja, rabínica. Essa alegação é feita em **Atos 22:3** : "Eu sou judeu, nascido em Tarso, cidade da Cilícia, mas criado nesta cidade aos pés de Gamaliel, e instruído segundo o rigor da lei de nossos pais…" [141]. Presumivelmente, isso

---

140 Encontrei três excertos deste livro publicados na Internet. Um, intitulado "O Problema de Paulo", que apresenta a visão geral de Maccoby sobre Paulo, encontra-se em: www.positiveatheism.org/hist/maccoby2.htm ; o segundo, intitulado "A Tentativa Desastrada de Paulo de Soar Farisaico", encontra-se em: www.positiveatheism.org/hist/maccoby3.htm . O terceiro encontra-se em: books.google.com/books?id=co_CxizRbTAC&printsec=frontcover&dq=Hyam+Maccoby+Paul+and+the+Invention+of+Christianity&hl=en&ei=BRmHTeJriYI6t4_w7wg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CDAQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false .

141 E novamente em Filipenses 3:5, onde Paulo se descreve como "circuncidado ao oitavo dia, da linhagem de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu de hebreus; quanto à lei, fariseu". No entanto, Paulo (pelo que sei) não fornece datas exatas sobre seus supostos estudos judaicos. Quantos anos ele tinha quando começou? Por quanto tempo estudou? Sua conversão ao cristianismo é datada por volta de 31-36 d.C., ou seja, quando ele tinha cerca de 26-31 anos. Essa idade não é suficiente para ter realizado estudos rabínicos muito avançados (certamente, houve alguns jovens rabinos

se refere a Gamaliel, o Ancião (falecido por volta de 50 d.C.), neto de Hillel, o Ancião, e avô de Judá, o Príncipe (o redator e editor da Mishná); se for esse o caso, Paulo está reivindicando um mestre de altíssimo nível, que provavelmente presidiu o Sinédrio em algum momento. A discussão de Maccoby encontra-se principalmente no capítulo 7 de seu livro: "Suposto Estilo Rabínico nas Epístolas de Paulo" (pp. 62-71). Nesse texto, Maccoby examina alguns dos argumentos de Paulo, principalmente aqueles aparentemente no estilo do *qal vachomer rabínico* ; e tenta demonstrar que a maioria deles apresenta falhas técnicas a tal ponto que exclui a possibilidade de Paulo ter sido, de fato, instruído como fariseu. Essencialmente, Maccoby argumenta que Paulo construiu seus argumentos retoricamente, mais à maneira dos sofistas da cultura helenística circundante do que em conformidade com as normas e práticas rabínicas.

Obviamente, a avaliação da alegação de Paulo de possuir antecedentes rabínicos não pode se basear apenas no estilo de seu discurso, mas deve se concentrar principalmente em seu conhecimento da lei judaica. Não pretendo aqui analisar essa questão, que exige um estudo muito mais aprofundado do que estou disposto a investir [142]. Mas, à primeira vista, certamente duvidaria que Paulo fosse muito conhecedor. A facilidade com que ele abandonou o judaísmo normativo e adotou ideias e atitudes religiosas, algumas delas pagãs, de outras tradições, indica uma certa falta de fundamento na crença e na lei judaicas. Sua deserção soa ainda mais inacreditável, considerando sua alegação de ter sido aluno

---

brilhantes – mas Paulo não afirma nem parece ter sido um deles).

142 Sem dúvida, já existe muita literatura sobre o assunto. Os autores precisariam ter um conhecimento profundo tanto da lei judaica quanto da literatura cristã.

de ninguém menos que Gamaliel I. [143]Claro, ele pode ter estudado na academia (*yeshiva*) deste último por um curto período, sem que isso implique que tenha alcançado um alto nível em seus estudos. O fato de ter se sentado "aos pés de Gamaliel" não significa necessariamente que ele tenha sido um aluno brilhante, ou sequer notável.

Como mencionei anteriormente, com base na análise de todo o discurso de Paulo sob a perspectiva do princípio "a fortiori", não concordo inteiramente com a avaliação abrangente de Maccoby. Concordo, porém, que os argumentos de Paulo sob a perspectiva do princípio "a fortiori" são frequentemente peculiares, confusos e até mesmo inverossímeis. Paulo aparentemente tinha uma tendência a condensar muitos pensamentos em uma única declaração, e sua mente não era exatamente organizada. Mas erros comparáveis são encontrados, ainda que raramente, no discurso rabínico. Portanto, não podemos tirar uma conclusão definitiva sobre a origem farisaica ou as qualificações de Paulo a partir de sua psicoepistemologia. Certamente, ele recorre mais do que qualquer outro orador no Novo Testamento a argumentos que parecem usar o princípio "a fortiori" – pelo menos treze vezes (e mais quatro se as Epístolas aos Hebreus forem atribuídas a ele). Em apenas dois casos, a saber, Romanos 5:15 e 5:17, eu declararia sua argumentação irremediavelmente inválida. Não obstante, a crítica de Maccoby tem alguma justificativa.

Maccoby cita quatro exemplos de aparente *qal vachomer* em Paulo, todos das Epístolas aos Romanos. A análise que apresento aqui é minha, independente da de Maccoby,

---

143 Uma tradição cristã afirma que este Gamaliel acabou sendo batizado e permaneceu um cristão secreto mesmo enquanto fazia parte do Sinédrio, a fim de proteger a nova seita. Essa afirmação me parece uma invenção retrospectiva totalmente inacreditável.

cujo pensamento será examinado mais adiante. O primeiro exemplo é o seguinte:

> **Romanos 5:10** . "Pois, se nós, quando éramos inimigos de Deus, fomos reconciliados com ele mediante a morte de seu Filho, quanto mais agora, tendo sido reconciliados, seremos salvos pela sua vida!"

Isso parece ser uma espécie de discurso *crescente* : (a) os inimigos de Deus são, por meio da morte de seu filho, reconciliados com ele; (b) aqueles que foram reconciliados [com Deus] são, por meio da vida de seu filho, salvos por ele. Isso seria logicamente aceitável se apresentado como duas afirmações de fato independentes. Mas a dificuldade surge devido ao uso da expressão "quanto mais", que normalmente implica um argumento do tipo a fortiori, no qual (a) seria uma premissa e (b) uma conclusão. Seis termos são mencionados aqui: inimigos; morte do filho; reconciliados; reconciliados; vida do filho; salvos; a premissa e a conclusão têm um termo em comum, a saber, reconciliados, embora esse termo seja predicado na premissa e sujeito na conclusão. Este não é um formato conhecido de um argumento a fortiori.

O fluxo de pensamento envolvido aqui parece, de certa forma, semelhante a um silogismo de primeira figura: A é B e B é C, onde B é o termo médio ("reconciliados") e A e C (inimigos e amigos de Deus, respectivamente) são os termos maior e menor. Mas não há intenção de chegar à conclusão de que A é C. Em vez disso, a intenção parece ser: A é B é a premissa, e B é C é a conclusão. Portanto, isso também não é um silogismo. O que está envolvido é um aumento gradual na proximidade com Deus: da inimizade à reconciliação e da reconciliação à salvação.

Uma dificuldade é que, embora as duas proposições aparentemente pretendam estar em sequência cronológica, a vida vem depois da morte. Presumivelmente, então, "morte" aqui se refere à crucificação e "vida" à ressurreição; ou, alternativamente, talvez, "morte" se refira à reflexão do cristão sobre a crucificação e "vida" se refira à sua lembrança da vida de Jesus.

Apesar dessas dificuldades, tentemos formular um argumento a fortiori, fazendo algumas alterações nos dados fornecidos. Eu diria que Paul pretendia argumentar da seguinte forma:

> Os amigos de Deus (P) são mais redimíveis (R) do que os inimigos de Deus (Q);
>
> e, os inimigos (Q) são redimíveis (R) o suficiente para serem reconciliados através da crucificação (S1);
>
> além disso, a proximidade com Deus (reconciliação/salvação) (S) é proporcional à redenção (R);
>
> portanto, os amigos (P) são redimíveis (R) o suficiente para serem salvos através da ressurreição (S2).

Este é um argumento formalmente aceitável, subjetivo e positivo, com crescendo. O termo "amigos", aqui introduzido, é entendido como aplicável a pessoas que "foram reconciliadas" (na premissa menor) e é sugerido pela oposição a "inimigos". O movimento crescente é sugerido pelo uso de diferentes predicados e pelo fato de o primeiro (na premissa menor) ser relativamente negativo (referindo-se à morte), enquanto o segundo (na conclusão) é relativamente positivo (referindo-se à vida). A premissa sobre proporcionalidade é necessária para conferir maior validade formal ao argumento.

Presumivelmente, Paulo a tinha em mente ao formular seu argumento.

Esta é uma reescrita generosa feita por mim em nome de Paulo, para alinhar seu argumento a uma forma padrão. Se alguma das premissas é verdadeira ou não, não nos interessa aqui; estamos apenas verificando a validade formal. O uso de contrastes paralelos entre os termos é bastante típico do discurso a fortiori de Paulo. É concebível que ele pretendesse dizer isso, mas ao mesmo tempo quisesse acrescentar outras ideias, e por isso falou com a boca um pouco cheia demais. Este argumento de Paulo tem estilo rabínico? Sinceramente, não me lembro de ter encontrado um argumento rabínico de forma semelhante, embora pesquisas futuras possam revelar um ou mais. Observe que um argumento muito semelhante de Paulo, não mencionado por Maccoby, encontra-se em **Romanos 5:8-9** . O texto diz:

> "Mas Deus demonstra seu amor por nós: Cristo morreu em nosso favor quando ainda éramos pecadores. Tendo sido justificados pelo seu sangue, muito mais seremos salvos da ira de Deus por meio dele!"

Aqui, novamente, Paulo parece pretender um argumento crescente, a saber: se as pessoas que ainda são pecadoras (Q) são redimíveis (R) o suficiente para serem justificadas pela morte de Jesus (S1), então os convertidos (isto é, aqueles já "justificados") são redimíveis (R) o suficiente para serem salvos da punição por meio dele (S2). É tudo um pouco confuso, mas com um pouco de esforço pode ser padronizado.

Devo acrescentar que ambos os argumentos, ou seja, Romanos 5:8-9 e 5:10, não são estritamente válidos em termos formais, mas são pelo menos potencialmente

válidos. Eles carecem de um termo médio claro e de uma premissa maior; e carecem de uma premissa sobre proporcionalidade, e ainda mais, de uma fórmula clara para o cálculo da mudança proporcional. Apesar disso, aceitei esses dois argumentos concretos como (mais ou menos) 'válidos', por razões que já expus em meu tratamento teórico anterior de tais argumentos. Minha posição é, em suma, que não estamos aqui preocupados com a verdade científica das premissas e da conclusão, ou com a precisão lógica do argumento apresentado, mas meramente com uma estimativa aproximada de sua credibilidade geral como unidade de discurso comum. Se esses argumentos fossem talmúdicos, eu os aceitaria como razoáveis nesse sentido amplo; portanto, mesmo que eu não concorde com seu conteúdo, devo, por justiça, conceder-lhes a mesma aceitação formal.

O segundo exemplo dado por Maccoby é o seguinte:

> **Romanos 5:17** . “Pois, se pela transgressão de um só homem a morte reinou por meio desse único homem, quanto mais aqueles que recebem a abundante graça de Deus e o dom da justiça reinarão em vida por meio de um único homem, Jesus.”

Isso leva um tempo para entender, mas quando se observa o contexto, tudo fica mais claro. A premissa menor se refere ao "pecado original" de Adão – quando aquele homem (Adão) transgrediu (comeu o fruto proibido), a morte reinou (a humanidade se tornou mortal) por meio dele (graças a Adão). A conclusão se refere aos benefícios, segundo Paulo, de seguir Jesus – quando os que recebem a graça e a justiça (os convertidos ao cristianismo) seguem o outro homem (Jesus), a vida reinará (para eles, graças a ele). Concordemos ou não com

o que ele está dizendo, esse parece ser o pensamento de Paulo, embora seja expresso por ele de maneira desnecessariamente tortuosa. A forma como Paulo coloca as coisas é um tanto confusa à primeira vista, mas se reorganizarmos um pouco os termos, sua intenção se torna mais clara. Assim, seu argumento pode ser interpretado como um crescendo subjetivo positivo, da seguinte forma:

> Seguir Jesus (P) é mais poderoso (R) do que a transgressão de Adão (Q);
>
> e a transgressão de Adão (Q) foi poderosa (R) o suficiente para causar a morte de muitos (S1);
>
> além disso, as consequências existenciais (vida/morte) (S) são proporcionais ao poder (R) dos atos causais;
>
> portanto, seguir Jesus (P) é poderoso (R) o suficiente para fazer muitos viverem (S2).

Nem todos os detalhes do argumento original foram mantidos, mas a essência está claramente presente. Inseri um termo médio (R), a saber, o "poder" dos atos causais, e o utilizei para reconstruir a premissa maior tácita (que exige a fé cristã em Jesus) e a premissa adicional tácita sobre proporcionalidade (que parece bastante razoável em termos gerais). Agora, a questão é: esse raciocínio é válido? Eu diria que não.

Embora este argumento se assemelhe em certa medida ao anterior, a intenção aqui é claramente a de um contrario, ou seja, se Q causa S1, então P, o oposto de Q, deve causar S2, o oposto de S1. Essas duas causalidades podem ser ambas verdadeiras, mas não se pode afirmar que uma necessariamente decorra da outra. As premissas dadas, por si só, não nos permitem inferir a suposta conclusão. Mesmo que o crescendo de S1 para S2 seja concebível, não é fácil fornecer uma premissa adicional que garanta

que a transição de Q para seu oposto P esteja *precisamente correlacionada* com a transição de S1 para seu oposto S2 – esse grau de precisão é muito difícil de demonstrar. O argumento é, na prática, circular, pois apenas imaginamos a correlação em virtude da conclusão. Portanto, o argumento deve ser considerado inválido.

É verdade que o argumento anterior, Romanos 5:10, também parece um contrario, visto que parte da reconciliação entre inimigos (através da morte) e da salvação entre amigos (o oposto de inimigos) (através da vida). Mas, embora o contraste entre morte e vida dê ao argumento um caráter de contrario, os dois predicados não são estritamente antitéticos, pois reconciliação e salvação pertencem à mesma polaridade, ainda que a última seja mais positiva que a primeira. Embora tal argumento também pudesse ser rejeitado por ser tênue em termos formais, como indiquei anteriormente, permiti que fosse aceito como discurso comum razoável. O mesmo se aplica ao argumento comparável de Romanos 5:8-9.

Por outro lado, em Romanos 5:17, os dois predicados (morte e vida) são diametralmente opostos, e o argumento é um claro caso de contrario, sendo, portanto, inválido. O mesmo se aplica a outro argumento de Paulo, não mencionado por Maccoby, a saber, **Romanos 5:15** . Este diz:

> "Se pela ofensa de um só [isto é, o pecado original de Adão] muitos morreram, quanto mais a graça de Deus, e o dom que veio pela graça de um só homem, Jesus Cristo, transbordou para muitos."

Em outras palavras: se a ofensa de Adão (Q) foi poderosa (R) o suficiente para causar a morte de muitos (S1), então a dádiva de Jesus (P) será poderosa (R) o suficiente para fazer com que muitos recebam a graça (S2). Novamente,

observe a oposição radical entre Q e P e entre S1 e S2, e a consequente dificuldade de formular alguma premissa adicional que justificasse a mudança simultânea de negativa para positiva de ambas as variáveis. Por essa razão, o argumento deve ser considerado inválido.

Assim, no que diz respeito ao segundo exemplo de argumento a fortiori de Paulo, ao qual Maccoby chama a atenção, temos que concordar com ele que é inválido, mesmo que as razões que apresentamos sejam (como veremos) diferentes das razões que ele apresenta. Quanto à questão de se um raciocínio semelhante é encontrado no discurso rabínico, a resposta desta vez é sim. Encontrei pelo menos um argumento a contrario em uma fonte judaica. Está na Mishná Makkoth 3:15, que diz:

> "R. Hananias, filho de Gamaliel, disse: Se por uma transgressão o transgressor perde a alma, quanto mais aquele que cumpre um preceito deveria ter a sua alma garantida!"

É interessante notar que o pensamento de Paulo em Romanos 5:17 (e, de fato, em 5:15) é essencialmente muito semelhante a este dito da Mishná, exceto pelo fato de Paulo ter incluído Adão e Jesus na equação. É possível que Paulo tivesse essa máxima em mente quando formulou a sua própria [144]. De qualquer forma, na minha

---

144 Não creio que este rabino Hananiah fosse filho do Gamaliel mencionado anteriormente como mestre fariseu de Paulo; parece que Gamaliel (o Ancião) não teve um filho com esse nome. Aparentemente, a referência pode ser ao Tanna do século I-II, Hananiah/Hanina b. Gamaliel II, ou seja, a um bisneto do já mencionado Gamaliel, visto que Gamaliel II era filho de Shimon, filho de Gamaliel I. Nesse caso, a referida declaração da Mishná seria posterior à de Paulo. Mas Paulo pode ter ouvido uma declaração semelhante de alguém mais antigo, talvez até mesmo de outro rabino com o mesmo nome.

opinião (posso estar enganado), o argumento mencionado na Mishná é formalmente tão inválido quanto os dois argumentos em Romanos [145]. Assim, embora a formulação de Paulo seja um pouco mais complexa do que a de Rabi Hananiah, ele pode tê-la feito sob influência farisaica!

Com relação ao terceiro exemplo apresentado por Maccoby:

> **Romanos 11:15** . "Pois, se a rejeição deles [dos judeus] é a reconciliação do mundo, o que será a sua aceitação, senão vida dentre os mortos?"

Aqui, Paulo parece sugerir que a rejeição dos judeus por Deus levou à Sua reconciliação com o mundo e, portanto, quando Ele os aceitar novamente, algo ainda melhor ocorrerá, ou seja, uma ressurreição geral dos mortos. Ou talvez, que a rejeição de Jesus pelos judeus possibilitou a Sua aceitação entre os gentios e, portanto, se os judeus decidissem um dia aceitar Jesus, algo ainda melhor ocorrerá, ou seja, uma ressurreição geral dos mortos. Ou algo semelhante – os sujeitos e objetos pretendidos estão longe de ser claros. Ou não estavam claros na mente de Paulo, ou ele teve dificuldade em expressar seu pensamento. Seja como for, o que precisamos observar é que Paulo está dizendo que, *como* a "rejeição" leva à "reconciliação mundial", *segue-se que a* "aceitação", que

---

De qualquer forma, o fato de a declaração de Paulo ser mais complexa que a da Mishná sugere que ela veio depois, já que a direção inversa da influência é extremamente improvável.

[145] Como podem ver, não estou a privilegiar nenhum dos lados. Embora eu pessoalmente aceite o conteúdo da declaração de R. Hananiah e não aceite o conteúdo das declarações de Paulo, reconheço que as suas formas são as mesmas, ou seja, igualmente a contrario, e, portanto, considero-as igualmente inválidas.

é obviamente uma atitude mais amigável, deve levar a algo proporcionalmente maior do que mera "reconciliação mundial", isto é, à "vida dentre os mortos". Apresentado de forma mais formal, o argumento de Paulo pode ser interpretado, em linhas gerais, da seguinte maneira:

> A aceitação (P) é uma atitude mais positiva (R) do que a rejeição (Q);
>
> e, a rejeição (Q) é positiva (R) o suficiente para resultar na reconciliação mundial (S1);
>
> portanto, a aceitação (P) é positiva (R) o suficiente para resultar em vida a partir dos mortos (S2).

Formalmente, o que temos aqui é um argumento crescente com antecedente positivo, já que progride da "reconciliação mundial" para a "vida a partir dos mortos". Portanto, uma premissa adicional sobre proporcionalidade é necessária e presumivelmente implícita; algo como "a desejabilidade das consequências (S1, S2) é proporcional à positividade (valor R) dos eventos antecedentes (Q, P)", o que não é desarrazoado [146]. Assim, o argumento em si pode ser considerado válido, mesmo que seus termos estejam longe de serem isentos de ambiguidade e sua premissa menor, seja qual for a interpretação, seja passível de dúvidas.

Este argumento, assim como o de Romanos 5:10, tem um caráter de contrario , na medida em que seus sujeitos (vagamente, "rejeição" e "aceitação") são antitéticos e seus predicados parecem um tanto opostos (porque "vida dentre os mortos" inclui a menção da morte, enquanto

---

146 Note-se, de passagem, que não há necessidade de aplicar o princípio *do dayo* a este argumento crescente, pela simples razão de que a conclusão é mais positiva do que a premissa menor.

"reconciliação mundial" não). Mas, é claro, na verdade não é um contrario, visto que o termo "vida dentre os mortos" é, de fato, positivo e, inclusive, mais positivo do que o termo "reconciliação mundial". Portanto, pode, assim como Romanos 5:10, ser considerado válido. Isso, obviamente, após uma generosa reescrita feita por mim em nome de Paulo, com o propósito de padronização. Aqui, novamente, observe o estilo característico de Paulo, descrevendo uma progressão ascendente do negativo para o positivo e das coisas menores para as maiores. Não sei se uma retórica semelhante ocorre no discurso rabínico; mas, se ocorre, deve ser bastante rara. Assim, a forma do argumento talvez pudesse eventualmente ser considerada rabínica, mesmo que seu conteúdo definitivamente não o fosse.

Note que um argumento muito semelhante de Paulo, não mencionado por Maccoby, encontra-se em **Romanos 11:12** . O texto diz:

> "Se a queda deles [dos judeus] significa riqueza para o mundo, e o seu fracasso riqueza para os gentios, quanto mais a sua plenitude trará?"

Esta frase, na verdade, contém dois argumentos com a mesma essência: se a queda dos judeus significa riqueza para o mundo, então a sua plenitude trará algo melhor. E: se o fracasso dos judeus significa riqueza para os gentios, então a sua plenitude trará algo melhor. Aqui, novamente, vemos algumas observações negativas de Paulo sobre os judeus, alegando que eles caíram e fracassaram, presumivelmente porque não reconheceram Jesus como divino. A declaração é, sem dúvida, vista por Paulo como positiva, visto que ele considera que a sua recalcitrância não impediu (ou talvez até possibilitou) o enriquecimento espiritual do mundo, e ele prevê que, se eles mudarem de

ideia, coisas ainda melhores acontecerão (isso está implícito, mas obviamente intencionado na pergunta retórica). O uso de uma pergunta retórica em vez de uma conclusão definitiva é estilisticamente muito rabínico.

O quarto exemplo de argumento Pauline a fortiori considerado por Maccoby é:

> **Romanos 11:24** . "Pois, se fostes cortados de uma oliveira brava e, contrariamente à natureza, fostes enxertados numa oliveira cultivada, quanto mais facilmente estes ramos naturais serão enxertados na sua própria oliveira!"

Vemos imediatamente que esta afirmação faz sentido e seria aceitável em uma disputa rabínica. Ela pode ser facilmente reformulada na seguinte forma predicativa positiva (observe como procede do maior para o menor, do ato mais difícil para o mais fácil):

> É necessária maior compatibilidade (R) para enxertar estacas em outra oliveira (P) do que fazê-lo na mesma oliveira (Q);
>
> e, uma estaca de oliveira selvagem (S) é compatível (R) o suficiente para ser enxertada em outra árvore cultivada (P);
>
> portanto, uma estaca de oliveira selvagem (S) é compatível (R) o suficiente para ser enxertada em sua própria árvore selvagem (Q).

Note-se que este argumento é puramente a fortiori (uma vez que o termo subsidiário, S, permanece constante), enquanto todos os exemplos anteriores constituíam um crescendo. Embora possa ser considerado válido, as habituais acrobacias mentais de Paulo são evidentes nele:

um ramo é "enxertado", em oposição a "cortado", de uma maneira "contrária à natureza", em oposição a "natural", numa oliveira "cultivada", em oposição a "selvagem por natureza". É evidente que Paulo aprecia tais pensamentos intrincados.

Até agora, analisamos sete dos argumentos a fortiori de Paulo, quatro mencionados por Maccoby e outros três não mencionados por ele. Todos esses são os argumentos a fortiori em Romanos. Há outros cinco argumentos a fortiori de Paulo em: 1 Coríntios 6:3; 2 Coríntios 3:7-8, 3:9, 3:10-11; e Filemom 1:15-17. Há ainda quatro argumentos a fortiori que *poderiam* ser (e poderiam muito bem ser, na minha opinião) de Paulo em Hebreus 9:13-14, 10:28-29, 12:9, 12:25. Nenhum desses argumentos é mencionado ou levado em consideração por Maccoby. Não os listarei todos aqui; mas se o leitor interessado os pesquisar, verá que a maioria deles (incluindo os de Hebreus) apresenta características muito semelhantes às destacadas acima. O estilo distintivo de Paulo é facilmente reconhecido neles.

Segue um exemplo encontrado em Hebreus 9:13-14: "Porque, se o sangue de touros e de bodes, e a cinza de uma novilha, aspergida sobre os impuros, os santifica, e a sua carne fica pura, quanto mais o sangue de Cristo, que pelo Espírito eterno se ofereceu a si mesmo imaculado a Deus, purificará a vossa consciência das obras mortas, para servirdes ao Deus vivo?" Observe os contrastes: entre os sacrifícios de animais e o autossacrifício de Jesus; entre a impureza daqueles que são aspergidos com cinzas e a imaculação de Jesus; entre a purificação da carne, no primeiro caso, e a purificação da consciência, no segundo; entre as obras mortas e o Deus vivo. A estrutura argumentativa subjacente é simplesmente um crescendo; mas o jogo sugestivo de luz e sombra parece muito paulino.

Com relação aos quatro argumentos em Romanos trazidos à nossa atenção por Maccoby, seguindo nossa própria análise acima, podemos dizer o seguinte a título de resumo. Em todos os quatro casos, a formulação está longe de ser direta e não é totalmente clara; mas com um pouco de esforço e imaginação, os argumentos pretendidos podem ser reformulados em formas padrão. Os dois primeiros podem ser interpretados como subjetivos positivos, o terceiro como antecedente positivo e o quarto como predicativo positivo. Os três primeiros são argumentos crescentes, e o quarto é puramente um argumento a fortiori. Três dos argumentos podem ser considerados válidos; mas um é inválido. A validade do primeiro e do terceiro argumentos é aqui aceita, embora em uma perspectiva mais rigorosa seja passível de debate. O argumento inválido é o segundo, e sua invalidade se deve à sua peculiar forma a contrario. Quanto a saber se o discurso de Paulo tem ou não um "estilo rabínico" – a questão é difícil de responder conclusivamente. Ele tem seu próprio estilo peculiar – isso é tudo o que se pode afirmar com certeza.

A avaliação de Maccoby sobre os quatro argumentos difere consideravelmente da minha, devido à sua diferente compreensão teórica da natureza e das condições de validade de um argumento a fortiori. Ele considera os três primeiros argumentos de Paulo inválidos e o quarto válido. Ele considera os três argumentos inválidos porque o predicado em cada suposta conclusão nunca é idêntico ao predicado na premissa menor. Isso, segundo Maccoby, não está em conformidade com o princípio rabínico *dayo* (suficiência), que ele vê como proibindo todo argumento a fortiori "proporcional" (ou seja, todo argumento crescendo).

Maccoby está correto em sua observação de que, no que diz respeito aos três primeiros argumentos, os predicados na premissa menor e na conclusão não coincidem. Mas,

em minha opinião, ele está errado em sua suposição de que isso necessariamente constitui uma violação do princípio da *proporcionalidade (dayo*). Esse princípio, como demonstrei em capítulos anteriores (AFL, 7-8), proíbe apenas a inferência, da pena prescrita na Torá para um determinado crime, para uma pena maior (não prescrita na Torá) para um crime maior. Não se trata de uma proibição geral de proporcionalidade. Se analisarmos os três argumentos em questão, a saber, Romanos 5:10, 5:17 e 11:5, veremos que nenhum deles se refere à inferência de uma pena – todos concluem com o que Paulo percebe como um bem maior.

De fato, examinando todos os 28 argumentos a fortiori encontrados na Bíblia cristã, apenas um poderia ser interpretado como envolvendo uma violação do princípio *dayo* . Trata-se do argumento em Hebreus 10:28-29 – do qual Paulo bem poderia ser o autor, considerando seu estilo tortuoso. Analisei esse argumento com mais detalhes em uma seção anterior (AFL, 10.1). Basta aqui destacar que ele argumenta a partir de uma (suposta) sentença de morte por violação da lei mosaica para uma "punição mais severa" por diversas atitudes ou atos não cristãos. Na medida em que a lei mosaica é mencionada na premissa e um aumento na punição é mencionado na conclusão, isso pode ser considerado uma violação do *princípio dayo* .

É claro que nenhum rabino aceitaria essa inferência, visto que a conclusão diz respeito a assuntos que nada têm a ver com o judaísmo. Ou seja, os rabinos se oporiam veementemente à sua premissa maior (tácita), que coloca os valores cristãos acima dos judaicos. Mas, no que se refere à aplicação do princípio rabínico *dayo* , este é o único caso em que ele poderia ser formalmente aplicado; e seu efeito seria declarar a conclusão excessiva, isto é, incompatível com os padrões judaicos de inferência. Mas isso constitui uma norma religiosa – não uma norma

lógica, como Maccoby imagina. Logicamente, o argumento é aceitável. Isso não significa que seu conteúdo seja necessariamente verdadeiro, mas simplesmente que, se a premissa maior e a premissa sobre proporcionalidade necessárias fossem dadas, a conclusão decorreria da premissa menor. As premissas ausentes, contudo, são questionáveis.

Além disso, deve-se dizer que seria impreciso afirmar que o princípio *dayo* é considerado pelos rabinos como uma regra absolutamente inquebrável. Vimos em nosso estudo do Baba Qama 25a que alguns rabinos permitiam sua violação ocasional. Maccoby omite esse fato — não, creio eu, por desonestidade, mas porque considera o princípio *dayo* idêntico ao princípio da dedução (ou seja, a regra lógica de que a conclusão de uma inferência dedutiva não pode conter informações não fornecidas explícita ou implicitamente nas premissas). Essa crença dele se baseia apenas na objeção dos Sábios ao primeiro argumento de R. Tarfon na Mishná, sem levar em conta a objeção deles ao segundo argumento de R. Tarfon (que Maccoby deixa de notar e considerar).

Devido ao seu conhecimento limitado do princípio *dayo* , Maccoby não dá crédito à Guemará, que levanta algumas dúvidas sobre ele. Ele não admite a possibilidade de que tenha sido decretado pela Torá, como afirma a Guemará. Maccoby rejeita a Guemará como uma interpolação tardia de algum Amora relativamente ignorante. Ele não percebe que a Guemará apresenta essa tese como sendo de origem tanaítica (ou seja, como uma *baraita*), caso em que seria historicamente muito mais antiga do que ele supõe. De qualquer forma, como a Guemará foi estabelecida, seu relato é aceito como kosher; isto é, certa ou erradamente, a maioria dos rabinos aceita que um argumento a fortiori pode ocasionalmente ser realizado sem levar em consideração o *dayo* . De fato, eles geralmente acreditam, seguindo a Guemará, que a conclusão natural de um

argumento a fortiori é 'proporcional', e que um decreto artificial é necessário para impedir tal conclusão. Maccoby não leva em consideração de forma convincente esses princípios do judaísmo.[147]

Enfim, voltando à crítica de Maccoby a Paulo, sua análise procede da seguinte forma. Visto que apenas o quarto argumento de Paulo pode ser considerado válido, uma taxa de sucesso de um em quatro dificilmente pode ser considerada um desempenho habilidoso. Além disso, todo estudante em academias rabínicas conhece o princípio *do dayo* ; portanto, Paulo, que não aplicou essa regra, não pode ter sido um fariseu. Mas, como vimos, dos três argumentos de Paulo considerados inválidos por Maccoby, dois são, na verdade, válidos; e o argumento inválido restante não o é pela razão apresentada por Maccoby. Ademais, o princípio *do dayo* não é relevante em nenhum dos argumentos em que Maccoby se concentrou. Portanto, a crítica de Maccoby aqui foi injustificada.

É claro que Paulo ainda pode ser criticado por outros motivos, principalmente pela evidente confusão em seu modo de pensar e se expressar verbalmente, sem mencionar suas ideias e valores religiosos pouco ortodoxos. Um comentarista cristão, James Patrick Holding [148], insatisfeito com os julgamentos negativos de

---

147 Estou simplificando bastante as questões aqui; o leitor é remetido aos capítulos da AFL sobre o argumento talmúdico a fortiori (7-8) para uma abordagem mais precisa. Curiosamente, Maccoby e a Guemará têm em comum a falha em perceber a importância do segundo argumento de R. Tarfon e a objeção dos Sábios a ele.

148 "Hyam Maccoby: Uma Crítica" está disponível online em: www.tektonics.org/lp/maccobyh01.html . Não sei quando este ensaio foi publicado – obviamente em algum momento entre 1986, quando o livro de Maccoby foi publicado, e 2011, quando encontrei o ensaio.

Paulo feitos por Maccoby, recorre a ataques ad hominem e outras falácias contra ele, e então reclama da seguinte maneira:

> “Maccoby atribui a Paulo uma nota baixa em 3 de 4, acusando-o de 'raciocínio vago e impreciso' e de ir 'muito além da conclusão justificada' – em suma, Paulo não pode ser um fariseu ou um exegeta rabínico, porque 'estava defendendo uma doutrina que os fariseus teriam desaprovado fortemente' (pp. 65-66). Ora, o leitor percebeu? Paulo não pode ser um fariseu ou um exegeta rabínico porque chega a conclusões falsas segundo o pensamento fariseu... isto é, porque afirma que o cristianismo é verdadeiro. Todos os quatro argumentos, na verdade, são bastante sensatos se o que Paulo argumenta se baseia na verdade; mas esse é justamente o ponto em questão, e Maccoby simplesmente partiu do pressuposto, desde o início, de que o cristianismo como o conhecemos é uma fraude paulina. Mais uma vez, tudo o que ele faz aqui é argumentar em círculos.”

Este é um contra-argumento injusto que se apresenta desonestamente como crítica lógica. Holding afirma que Maccoby nega as credenciais farisaicas de Paulo simplesmente porque discorda de suas conclusões cristãs. Mas essa evidentemente não é a abordagem de Maccoby. Ele claramente baseia sua rejeição às pretensões farisaicas de Paulo em sua (suposta) demonstração da incapacidade de Paulo de raciocinar corretamente e de acordo com os padrões e práticas rabínicas (como ele as vê). Não há preconceito da parte de Maccoby, nem circularidade em seu argumento. Sua negação do status de fariseu a Paulo é a conclusão de Maccoby, não sua premissa. Ele não

questiona primordialmente as conclusões concretas de Paulo, mas o processo pelo qual Paulo as alcançou, que ele julga (ainda que incorretamente) ser pseudológico. Não é o conteúdo do discurso de Paulo que Maccoby ataca, mas sua forma.

Ao contrário do que afirma Holding, a invalidade dos argumentos de Paulo (segundo Maccoby) não depende da veracidade das premissas – trata-se de uma questão processual. Independentemente de as premissas serem verdadeiras ou falsas, as conclusões obtidas por tais meios são inválidas. Inválido não significa falso – as conclusões podem ainda ser verdadeiras por outros motivos –, mas não podem ser verdadeiras pelos motivos apresentados, visto que o processo é falho. Esta é uma doutrina lógica elementar, que Holding evidentemente ainda não compreendeu. Recordemos que Maccoby também demonstrou sua integridade intelectual em relação ao judaísmo – ele não teme criticar o raciocínio aparentemente errôneo do escritor amoraita do Talmud, Baba Qama 25a. Ele evidentemente tenta ser um observador imparcial. Portanto, ele não é um fanático judeu que ataca cegamente a doutrina cristã, como Holding tenta retratá-lo.

A atitude crítica de Maccoby em relação a Paulo é, na minha opinião, bastante adequada considerando **Romanos 7:1-6** , que diz o seguinte:

> “Meus amigos, vocês não podem ignorar – estou falando com aqueles que têm algum conhecimento da lei – que uma pessoa está sujeita à lei enquanto vive, e não mais. Por exemplo, a mulher casada está legalmente ligada ao marido enquanto ele vive; mas, se o marido morrer, ela fica livre das obrigações da lei matrimonial. Portanto, se durante a vida do marido ela se relacionar com outro

> homem, incorrerá na acusação de adultério; mas, se o marido morrer, ela estará livre da lei e não cometerá adultério ao se relacionar com outro homem. Assim, meus amigos, vocês morreram para a lei ao se identificarem com o corpo de Cristo e, portanto, encontraram outro marido naquele que ressuscitou dos mortos, para que produzamos frutos para Deus. Enquanto vivíamos segundo a nossa natureza inferior, as paixões pecaminosas, provocadas pela lei, atuavam em nossos corpos, para produzir frutos para a morte. Mas agora, tendo morrido para aquilo que nos prendia, fomos libertados da lei, para servir a Deus de uma nova maneira, a maneira do Espírito." em contraste com o método antigo, o método de um código escrito."

Concordo com a análise de Maccoby sobre esta passagem e com sua conclusão de que Paulo está "confuso". Paulo aqui estabelece uma analogia entre uma viúva que se relaciona com um homem (já que seu marido está morto, seu ato não é adultério) e os convertidos (ou seja, ex-judeus, presumivelmente) que adotaram uma nova religião (o cristianismo). Enquanto é a morte do marido da viúva que a liberta da lei contra o adultério, no caso dos convertidos, afirma-se que são *eles* que morreram "para a lei" e que, "tendo morrido", estão "libertos da lei". Além disso, o homem ("outro marido") com quem eles se relacionam é alguém que "ressuscitou dos mortos", de modo que o predicado de morte, originalmente aplicado ao marido da viúva, agora é implicitamente aplicado ao seu *companheiro* . Tal discurso pode ser corretamente caracterizado como "confuso".

É claro que Paulo está dizendo algo compreensível. Ele está dizendo que os convertidos, não estando mais presos

à sua "natureza inferior", tendo adotado o "caminho do Espírito", não precisam do "caminho antigo, o caminho de um código escrito" (isto é, a Torá), que foi concebido para controlar suas "paixões pecaminosas" e que, de fato, talvez as tenha "evocado". Mas a questão aqui não é *o que* ele está dizendo, mas *como* ele está dizendo. Sua forma de discurso é falha, seja qual for o seu conteúdo – e isso revela algo negativo sobre suas capacidades intelectuais, isto é, sua psicoepistemologia. Em suma, Paulo não tem uma mente muito lógica [149]. Um comentário curioso a esse respeito foi feito por Solomon Schechter: "Harnack comenta em algum lugar que, nos dois primeiros séculos do cristianismo, ninguém entendeu Paulo, exceto aquele pagão-cristão Marcião, e este o entendeu mal".

Este estudo das tentativas de Paulo de usar a lógica não é, obviamente, exaustivo, e um estudo completo seria, sem dúvida, bem-vindo. Mas foram apresentadas evidências suficientes para chegarmos a uma conclusão geral bastante negativa, como sugerido por Maccoby.

---

149 Boaz Cohen, em "Letra e Espírito no Direito Judaico e Romano", em: *Artigos Essenciais sobre o Talmud* , pp. 399-428, parece concordar com essa proposição quando afirma: "Paulo se contradisse ao afirmar que a promessa feita à descendência de Abraão não poderia ser anulada. Usando o argumento a fortiori, ele argumentou o seguinte: 'Irmãos, falo como homem. Ainda que seja apenas o testamento de um homem, uma vez confirmado, ninguém o anula nem lhe acrescenta nada' (Gálatas 3:15). Quanto mais é verdade, argumenta ele [mais adiante], da promessa feita a Abraão, que foi confirmada diante de Deus" (p. 35). Contudo, embora Cohen possa estar justificado em acusar Paulo de inconsistência, não posso confirmar sua afirmação de que um argumento a fortiori esteja envolvido aqui: ele está usando o Novo Testamento da versão King James, e as palavras "quanto mais" não aparecem lá (nem em nenhuma outra versão que consultei). Note-se que o artigo de Cohen foi originalmente publicado em *Jewish and Roman Law: A Comparative Study* (Nova Iorque: JTSA, 1966).

Pessoalmente, sempre achei o discurso cristão um tanto confuso; agora entendo melhor o porquê. Compreendo, no entanto, que a linguagem de Paulo possa soar agradável aos cristãos. Para eles, sua estrutura ilógica não é um problema, mas sim música e poesia. A mensagem de amor e salvação é, em última análise, tudo o que importa para eles. Eles não se preocupam com questões técnicas.

Para concluir nosso breve estudo: não é possível julgar se Paulo recebeu ou não uma educação farisaica apenas analisando sua argumentação a fortiori. A única maneira de realmente responder a essa pergunta é examinar o grau de conhecimento (ou falta de conhecimento) de Paulo sobre a lei judaica, o que não fizemos aqui. O que fica evidente no discurso de Paulo é que, após sua conversão ao cristianismo, ele passou a ter uma opinião muito negativa sobre o judaísmo. Isso pode ser visto, por exemplo, nos dois argumentos a fortiori em **2 Coríntios 3:6-9** :

> "Ele nos capacitou para sermos ministros de uma nova aliança, não da letra, mas do Espírito; pois a letra mata, mas o Espírito vivifica. Porque, se o ministério da morte, gravado em pedra, foi glorioso, de maneira que os filhos de Israel não podiam fitar os olhos na face de Moisés, por causa da glória do seu semblante (e essa glória desvanecendo-se), quanto mais glorioso não será o ministério do Espírito? Porque, se o ministério da condenação teve glória, muito mais o ministério da justiça o supera em glória."[150]

---

150 Para que conste, ambos os argumentos são subjetivos positivos, visto que partem do menor para o maior. Além disso, as palavras “ainda mais glorioso” e “excedem em glória” sugerem que se trata de um crescendo. Observe-se, de passagem, o recurso retórico usual de Paulo aos opostos: a

Note-se a caracterização bastante negativa do judaísmo como "a letra que mata", "o ministério da morte" e "o ministério da condenação". É preciso investigar se essa forte antipatia resultou de um contato próximo com o judaísmo no passado, que terminou em profunda desilusão, ou de um conhecimento superficial prévio. Minha impressão inicial – não me considero especialista no assunto – é que a crítica de Paulo ao judaísmo foi muito geral e vaga: não se tratava da crítica de um ex-erudito, ou seja, de alguém capaz de formular argumentos detalhados e conclusivos. Quanto à acusação substancial de Paulo, aqui, a saber, de que o judaísmo é uma religião preocupada com "a letra" (isto é, rituais sem alma) em vez de "o espírito" (isto é, a consciência espiritual de Deus), esta pode ser facilmente refutada.

Embora seja verdade que o culto judaico esteja sempre em perigo de ser uma casca vazia, também é verdade que se espera que superemos essa tendência natural e demos vida à nossa adoração. Esse problema da forma sem conteúdo está presente em todas as religiões, porque é inerente à condição humana. Está presente até mesmo no ritual cristão – alguém pode ir à igreja regularmente, mas passar o tempo lá conversando ociosamente com um vizinho; ou alguém pode estar sempre impecavelmente vestido como um bispo, mas, nos bastidores, participar de orgias pederastas desprezíveis. Mesmo na meditação Zen, que em princípio é desprovida de rituais, é fácil perder a concentração e se deixar levar por pensamentos aleatórios. A mente humana é inconstante e divaga com

---

letra mata versus o espírito vivifica, o ministério da morte versus o do espírito, o ministério da condenação versus o da justiça. Contudo, os argumentos são formalmente válidos, pois não são a contrario, ou seja, seu termo subsidiário (glorioso, ter glória) permanece o mesmo na premissa menor e na conclusão, variando apenas em grau.

facilidade [151]; é necessário esforço repetido para alcançar e manter a plena presença de espírito. Às vezes, a mente, perversamente, faz o oposto do que se deseja.

No judaísmo, assim como em outras religiões, a observância externa sem compromisso interior não é bem vista. Em Isaías 29:13, Deus se queixa: "Este povo se aproxima de mim e me honra com a boca e com os lábios, mas o seu coração está longe de mim; o seu temor para comigo consiste apenas em mandamentos decorados". [152]Os mestres judeus de hoje estão bem cientes do perigo e exortam as pessoas a acrescentarem *kavanah* (intenção) à sua observância, e não apenas a praticá-la de forma mecânica. Ou seja, ao orar, estarem atentos às palavras e a senti-las; ao colocarem os filactérios, fazê-lo com atenção, conscientes do significado do ato; e assim por diante. Sem dúvida, o mesmo acontecia na época de Paulo, isto é, durante o período da Mishná. Contudo, o judaísmo não condena a desatenção de forma absoluta, como Paulo parece ter feito. Cumprir as *mitzvot* (mandamentos) de maneira mecânica não é recomendado, mas certamente é aceito como melhor do que não cumpri-las de forma alguma. O judaísmo é realista e reconhece que não é fácil para a maioria das pessoas atingir o ideal de plena atenção e intenção.

Outra interpretação comum da dicotomia entre a carta e o espírito de Paulo é que, enquanto o judaísmo era uma religião que enfatizava as "obras", o cristianismo enfatizava a "fé". Para ser "salvo", um judeu precisava "praticar", enquanto um cristão precisava apenas "crer". Isso, eu diria, era uma isca, uma estratégia de persuasão – pois não consigo conceber alguém sendo aceito como um bom cristão sem, eventualmente, se comportar de uma

---

151 Como sugere o *Dhammapada* (v. 35).

152 Mendell Lewittes menciona esta passagem, e outras extraídas do Tanakh e do Talmud com o mesmo efeito, p. 7.

certa maneira, uma maneira que os cristãos consideram aceitável. É claro que a entrada no grupo precisa ser gratuita, ou quase, para atrair convertidos; mas, uma vez dentro, o convertido deve, em grande medida, conformar-se às normas e costumes do grupo ao qual se juntou, ou enfrentará a rejeição. Isso é verdade em todas as religiões. Fé e conduta não podem ser dissociadas logicamente: a boa conduta expressa fé sincera; enquanto a má conduta expressa fé insincera, o que significa: falta de fé. A conduta é o selo da verdade e a medida da fé. As ações falam mais alto que as palavras. Pode-se, é claro, discutir sobre quais ações são melhores; Mas algum tipo de ação é necessária.

A importância da fé (em Deus e na Torá) não é negada no judaísmo, mas, pelo contrário, é enfatizada. Por exemplo, o Talmud (Macot 24a) ensina, em nome de Rabi Simlai: "Mas foi Habacuque quem veio e os fundamentou [os 613 mandamentos] em um só [princípio], como está escrito: 'Mas o justo viverá pela sua fé'". Esta passagem (Habacuque 2:4) significa apenas que a fé é necessária *para* a prática religiosa, não que a substitua. Os 613 mandamentos são "fundamentados" na fé; são eles, e não meramente a fé subjacente a eles, que tornam um homem "justo" e lhe possibilitam "viver" espiritualmente. A fé é, de fato, parte do caminho espiritual, mas por si só não pode levar um homem muito longe. São necessários atos adicionais, nos planos material, mental e espiritual, para progredir mais.[153]

---

153 É claro que a questão de fé, em quem ou em quê, é outra questão a ser considerada aqui. No judaísmo, a fé necessária é a fé na existência de Deus e em Ele ter revelado a Torá. No cristianismo, a fé necessária é a fé na divindade de Jesus e em seu poder salvador. No islamismo, no budismo e em outras religiões, a fé necessária em cada caso é algo completamente diferente.

Portanto, a crítica de Paulo ao judaísmo é injusta. Não estou dizendo que ele não tinha o direito de criticá-lo, observe bem. Eu diria, e de fato digo, que o judaísmo merece críticas em muitos aspectos. Mas simplesmente não acho que Paulo tenha se concentrado precisamente no que, nele, merece crítica. Observe também que sua crítica não é logicamente aplicável a toda a lei judaica. Embora muitas leis judaicas tenham a ver com rituais (leis relativas a sacrifícios de animais, alimentos permitidos/proibidos, pureza ritual e assim por diante), muitas leis judaicas não têm nada a ver com rituais. Elas visam garantir justiça, paz e coesão social; tratam de assassinato, roubo, danos, comércio, herança, casamento, divórcio, caridade e assim por diante. Certamente Paulo não era contra tais leis, que são necessárias (de uma forma ou de outra) para qualquer sociedade funcional! Certamente, as sociedades cristãs também tiveram e têm tais leis. Portanto, seus comentários carecem de precisão também nesse aspecto.

Poderíamos ainda especular que Paulo era um homem à frente de seu tempo, que considerava a rígida regulamentação do judaísmo sobre todos os aspectos da vida das pessoas opressiva e antitética à verdadeira espiritualidade. Essa era a regra (ou seja, o domínio) da "letra" – a obrigação constante de seguir alguma regra – e ele defendia, em seu lugar, a regra do "espírito" – uma abordagem mais livre e espontânea à adoração a Deus. Muitos judeus de hoje concordariam, na verdade, com essa visão mais secular da religião, embora aqueles com alguma experiência no judaísmo saibam que isso é uma caricatura. Algumas pessoas religiosas são, de fato, espiritualmente inertes; outras, porém, conseguem levar vidas inspiradas e vibrantes. Mas será que Paulo era realmente tão moderno quanto essa interpretação sugere? Lembremos que, antes de sua conversão ao cristianismo, Paulo era, por sua própria admissão, um extremista,

perseguindo cristãos [154]contra o conselho de seu mestre fariseu, Gamaliel. A julgar pelo tom negativo de suas declarações subsequentes contra o judaísmo e os judeus, não parece que seu caráter tenha mudado radicalmente com a conversão. Ele continuava sendo antagonista; apenas o alvo de sua animosidade havia mudado.[155]

A julgar por suas palavras duras, creio que Paulo tinha uma queixa pessoal a apresentar. Ele degrada verbalmente os judeus, falando de sua "queda", "fracasso" e "rejeição". O termo "ministério da condenação" talvez indique seu sentimento de rejeição por parte de seus compatriotas judeus. O termo "ministério da morte" talvez indique a profunda dor que tal rejeição lhe causou. Esses termos também podem aludir à condenação e morte de Jesus e, portanto, talvez insinuar uma acusação de assassinato ritual, mas sua principal intenção é claramente criticar a Torá, a doutrina "gravada em pedra". Considerando as raízes judaicas de Paulo, é inevitável comparar seu comportamento ao de judeus que se odeiam nos dias de hoje, como Noam Chomsky, George Soros ou Yariv Oppenheimer, para citar apenas três, que, devido a algum ressentimento pessoal obscuro contra outros judeus, talvez apenas orgulho ferido, saem por aí semeando a discórdia contra o povo judeu. A ironia de sua posição é que é precisamente por terem nascido judeus que suas palavras têm peso. Tais judeus esquecem a admoestação da Torá (Levítico 19:18):

---

154 Bar-Zeev faz a interessante sugestão de que Paulo pode ter, em Atos 22:4, exagerado sua perseguição aos cristãos ("até a morte, prendendo e entregando à prisão homens e mulheres") para fazer com que sua conversão parecesse ainda mais radical. Afinal, só temos a palavra dele.

155 Pelo que sei (posso estar enganado), Paulo não instruiu nem sequer permitiu que os cristãos perseguissem os judeus. Os atos antissemitas provavelmente surgiram posteriormente.

> “Não te vingarás, nem guardarás rancor contra os filhos do teu povo, mas amarás o teu próximo como a ti mesmo.”

Note que esta é uma instrução puramente espiritual, sem qualquer traço de ritual. Não se pode cumprir a letra sem cumprir o espírito. Não se pode fingir ou realizar os rituais de forma superficial. Ela nos exorta a estarmos conscientes de nossas paixões e a aprendermos a dominá-las de fato. Isso não é fácil quando nossos sentimentos estão feridos e ansiamos por vingança contra aqueles que nos magoaram. Paulo praticou este mandamento? Suspeito que não. De qualquer forma, é duvidoso que ele tenha levado este e outros semelhantes em consideração quando acusou o judaísmo de ser "letra" sem "espírito".

Mas o ponto crucial de qualquer crítica judaica a Paulo é sua crença cristã de que Jesus era “o Filho de Deus”. Isso representou uma ruptura radical com o judaísmo. O conceito não é, nunca foi e jamais será parte do judaísmo. A ideia de um “messias” é judaica – mas refere-se a um ser humano, não a uma encarnação ou descendente de Deus; um homem espiritualmente excepcional, sem dúvida, mas ainda assim um homem. No momento em que um judeu aceita a ideia de um “filho de Deus”, ele se coloca fora dos limites do judaísmo; ele pertence a uma religião muito diferente, chamada cristianismo. Não se trata de uma “seita” do judaísmo, mesmo que historicamente enraizada nele e compartilhe muitas crenças e valores; é algo à parte, com seu próprio caminho e destino. Não é um caminho judaico, embora haja algumas pessoas hoje – os “Judeus para Jesus” e outros missionários cristãos – que fingem que seja.

6. Descobertas adicionais

Navegando novamente pela internet recentemente, depois de escrever tudo o que foi mencionado acima, descobri (para meu desapontamento) que existem muitas passagens do Novo Testamento consideradas "a fortiori" e que não incluí na minha lista. Encontrei esses exemplos adicionais em vários sites, onde são usados para fins de pregação; mas não anotei os nomes dos sites. Tenho poucas dúvidas de que existam mais exemplos; mas não me aprofundei no assunto. Os exemplos que encontrei foram: Mateus 10:29-31, Lucas 16:10 (2 exemplos, dos quais 1 inválido) e Lucas 16:12, Lucas 18:6-8, Romanos 8:32, João 7:23 e João 10:35-36. Desses 8 exemplos, como veremos a seguir, 7 são tecnicamente válidos, enquanto um é inválido.[156]

Em **Mateus 10:29-31** , Jesus diz: “Não se vendem dois pardais por um centavo? Contudo, nenhum deles cai no chão sem o consentimento do Pai de vocês. Até os cabelos da cabeça de vocês estão todos contados. Portanto, não tenham medo; vocês valem mais do que muitos pardais.” O argumento a fortiori aqui é: se um pardal (Q), cujo valor (R) é pequeno, está sob a proteção de Deus (Sq), então você (P), que vale (R) muito mais, está sob a proteção de Deus ainda mais (Sp) – portanto, não tenha medo. Este é claramente um argumento crescente de forma subjetiva positiva, indo do menor para o maior, e, portanto, válido.

Com relação a **Lucas 16:10 e 12.** Em Lucas 16:1-9, Jesus conta a parábola de um administrador que é questionado pelo dono da propriedade, que o suspeita de estar “desperdiçando seus bens”, sobre o seu trabalho. O administrador, então, usa sua posição para perdoar parte

---

156 Todas as citações são da Nova Versão Internacional, disponível em: www.biblegateway.com .

das dívidas dos devedores do dono, a fim de obter o seu favor caso perdesse o emprego. Surpreendentemente [157], o dono elogia a astúcia do administrador! Presumivelmente, então, o dono estava inicialmente insatisfeito com o administrador, não porque ele desperdiçasse seus bens em termos econômicos mundanos, mas porque os desperdiçava em buscas materiais em vez de usá-los em buscas espirituais; pois Jesus usa essa história para ilustrar o ditado: "use as riquezas deste mundo para ganhar amigos, para que, quando elas acabarem, vocês sejam recebidos nas moradas eternas". Em Lucas 16:10-12, Jesus faz quatro afirmações, aparentemente relacionadas a esta parábola, que parecem ter a intenção de serem argumentos a fortiori. O problema é que, embora as duas últimas sejam válidas, apenas uma das duas primeiras pode ser válida.

O versículo 10 afirma: "Quem é fiel no pouco também é fiel no muito, e quem é desonesto no pouco também é desonesto no muito". Esses parecem ser dois argumentos puramente a fortiori: (a) Se alguém (S) é confiável (R) no pouco (Q), então ele (S) é confiável (R) no muito (P); e (b) se alguém (S) não é confiável (R) no pouco (Q), então ele (S) não é confiável (R) no muito (P). Admitindo que "pouco" e "muito" se referem a *responsabilidades* , então o argumento do v. 10(b) seria válido, pois é de menor para maior e predicatal negativo; mas o argumento do v. 10(a) seria inválido, pois é de menor para maior e predicatal positivo. Se tentássemos resolver esse problema interpretando "muito pouco" e "muito" como referentes a *exigências de recompensas* , por exemplo, então o

---

157 Essa é uma parábola estranha. Um homem distribui, sem permissão, o dinheiro do seu chefe a terceiros, a fim de ganhar a simpatia deles – e o chefe o elogiaria? Certamente, existe uma grande diferença moral entre ser generoso com os próprios bens e roubar e distribuir a riqueza de outra pessoa para fazer amigos.

argumento (a) seria de maior para menor e válido, mas (b) seria de menor para maior e inválido. Portanto, Jesus está se contradizendo aqui, independentemente de como interpretemos suas palavras no versículo 10.[158]

Os versículos 11-12 afirmam: “Portanto, se vocês não forem fiéis na administração das riquezas deste mundo, quem lhes confiará as verdadeiras riquezas? E se vocês não forem fiéis na administração dos bens alheios, quem lhes dará os seus próprios bens?” Esses dois argumentos são puramente predicativos negativos, a fortiori, e aparentemente pretendem ir do menor para o maior, o que significa que são válidos. Além disso, assemelham-se ao argumento (b) do versículo 10 – o que sugere que a palavra que falta no versículo 10 é “responsabilidades”; nesse caso, podemos afirmar com alguma certeza que é o argumento (a) do versículo 10 que é inválido. De qualquer forma, é certo que Jesus comete um erro de lógica em algum ponto dessa passagem. Obviamente, alguém que comete tal erro não pode alegar ser infalível (ou, pelo menos, o documento onde o erro é cometido não pode ser considerado um relato preciso). Observe que já mencionei Lucas 16:11 em minha lista anterior, portanto, não o considero um exemplo adicional aqui.

---

158 Seu discurso é parcialmente sem sentido, de qualquer forma. Se dissermos que a intenção era "responsabilidades", então o argumento (a) é questionável, já que, obviamente, o fato de um funcionário ser capaz de lidar com tarefas fáceis não significa que ele seja capaz de lidar com tarefas difíceis. Se dissermos que a intenção era "exigências de recompensas", então o argumento (b) é questionável, já que, obviamente, o fato de um funcionário ser pouco confiável quando insatisfeito com as recompensas não significa que ele será pouco confiável quando recompensado como deseja. Observe bem que eu digo "não significa", o que não exclui a possibilidade de que antecedentes e consequentes possam, ocasionalmente, ocorrer juntos.

relação a **Lucas 18:6-8** , Jesus conta a parábola do juiz injusto, que não temia a Deus nem se importava com a opinião dos homens. Ele era constantemente abordado por uma viúva que exigia justiça contra alguém; a princípio, o juiz se recusava a intervir, mas finalmente decidia fazer justiça para se livrar da perseguição. Jesus usa essa história para encorajar seus discípulos a orarem sempre e nunca desanimarem. Então, em Lucas 18:6-8, ele apresenta o seguinte argumento: "Ouçam o que diz o juiz injusto. Deus não fará justiça aos seus escolhidos, que clamam a ele dia e noite? Será que ele vai continuar adiando essa decisão? Eu lhes digo que ele lhes fará justiça, e depressa." Isso pode ser lido como um argumento puramente a fortiori, da seguinte forma: se até mesmo um juiz humano injusto (Q) é (digamos) sábio (R) o suficiente para eventualmente ceder e fazer justiça se insistentemente invocado (S), então Deus, que é justo (P), é sábio (R) o suficiente para eventualmente ceder e fazer justiça se insistentemente invocado (S). Também poderíamos ler o argumento como um crescendo, se mencionarmos a "viúva" no termo subsidiário da premissa menor e os "escolhidos" no termo subsidiário da conclusão; e parece claro que esta última interpretação é a mais precisa. Em qualquer caso, o argumento é subjetivo positivo e vai do menor para o maior, sendo, portanto, válido.

Em **Romanos 8:32** , o autor (Paulo) argumenta: "Aquele que não poupou seu próprio Filho, mas o entregou por todos nós, como não nos dará também, juntamente com ele, gratuitamente todas as coisas?" O argumento a fortiori aqui implícito é: se Deus (S) se importou o suficiente com os humanos (R) para entregar seu Filho por eles (P), então Ele se importa o suficiente com eles (R) para lhes dar graciosamente todas as coisas (Q). Este é um argumento predicativo positivo puramente a fortiori, que vai do maior para o menor, e, portanto, é válido.

Poderíamos questionar o raciocínio de Paulo aqui, se considerarmos que o predicado da premissa menor é “entregar seu Filho” e o da conclusão é originalmente “entregar seu Filho e dar graciosamente todas as coisas às pessoas” – pois então o último é claramente “mais” atencioso do que o primeiro, e o argumento se torna do menor para o maior e, portanto, inválido. No entanto, podemos simplesmente retrucar que a conjunção entre "entregar seu filho" e "graciosamente dar todas as coisas às pessoas" ocorre depois que o argumento válido a fortiori já foi concluído.

Em **João 7:23** , Jesus argumenta: “Se um menino pode ser circuncidado no sábado para que a lei de Moisés não seja quebrada, por que vocês se indignam comigo por curar um homem inteiro no sábado?” Ou seja: se a circuncisão no sábado (Q) é importante (R) o suficiente para não ser contrária à lei mosaica (S), então curar um homem inteiro no sábado (P) é importante (R) o suficiente para não ser contrário à lei mosaica (S). Este é um argumento puramente a fortiori, de forma subjetiva positiva, indo do menor para o maior, e, portanto, tecnicamente válido. Quanto à questão material em pauta, como explico em uma seção anterior deste capítulo, a disputa parece ter sido desnecessária, visto que a lei mosaica não proíbe, mas sim incentiva (quando o perigo é suficientemente grave), a cura de um doente no sábado.

No judaísmo, a proteção da vida é considerada um valor primordial, que torna todos os outros valores possíveis; existem algumas exceções a essa regra, mas a observância do sábado não é uma delas. Além disso, é duvidoso que "curar", no sentido aqui utilizado, constitua "trabalho" sabático, caso em que não seria proibido como tal (embora pudesse ser proibido como feitiçaria). Então, o que Jesus está tentando provar, por meio desse argumento a fortiori? Não que a lei mosaica permita curar pessoas no sábado, mas que ele está acima da lei mosaica. Segundo

ele (ou segundo o autor do livro, João), a lei mosaica de fato proíbe – de forma absurda e desumana – a cura no sábado, e Jesus – que é "enviado" por Deus (v. 18) – decreta o contrário. Assim, o argumento a fortiori não pretende ser uma prova dentro do sistema legal mosaico, mas sim uma rejeição desse sistema (pelo menos no caso em questão). Observe a atitude adversária de Jesus, aliás, sua paranoia, implícita em sua declaração (no versículo 19): “Por que vocês estão tentando me matar?” – à qual a multidão responde incrédula (no versículo 20): “Quem está tentando te matar?”

Em **João 10:34-36** , Jesus argumenta: “Não está escrito na vossa Lei: ‘Eu disse que sois deuses’? Se chamou deuses aqueles a quem a palavra de Deus foi dirigida (e a Escritura não pode ser anulada), o que dizer daquele a quem o Pai santificou e enviou ao mundo? Por que, então, me acusais de blasfêmia por eu ter dito: ‘Sou o Filho de Deus’?” O argumento a fortiori aqui implícito é: se as pessoas “a quem a palavra de Deus foi dirigida” (Q) são suficientemente exaltadas (R) para serem chamadas de “deuses” (Sq), então uma pessoa “a quem o Pai santificou e enviou ao mundo” (P) é suficientemente exaltada (R) para ser chamada de “Filho de Deus” (Sp). Este é claramente um argumento crescente, de forma subjetiva positiva, que vai do menor para o maior, e, portanto, tecnicamente válido.

Contudo, também é importante salientar que o argumento é circular, ou pelo menos "feito sob medida" para chegar à conclusão desejada. O contexto encontra-se nos versículos 30-33, onde vemos Jesus afirmando: "Eu e o Pai somos um". Algumas pessoas, então, pegam pedras para apedrejá-lo. Ele aparentemente não entende por que fariam isso, dizendo: "Mostrei-lhes muitas boas obras da parte do Pai. Por qual delas vocês me apedrejam?". Ao que respondem: "Não o apedrejamos por nenhuma boa obra, mas por blasfêmia, porque você, sendo apenas um

homem, afirma ser Deus". Diante disso, Jesus apresenta um argumento a fortiori. Mas é evidente que esse argumento não prova que ele seja "o Filho de Deus", visto que se baseia na ideia já controversa de que ele é uma pessoa "a quem o Pai separou para si e enviou ao mundo". Além disso, embora a conclusão puramente a fortiori de que ele deve ser chamado de 'deus' possa decorrer disso, temos apenas a sua palavra de que o argumento deve ser um crescendo e concluir com um título proporcionalmente mais elevado.

Resumindo . Assim, para concluir, existem pelo menos mais oito argumentos a fortiori no Novo Testamento que podem ser adicionados à nossa lista anterior. Destes, um está em Mateus, quatro em Lucas, um em Romanos e dois em João. Um dos argumentos em Lucas, como demonstramos, é inválido, enquanto todos os outros são formalmente válidos (mesmo que possamos discordar de seu conteúdo). Todos esses argumentos foram proferidos por Jesus, exceto o de Romanos, que foi escrito por Paulo.

Quanto às formas de argumentação utilizadas [159]: 4 são afirmativas subjetivas, 2 são afirmativas predicativas e 2 são afirmativas predicativas negativas; além disso, 5 são puramente a fortiori, enquanto 3 são um crescendo. Quanto à linguagem utilizada para sugerir um raciocínio a fortiori: em Mateus 10:29-31, as palavras “mesmo” e “mais” parecem desempenhar esse papel; em Lucas 16:10, as palavras “muito pouco”, “muito” e “também” estão envolvidas; em Lucas 16:12, a pergunta retórica “se não, então quem?” é usada; em Lucas 18:6-8, é “não fará?”; Romanos 8:32 apresenta similarmente: “como não fará também?”; João 7:23 recorre a “por quê?”; e João 10:35-36 a “e quanto a?”. Evidentemente, a linguagem

---

159 Mateus 10:29-31 {+s &}, Lucas 16:10 {+p, –p}, Lucas 16:12 {–p}, Lucas 18:6-8 {+s &}, Romanos 8:32{+p}, João 7:23 {+s}, João 10:35-6{+s &}.

utilizada não é distintamente a fortiori, mesmo que intuitivamente percebamos em cada caso que a intenção é essa.

Não tentei fundir os resultados das minhas pesquisas anteriores e mais recentes de forma mais fluida, em parte para evitar reescrever este capítulo por completo e em parte para mostrar aos leitores como proceder com novas descobertas – visto que é possível, senão provável, que ainda mais casos sejam encontrados no futuro. Mas posso resumir brevemente da seguinte forma: até agora descobrimos um total de 28 + 8 = 36 casos de argumento a fortiori no Novo Testamento.

10. Lógica no Alcorão e nos Hadiths

Extraído de. Uma Lógica Fortiori *(2013), capítulo 11:1-3.*

1. Isenção de responsabilidade

Neste capítulo, sou chamado, em nome da abrangência, a comentar alguns dos discursos a fortiori encontrados na literatura muçulmana. Devo ressaltar que não pretendo que a análise a seguir seja exaustiva. Estou apenas abrindo caminho para um estudo mais aprofundado por outros. Como não tenho muito interesse pessoal na religião muçulmana, não me sinto suficientemente motivado para realizar um trabalho completo sobre o assunto. Espero que alguém aceite o desafio e faça a pesquisa necessária.

É desnecessário dizer que, embora eu seja judeu, não tenho nenhum desejo de me envolver aqui em polêmicas religiosas contra o Islã. Judeus normalmente não tentam converter não judeus às suas crenças. Meu interesse aqui é inteiramente lógico. A prova disso é que nem sempre sou crítico. Quando sou crítico, faço-o com um espírito imparcial e científico – o mesmo espírito que aplico à avaliação do a fortiori e a outras formas de raciocínio encontradas em textos judaicos ou de outras tradições.

Claro que não deveria ser necessário fazer tal ressalva, mas infelizmente vivemos novamente numa época em que os ânimos se exaltam facilmente em relação à religião (o que é compreensível) e até mesmo vidas são ameaçadas (o que é imperdoável). Algumas décadas atrás, isso não acontecia (pelo menos não no mundo ocidental), embora há alguns séculos a ameaça à liberdade de expressão fosse de fato grande (tanto na Europa quanto em regiões

islâmicas). Mas hoje em dia, infelizmente, existem alguns fanáticos perigosos por aí, então expressar a própria opinião livremente exige um pouco de coragem. Estou determinado a fazê-lo e não me deixar intimidar.

2. Descobertas iniciais no Alcorão

Uma pequena pesquisa sistemática: examinei cuidadosamente uma tradução em inglês (do árabe) do Alcorão, procurando por exemplos de um argumento a fortiori, ou mesmo qualquer outro argumento lógico que pudesse encontrar, utilizando as mesmas palavras-chave e frases usadas em outros contextos – e, para minha grande surpresa, não encontrei absolutamente *nenhum!* O Alcorão parece ser uma longa diatribe, sem qualquer recurso a argumentos lógicos, muito menos a um argumento a fortiori.

A tradução do Alcorão que utilizei foi a de John Medows Rodwell, datada de 1861, com uma segunda edição em 1876. Adquiri uma edição para Kindle (2011) deste documento, que pode ser pesquisada utilizando o leitor Kindle. Segue um resumo dos resultados desta pesquisa por meio de palavras-chave ou frases no Alcorão (excluindo ocorrências nas notas introdutórias e explicativas do tradutor):

Primeiramente, procurei por palavras ou expressões idiomáticas que frequentemente indicam um argumento a fortiori. Não encontrei ocorrências das expressões-chave específicas **much the** (mais/menos) ou **much more / less** ; a palavra-chave mais vaga * *much** ocorre 14 vezes, mas nenhuma delas constitui um argumento a fortiori. As expressões-chave * *all the more/less/same** também não foram encontradas; a expressão mais vaga * *all the** ocorre 8 vezes, mas novamente nenhuma delas envolve um argumento a fortiori. As expressões-chave

still more/less também não foram encontradas; a expressão mais vaga * *still* * ocorre 17 vezes (incluindo 2 ocorrências de **still the** , embora nenhuma de **still the more/less* *), mas novamente nenhuma delas envolve um argumento a fortiori. Encontrei uma ocorrência de cada uma das expressões-chave * *even more*, *less* *, mas nenhuma delas envolve um argumento a fortiori. Não houve ocorrências para as expressões-chave **more so*, *less so** , embora cada uma das palavras-chave **more*, *less** tenha registrado mais de 100 ocorrências (não examinei estas últimas).

Em seguida, procurei por expressões descritivas que pudessem indicar um argumento a fortiori ou alguma outra forma de argumento. A expressão *a fortiori* ocorre zero vezes. *Argumentar, argumentou, argumentando* nunca ocorrem; *argumento(s)* ocorre(m) duas vezes. *Provar* ocorre 31 vezes (incluindo *provado* duas vezes e *provado* duas vezes); *prova(s)* ocorre(m) 48 vezes [160]. *Deduzir* e seus derivados nunca ocorrem, exceto *dedução* , que ocorre uma vez (em "não faça nenhuma dedução"). *Inferir* e seus derivados nunca ocorrem. *Segue-se* nunca ocorre, e *não segue-se* ocorre 3 vezes. *Lógica* ou seus derivados nunca aparecem. *Portanto* ocorre mais de 100 vezes. No entanto, embora palavras ou frases relacionadas a processos lógicos ocorram (raramente, como mostram essas estatísticas), nenhum dos casos encontrados se referia a processos lógicos (examinei todas as instâncias mencionadas aqui, embora apenas uma amostra daquelas com *portanto*).

Não há argumentos lógicos ("já que isto e aquilo, portanto, tal e tal") – existem apenas afirmações *retóricas* . Por exemplo: "Dize: Eu apenas sigo as palavras do meu

---

160 Note-se que isto inclui casos em que o significado de 'provar' é testar a fé ou a lealdade de uma pessoa, em vez de demonstrar a lógica de uma proposição.

Senhor. Esta é uma prova clara da parte do teu Senhor, e uma orientação e misericórdia para os que creem.” O mero uso de um termo (como “prova”) normalmente associado à lógica não comprova que a lógica esteja sendo usada. Assim, esta pesquisa indica que não há uso da lógica no Alcorão. A voz da razão jamais é de fato utilizada. Esta é uma descoberta bastante chocante, que ajuda a explicar o estilo dogmático do Islã.

Note-se que esta conclusão não exclui a possibilidade de que uma leitura mais atenta possa revelar algum uso da lógica, visto que se baseia na busca mecânica de palavras e frases-chave. Contudo, em pesquisas semelhantes realizadas em outros locais – na Bíblia Hebraica, nas obras de Platão ou Aristóteles, ou na Bíblia Cristã – essa busca mecânica sempre produziu alguns resultados, ainda que reconhecidamente incompletos. Portanto, parece não haver uso da lógica no Alcorão.

Na verdade, depois de escrever o que foi escrito acima, descobri que existe no Alcorão pelo menos uma passagem que pode ser razoavelmente admitida como a fortiori, a saber, **36:78-79** :

> “Ele [o homem] diz: 'Quem dará vida aos ossos enquanto eles estão se desintegrando?' Diga-lhe: 'Aquele [Deus] que os criou da primeira vez lhes dará vida; e Ele é Onisciente de toda a criação.'”

Embora não haja aqui uma frase-chave indicativa de um argumento a fortiori, existe uma conexão entre as frases no fato de a primeira ser uma pergunta e a segunda, uma resposta a ela. Além disso, como a resposta “Ele lhes dará vida” teria sido suficiente, é óbvio que as cláusulas “que os criou da primeira vez” e “Ele é, de toda a criação, o conhecedor” são explicações adicionais para essa

resposta. O argumento aqui é claramente que, se Deus (S) era poderoso (R) o suficiente para criar o homem em primeiro lugar (P), Ele (S) certamente é igualmente capaz (R) de ressuscitá-lo muito tempo depois de sua morte (Q). Este é um argumento predicativo positivo [161], visto que o termo subsidiário S (Deus) é o sujeito da premissa menor e da conclusão. Seria considerado *um pari* , já que o ato predito P (criação inicial) não é apresentado como mais ou menos difícil do que o ato conclusivo Q (ressurreição) [162]. De fato, o comentário adicional de que Deus conhece plenamente a criação implica que ambos os atos são igualmente fáceis para Ele [163]. Por fim, o argumento é puramente a fortiori, e não um crescendo, visto que o sujeito (Deus) é o mesmo na premissa menor e na conclusão.

Portanto, existe, afinal, pelo menos um argumento a fortiori no Alcorão. Talvez haja outros, mas até agora isso

---

161 Note-se que a identificação do argumento como predicatal em sua forma é minha; até o momento, não encontrei nenhuma evidência de que os comentaristas islâmicos estejam cientes das diferenças entre argumentos predicatais e subjetivos. Como veremos adiante, eles parecem ter notado apenas a forma subjetiva.

162 A premissa principal do argumento é claramente: "É necessária tanta energia para produzir nova vida quanto para recuperar a vida passada". Mas poderia ser "É necessária mais energia, etc."

163 Este argumento do Alcorão, que compara um poder de Deus a outro, lembra alguns trechos da Bíblia Hebraica: Salmos 78:20, que afirma que se Deus é poderoso o suficiente para tirar água de uma rocha, então Ele é poderoso o suficiente para alimentar o Seu povo com pão e carne; e Salmos 94:9-10, que afirma que se Deus é poderoso o suficiente para implantar o ouvido e formar o olho, então Ele é poderoso o suficiente para ouvir e ver, e se Deus é poderoso o suficiente para castigar nações, então Ele é poderoso o suficiente para repreender indivíduos.

é tudo que encontrei – uma colheita bastante fraca, de qualquer forma.

3. descobertas de al-Ghazali

Além disso, existem alguns silogismos e outros argumentos no Alcorão. O comentarista muçulmano Abu Hamid al-Ghazali (séculos XI - XII d.C.) chama a atenção para vários deles em seu livro *al-Qistas al-mustaqim* (A Balança Correta) [164]. Aliás, ele escreveu este livro não em defesa do racionalismo, como se poderia esperar, mas para mostrar que a lógica era usada no Alcorão muito antes de a lógica grega se infiltrar no discurso islâmico. Contudo, é evidente, a partir de sua abordagem sistemática, começando com as três primeiras figuras da lógica aristotélica e continuando com os argumentos hipotéticos e disjuntivos da lógica estoica, que ele próprio foi fortemente influenciado por essa lógica. Apesar disso e de outras obras lógicas, ele é considerado, com razão, em vista de sua orientação filosófica e religiosa geral, um antiracionalista.

Um silogismo é sugerido em **Alcorão 2:258** , onde Abraão diz a Ninrode: "Deus faz nascer o sol do leste, então faça-o nascer do oeste". Ghazali explica que Abraão argumentou assim porque "Ninrode reivindicava divindade" e ele queria provar que estava errado, então seu argumento completo teria sido: "Quem pode fazer o sol nascer é Deus; mas meu Deus pode fazer o sol nascer; [portanto] meu Deus é Deus – e não você, Ninrode"

---

164 O título foi retirado de uma passagem do Alcorão. Uma versão gratuita em PDF desta obra está disponível online em: www.ghazali.org/books/jb-4.pdf . Os capítulos 2, 3 e 4 tratam, respectivamente, do silogismo de primeira, segunda e terceira figuras; os capítulos 5 e 6 tratam, respectivamente, das apódoses hipotéticas e disjuntivas. Mais sobre Ghazali adiante.

(1/AAA). Ghazali justifica a premissa maior dizendo que "'Deus' é uma designação para o onipotente, e fazer o sol nascer pertence à totalidade das coisas [que ele pode fazer]; este princípio é conhecido por convenção e acordo". Ele justifica a premissa menor dizendo que "'Aquele que pode fazer o sol nascer não é você [Ninrode]' é conhecido por observação".

O primeiro argumento figurativo proposto por Ghazali é formalmente válido. Sua premissa maior pode ser justificada, como ele sugere, por razões puramente racionais: dada a definição de Deus como onipotente (para não mencionar onisciente e todo-bondoso), seguir-se-ia que Ele pode muito bem fazer o sol nascer (do leste, do oeste ou de qualquer outro lugar). Mas a justificativa de Ghazali para a premissa menor é claramente falaciosa. Dado que Ninrode evidentemente não pode fazer o sol nascer (no oeste ou em qualquer outro lugar), não se segue que o Deus de Abraão possa fazê-lo. Assumir a premissa menor com base nisso seria argumentar de forma circular. O argumento implícito no Alcorão procede, portanto, da seguinte maneira. Primeiramente, raciocinamos: "Quem não pode fazer o sol nascer não é Deus; Ninrode não pode fazer o sol nascer (de forma diferente da que nasce, ou seja, no oeste em vez do leste); portanto, ele não é Deus (1/EAE) " [165]. Este silogismo, por si só, não prova que o Deus em que Abraão acredita seja o mesmo que o Deus definido como onipotente. Para essa conclusão, devemos tomar como certa a proposição disjuntiva implícita do Alcorão: ou o Deus de Abraão ou Ninrode é Deus. Com base nisso, podemos argumentar: já que Ninrode não é Deus (como

---

165 O argumento é válido mesmo que o termo médio ("não pode fazer o sol nascer") seja negativo em conteúdo, porque é o mesmo em ambas as premissas.

acabamos de provar silogisticamente), então o Deus de Abraão deve ser Deus.

Assim, o argumento implícito na referida passagem do Alcorão não é como Ghazali o descreve. Há um silogismo implícito, mas não o que ele propõe. Além disso, existe uma apódose disjuntiva que ele não discerniu. Ademais, a premissa de que o Deus de Abraão ou Ninrode seja Deus permanece não comprovada, embora obviamente apresentada de forma favorável pelo Alcorão. Ela só pode ser verdadeiramente comprovada eliminando-se todas as outras possibilidades, incluindo a tese do ateísmo. Em outras palavras, simplesmente observar o nascer do sol no leste não basta para provar que se trata de Deus como Abraão O concebe ou O experimenta, ou mesmo do Ser onipotente que os homens geralmente definem como Deus, que de fato *fez* o sol nascer. Podemos presumir isso por fé, mas provar cientificamente é mais difícil. Portanto, não se pode afirmar com certeza que o Alcorão tenha produzido uma prova da existência de Deus, ou mesmo uma prova de que o Deus de Abraão seja Deus, por meio desse argumento [166].

Outro exemplo de raciocínio silogístico encontra-se no **Alcorão 6:75-78** :

> "E assim mostramos a Abraão o reino dos céus e da terra, para que ele estivesse entre os certos [na fé]. Então, quando a noite o envolveu [com trevas], ele viu uma estrela. Disse: 'Este é o meu Senhor'. Mas, quando ela se pôs, disse: 'Não gosto daqueles que desaparecem'. E quando viu a lua nascer, disse: 'Este é o meu Senhor'. Mas, quando ela se pôs, disse: 'Se o meu Senhor não me guiar,

166 Note bem que eu não estou negando pessoalmente a proposição, mas apenas mostrando que ela não foi comprovada. Veja § 17-19.

> certamente estarei entre o povo extraviado'. E quando viu o sol nascer, disse: 'Este é o meu Senhor; este é maior'. Mas, quando ele se pôs, disse: 'Ó meu povo, em verdade, estou livre do que vocês associam a Deus. Em verdade, voltei meu rosto para Aquele que criou os céus e a terra, inclinado à verdade, e não sou daqueles que associam outros a Deus'."

Embora o raciocínio de Abraão aqui não seja totalmente explícito, é razoável supor que tenha sido silogístico. Os três silogismos envolvidos teriam a forma 2/EAE: Deus não desaparece; as estrelas, a lua e o sol desaparecem; portanto, estes não podem ser Deus. Até aqui, tudo bem; exceto que o conteúdo desses argumentos não é muito convincente. Podemos criticá-los apontando que o desaparecimento não implica necessariamente a cessação do ser – algo pode desaparecer simplesmente deixando de ser visível. Estar oculto da vista não significa não existir. Por exemplo, como Deus é informe, Ele não é perceptível pelos sentidos [167], mas essa "invisibilidade" não implica Sua não existência. Assim, o termo médio proposto é impreciso, e a premissa maior deveria ser: Como Deus é eterno, Ele não pode ser *impermanente* . Nesse caso, a premissa menor precisaria ser: as estrelas, a lua e o sol são

---

167 Embora, certamente, se diga que Deus manifesta a sua presença aos profetas indiretamente por meio de sons ou visões, e talvez também às pessoas comuns que lhe são receptivas pela intuição. Assim, em certo sentido, pode-se dizer que Ele não aparece e, portanto, não desaparece, e em outro sentido, pode-se dizer que Ele tanto aparece quanto desaparece. De fato, Deus acaba por aparecer a Abraão de várias maneiras: o Senhor "disse a Abraão" (Gênesis 12:1, 13:14); "apareceu a Abraão" (12:7); "veio a Abraão em visão" (15:1); e assim por diante.

impermanentes . Só então a suposta conclusão de que 'estes não podem ser Deus' seria logicamente justificada.

Abraão poderia muito bem, com base na observação, afirmar que as estrelas, a lua e o sol desaparecem diariamente; mas para afirmar que são impermanentes, ele teria que recorrer à extrapolação – ou seja, à suposição de que, quando esses corpos celestes desaparecem, eles de fato deixam de existir. Tal extrapolação constituiria, obviamente, um ato indutivo – uma generalização a partir da experiência. Em sua época, e talvez até mesmo na época em que o Alcorão foi escrito, tal suposição poderia ter parecido plausível. Mas, é claro, hoje sabemos que é um absurdo. As estrelas, a lua e o sol não deixam de existir quando desaparecem – simplesmente não os vemos mais do local onde nos encontramos, embora permaneçam ou se tornem visíveis em outros lugares. Eles são, de fato, impermanentes, mas não pela razão apresentada – ou seja, não porque desaparecem diariamente. São impermanentes porque sofrem mudanças (visíveis com telescópios) o tempo todo e porque deixarão de ter suas formas atuais (como estrelas, lua ou sol) em alguns bilhões de anos.

É claro que Abraão dificilmente poderia saber disso. Talvez também não se pudesse esperar que o autor muito posterior dessa história no Alcorão tivesse esse conhecimento, que nós possuímos graças à astronomia moderna e a toda a tecnologia em que ela se baseia. Ainda assim, o autor dessa história deveria ter percebido as fragilidades lógicas nela contidas, caso dominasse a lógica. Essa história parece ter sido concebida para estabelecer que o conhecimento da existência de Deus pode ser obtido por meios intelectuais, ou seja, que é racionalmente óbvio. Mas, como acabamos de demonstrar, ela não é muito eficaz em demonstrar essa possibilidade. Isso mostra que, mesmo que Abraão, ou pelo menos o autor do Alcorão, pudesse pensar silogisticamente, ele não era suficientemente hábil em

lógica para perceber que o argumento proposto não era irrefutável e precisava ser aprimorado. Podemos ainda afirmar que existe algum raciocínio silogístico (embora não muito) no Alcorão, mas não se pode dizer que essas três ocorrências demonstrem a origem divina do documento, visto que Deus, sendo onisciente, não cometeria erros de fato ou de raciocínio.

Note-se que Ghazali menciona apenas o versículo 6:76, referente à lua; porém, é evidente que o Alcorão contém ainda dois argumentos semelhantes, relativos às estrelas e ao sol. Além disso, embora cite corretamente o Alcorão, que ali afirma "Não amo as coisas que se põem", por alguma razão parece presumir que isso se refere à lua, e não às estrelas; pois descreve o argumento da seguinte forma: "A lua é algo que se põe; mas Deus não é algo que se põe; portanto, a lua não é Deus" (2/EAE). Seja como for, admite que esse argumento não está totalmente exposto no Alcorão, visto que acrescenta que este é "seu fundamento por concinnência e elipse". Afirma extrair suas duas premissas, a saber, que a lua se põe enquanto Deus não, da narrativa. Mas, na minha opinião, seria mais preciso dizer que a narrativa implica a premissa menor (a lua se põe, a partir de "quando se pôs") e a conclusão (a lua não é Deus, a partir da rejeição declarada de Abraão às "coisas que se põem"), enquanto o leitor deve fornecer a premissa maior (Deus não se põe), que é bastante óbvia.

Contudo, Ghazali não considera este último ponto óbvio, afirmando: “que Deus não é uma coisa que estabelece, eu não sei necessariamente nem por sensação”. Ele então argumenta que Abraão deve ter sabido disso indiretamente, através do conhecimento de que “Deus não é uma coisa que muda [um agente de mudança]. E… estabelecer é mudar”. Aqui, ele introduz um novo silogismo: Deus não está sujeito à mudança; e estabelecer é mudar; portanto, Deus não estabelece (2/AEE). Este comentário de Ghazali é interessante, pois traz à tona o

conceito mais radical de *mudança* . Como aponto acima, o silogismo proposto, mesmo que formalmente correto, é conceitualmente fraco sem este termo intermediário mais restrito. Não obstante, Ghazali introduz este termo apenas para estabelecer que Deus não estabelece, e não como uma crítica ao argumento proposto, como fiz. Isso demonstra que ele não compreendeu completamente as questões envolvidas.

Na verdade, não se pode afirmar corretamente que "o pôr do sol está mudando". Embora o pôr do sol esteja desaparecendo e a mudança esteja desaparecendo, não se segue que o pôr do sol esteja mudando (isso constituiria um silogismo de segunda figura com duas premissas positivas, o que é inválido). As coisas podem desaparecer (ou, mais especificamente, pôr-se) sem mudar: as estrelas desaparecem durante o dia porque a forte luz do sol eclipsa seu brilho, não porque deixam de existir ou desaparecem; o sol desaparece à noite porque se põe no horizonte, devido à rotação da Terra em torno de seu próprio eixo e não à revolução do sol ao redor do nosso planeta; o desaparecimento da lua deve-se em parte aos seus próprios movimentos e em parte aos nossos. Assim, a premissa menor do segundo silogismo de Ghazali é falsa, e o argumento do Alcorão em nome de Abraão é instável. Mesmo assim, podemos aceitar a principal alegação de Ghazali de que um silogismo [168](ou melhor, um conjunto deles) está inserido na referida passagem do Alcorão.

Depois disso, Ghazali apresenta mais dois exemplos de raciocínio silogístico no Alcorão e sugere que existem

---

168 O qual ele identifica claramente como sendo da segunda figura, uma vez que define seu princípio como: "aquilo de que se nega o que se afirma de outro é diferente [distinto] desse outro". Essa discussão encontra-se nos §§ 36-40.

outros além desses. Mais precisamente, ele afirma que Alá ensinou Maomé "a pesar com essa balança em muitos lugares do Alcorão, a seguir o exemplo de seu pai, o Amigo [isto é, Abraão]"; e acrescenta: "Contentem-se com a minha menção a dois trechos e busquem o restante nos versículos do Alcorão".[169]

O primeiro exemplo adicional que ele apresenta é **o Alcorão 5:18** – "Mas os judeus e os cristãos dizem: 'Somos filhos de Deus e Seus amados'. Dize: 'Então, por que Ele vos castiga pelos vossos pecados?' Na verdade, sois seres humanos dentre as Suas criações." O comentário de Ghazali sobre essa passagem é que os judeus e os cristãos "afirmavam ser filhos de Deus", então Alá ensinou Maomé a "expor o seu erro por meio do equilíbrio correto [isto é, o argumento apropriado]", a saber: "Os filhos não são castigados; mas vós sois castigados; portanto, vós não sois filhos" (2/EAE). Ele acrescenta que a premissa maior desse silogismo é "conhecida pela experiência", sua premissa menor é "conhecida pela observação", e "dessas duas necessariamente decorre da negação da filiação".

Aqui, novamente, embora o argumento seja formalmente correto, seu conteúdo é passível de muitas críticas. Quando e onde judeus e cristãos afirmam ser "filhos de Deus" em vez de seres humanos sujeitos a castigo? Se este é um argumento contra a crença judaica de que são "o povo escolhido" [170], ele é absurdo, visto que esse conceito não exclui a punição pelos pecados (mas, ao contrário, a

---

169 § 42-43.

170 Como está escrito ou implícito no Tanakh inúmeras vezes; por exemplo, em Deuteronômio 14:2 – "Porque tu és um povo santo para o Senhor teu Deus; e o Senhor te escolheu para seres o seu tesouro particular dentre todos os povos que há sobre a face da terra."

torna mais provável) [171]. O argumento do Alcorão só pode ser direcionado de forma plausível à crença cristã na divindade de Jesus e em sua crucificação; contudo, em outro trecho (4:157), o Alcorão nega que Jesus tenha morrido na cruz, o que seria inconsistente. Claramente, o fato de o Alcorão incluir algum raciocínio silogístico não deve ser interpretado como uma implicação de que seu raciocínio seja materialmente sólido.

Note-se, além disso, que, embora Ghazali faça questão de especificar as fontes empíricas das premissas do silogismo ("pela experiência", "pela observação"), ele aceita sem questionar a afirmação infundada do Alcorão de que judeus e cristãos dizem: "Somos filhos de Deus e Seus amados". Essa questão da historicidade não é incidental. O silogismo do Alcorão é formulado com o propósito expresso de contradizer a afirmação atribuída a judeus e cristãos. Se, historicamente, eles jamais fizeram tal afirmação, então todo o argumento é um disparate espúrio. Um lógico tem o dever de ser científico em todos os aspectos, e não apenas na medida em que lhe convém. A ficção não pode ser tratada como fato.

O segundo exemplo adicional que Ghazali apresenta é **o Alcorão 62:6-7** – "Dize: 'Ó vós, judeus, se afirmais ser aliados de Deus, excluindo os outros povos, então desejai a morte, se sois sinceros.' Mas eles não a desejarão." Ele explica isso da seguinte forma: os judeus "afirmavam amizade [com Deus]", e como todos sabem, "o amigo deseja encontrar-se com seu amigo"; contudo, "também

---

171 Veja, por exemplo: Amós 3:2 – "De todas as famílias da terra, somente a vós escolhi; portanto, castigarei todas as vossas iniquidades". A aliança entre Deus e os judeus é concebida como um regime exigente de nobreza obrigatória, e não como um regime (como os muçulmanos alegam para si) de privilégio e domínio supremacistas imunes ao julgamento. Segundo essa aliança, aos judeus são dadas mais responsabilidades, e não mais prazer e poder.

se sabia que eles não desejavam a morte, que é a causa do encontro": donde "segue-se necessariamente que eles não são amigos de Deus". Ele então propõe a seguinte apresentação mais formal: "Todo amigo deseja encontrar-se com seu amigo; mas o judeu não deseja encontrar-se com Deus; portanto, ele não é amigo de Deus" (2/EAE). Peço desculpas por rir alto dessa baboseira antissemita!

Para começar, a última apresentação é formalmente inválida, visto que o termo médio é formulado de maneira diferente na premissa maior (amigo) e na premissa menor (Deus); um silogismo não pode ter quatro termos. A explicação anterior de Ghazali está mais próxima da correção formal; trata-se, na verdade, de uma sucessão de dois argumentos (um sorites). O primeiro argumento é: Quem quer encontrar-se com Deus deve desejar a morte; mas os judeus não desejam a morte; portanto, não querem encontrá-Lo. O segundo argumento é: Quem é amigo de alguém é alguém que se deseja encontrar; mas os judeus não querem encontrar-se com Deus (como acabamos de concluir); portanto, não são amigos de Deus (ao contrário do que afirmam). Ambos os argumentos são silogismos substitutivos da forma 1/AEE (ou apódoses negativas, *modus tollens*). Portanto, Ghazali não conseguiu identificar corretamente a estrutura lógica do argumento do Alcorão.

Além disso, o conteúdo do argumento é absurdo. O Alcorão sugere que é preciso morrer para encontrar-se com Deus. No entanto, também afirma que Maomé encontrou-se com Deus (ainda que apenas por meio de um anjo) sem precisar morrer. Portanto, o Alcorão está usando dois pesos e duas medidas. Está inventando uma desculpa para despejar sobre os judeus um desprezo que eles não merecem. O "raciocínio" do Alcorão aqui é ridículo: por que amigos sinceros de Deus desejariam a morte? A perspectiva judaica é que Deus quer que

amemos a vida; amar a vida é mostrar a Deus gratidão por Sua bondade em nos dar a vida. Não ansiamos pela morte, pois acreditamos que podemos, por meio de uma conduta virtuosa, "encontrar-nos" com Deus no meio desta própria vida. De fato, esse é o propósito da vida e a razão de nossa criação. Portanto, a premissa principal do primeiro argumento é, aos olhos dos judeus, errada – não apenas factualmente errônea, mas também moralmente repreensível. É obviamente apenas uma expressão do ódio do Alcorão pelos judeus, um desejo por sua morte.

Um pouco mais adiante [172], Ghazali propõe, de fato, mais um exemplo de raciocínio silogístico, no **Alcorão 6:91** . Esta passagem é mais uma diatribe imbecil contra "os judeus". A parte relevante diz: "E eles [os judeus] não avaliaram a Deus com verdadeira justiça quando disseram: 'Deus não revelou nada a um ser humano'. Dize: 'Quem revelou a Escritura que Moisés trouxe como luz e guia ao povo?'". Segundo Ghazali, as premissas do argumento são: "Moisés é um homem" e "Moisés é aquele sobre quem o Livro foi revelado"; e sua conclusão é: "a algum homem foi revelado o Livro" (3/AAI). A primeira premissa é "conhecida pela sensação"; e a segunda é "conhecida por sua própria admissão", visto que o Alcorão diz deles: "Vós [judeus] o transformais em páginas, revelando [parte dele] e ocultando muito". A conclusão específica a que chegam é suficiente para refutar a alegação geral dos judeus de que as Escrituras não foram reveladas a ninguém.

O terceiro argumento de Ghazali é sólido, mas bastante incidental. O foco do Alcorão aqui é a afirmação: "Deus não revelou nada a nenhum ser humano". Essa proposição é, obviamente, mais uma invenção do Alcorão, expressando os sentimentos antissemitas de seu(s) autor(es). Quando e onde os judeus disseram que Deus

---

172 § 47-48.

não revelou nada a ninguém, como afirma o Alcorão? Eles podem muito bem ter dito que Deus não revelou nada especificamente a Maomé, mas certamente nunca fizeram essa afirmação geral coletivamente (pelo menos naquela época, mesmo que alguns judeus hoje em dia sejam céticos). A refutação da referida proposição não é, como afirma Ghazali, um silogismo. É simplesmente uma pergunta retórica do Alcorão, a saber: "Quem revelou as Escrituras que Moisés trouxe como luz e guia para o povo?". A implicação assertiva dessa pergunta retórica é: Deus revelou as Escrituras a Moisés, e é essa implicação que contradiz a alegação de que Deus não fez nenhuma revelação a ninguém. Essa é a essência do argumento aqui, e não a prova silogística de Ghazali de que a revelação a Moisés é revelação a algum homem.

A lógica do Alcorão aqui é, portanto, oposicional, e não silogística. Isso, por si só, também é interessante, é claro. O silogismo de terceira figura de Ghazali [está], reconhecidamente, presente no pano de fundo do argumento do Alcorão – mas apenas no sentido de que a lógica silogística está sempre presente quando aplicamos ou negamos uma generalidade. Assim, podemos dizer que Ghazali, neste caso, está, de certa forma, inserindo um silogismo no Alcorão de maneira um tanto artificial. Observe-se, além disso, que aqui, novamente, ele não demonstra aptidão para a crítica histórica. Ele aceita sem questionar a afirmação infundada do Alcorão de que os judeus negaram a ocorrência de qualquer revelação de Deus aos humanos. Não obstante, apesar das deficiências na compreensão de Ghazali apontadas nesta análise, sua contribuição para a busca da lógica no Alcorão é muito valiosa.

Ghazali aponta ainda três exemplos de argumento hipotético contrafactual (apódoses negativas, *modus tollens*). São eles: **Alcorão 17:42** – “Se houvesse com Ele outros deuses, como dizem, então cada um deles teria

buscado um caminho para o Dono do Trono"; **Alcorão 21:22** – "Se houvesse nos céus e na terra outros deuses além de Deus, ambos [o céu e a terra] teriam sido destruídos"; e **Alcorão 21:99** – "Se estes fossem deuses, não teriam vindo para lá [o Inferno], mas todos são eternos nele". Ele explica corretamente o raciocínio envolvido da seguinte forma, por exemplo: "Se o mundo tivesse dois deuses, o céu e a terra teriam sido destruídos. Mas… eles não foram destruídos. Portanto, a conclusão necessária é a negação dos dois deuses". [173]Por fim, Ghazali também aponta um exemplo de argumento disjuntivo, a saber, **o Alcorão 34:24** – "Nós ou vocês estão no caminho certo ou em evidente erro". Ele interpreta corretamente isso como: "Nós ou vocês estão em erro manifesto. Mas… Nós não estamos em erro. Portanto… vocês estão em erro".[174]

Creio que isso esgota os exemplos de raciocínio no Alcorão apontados por Ghazali em suas *Qistas* [175]. Se esses exemplos representam toda a lógica encontrada no Alcorão, então é muito pouca. Mas, é claro, podem existir outros exemplos, que podem ter sido apontados por Ghazali em outros trabalhos ou por outros comentaristas, mas que eu ainda não encontrei. Observe que Ghazali não menciona um argumento fortiori em suas *Qistas* , embora eu tenha encontrado um exemplo dele no Alcorão. Isso demonstra duas coisas: (a) que sua abordagem nesta obra não é exaustiva; e (b) que ele não estava muito familiarizado com o argumento fortiori. Em conclusão, tendo encontrado no Alcorão um total de cerca de uma

---

173 § 53-54.

174 § 60.

175 Vale mencionar que Ghazali usa uma passagem do Alcorão como justificativa para o uso do raciocínio, especificamente o versículo 16:125: "Convide para o caminho do seu Senhor com sabedoria e boa instrução, e argumente com eles da melhor maneira." (Veja o capítulo 9.)

dúzia de argumentos, incluindo um argumento fortiori e alguns argumentos de outras formas, não podemos afirmar que não há lógica no documento fundador do Islã, mas ainda podemos dizer que há bastante pouca. Isso é surpreendente, considerando que este documento data do século VII d.C. ou posterior, mais de mil anos depois de Aristóteles.

4. Varas e cenouras

Há pouca lógica no Alcorão – a menos que consideremos *ameaças de punição* e *promessas de recompensa* (*wa'id* e *wa'd* , em árabe) como argumentos lógicos. Pois tais argumentos de "cenoura e vara" são abundantes no Alcorão islâmico, assim como no Tanakh judaico e no Novo Testamento cristão. Por exemplo: o Alcorão 9:5 ensina que os idólatras que consentem em se converter ao Islã devem ser libertados, enquanto aqueles que não o fazem devem ser mortos. Esses argumentos assumem as seguintes formas:

1. Se você praticar este ato perverso (ou não praticar aquele ato virtuoso), então tais e tais consequências negativas (punições) recairão sobre você; portanto, não faça isso (ou faça aquilo) — e tal e tal mal não lhe acontecerá.
2. Se você praticar esta ação virtuosa (ou não praticar aquela ação viciosa), então tais e tais consequências positivas (recompensas) lhe sobrevirão; portanto, faça isto (ou não faça aquilo) — e tal e tal benefício certamente lhe sobrevirá.

Muitas vezes, a recompensa prometida ou a punição ameaçada mencionada nessas declarações é, respectivamente, o céu ou o inferno. Isso é bastante

conveniente, já que não há como verificar empiricamente tais afirmações sobrenaturais, pelo menos não até a morte! Às vezes, porém, a recompensa ou a punição mencionada é terrena. Mas mesmo assim, tais declarações precisam ser aceitas pela fé, visto que a recompensa ou a punição não se seguem mecanicamente, mas apenas sob a condição de que Deus assim o queira. Como Deus pode ocasionalmente escolher, por razões próprias, não impor as consequências, não há como as pessoas verificarem empiricamente tais afirmações terrenas. Às vezes, a recompensa ou a punição não são especificadas, mas deixadas de forma vaga, tentadora ou aterradora. Assim, quando tais declarações dizem respeito à retribuição divina, para o bem ou para o mal, elas necessariamente dependem da fé. Às vezes, é claro, como no exemplo dado acima (9:5), tais declarações visam ser concretizadas pela ação humana – isto é, a recompensa ou punição especificada para a ação ou omissão declarada deve ser aplicada por alguma(s) pessoa(s) especificada(s) ou mesmo não especificada(s), como um tribunal, talvez o monarca, ou até mesmo algum(ns) executor(es) autoproclamado(s). Mas mesmo estas últimas declarações, a menos que se encaixem em nosso senso natural de justiça, são propostas como "revelações" a serem aceitas pela fé – não havendo maneira de provar sua veracidade, muito menos de provar que sua origem é Divina.[176]

---

176 O objetivo aqui não é negar a existência de Deus ou que Deus instrua a humanidade, mas sim enfatizar nossa incapacidade, como meros seres humanos, de determinar a existência e a vontade de Deus com a certeza absoluta alegada por diversos "profetas". Tais afirmações só podem ser aceitas por fé e, portanto, devem sempre ser encaradas com uma dose saudável de ceticismo, se quisermos evitar excessos fanáticos. É duvidoso que Deus, cuja inteligência é certamente a mais elevada concebível, deseje que as pessoas se comportem como idiotas e acreditem em tudo o que lhes é

De uma perspectiva formal, afirmações desse tipo, que ameaçam ou persuadem, são de fato argumentos lógicos na medida em que envolvem apódose: seja o *modus ponens* 'Se X, então Y, e X, portanto Y' ou o *modus tollens:* "Se X, então Y, e não Y, portanto não X". Somos instruídos a nos comportar de certas maneiras *para* obter certas coisas desejáveis e/ou evitar certas coisas indesejáveis; e a ação consciente de acordo com os propósitos é uma prerrogativa de todos os seres conscientes (animais), e mais obviamente dos seres humanos (animais racionais). No entanto, o aspecto lógico de tal discurso é apenas superficial. O propósito de tais afirmações não é convidar à deliberação e decisão racionais, mas essencialmente impedir ou banir toda reflexão ponderada e levar à obediência cega. Isso pode ser caracterizado como argumento irracional; é um apelo às emoções – ou seja, ao medo (*hawf*) ou à esperança (*raga*). A mensagem não é realmente: "pense bem sobre isso e faça o que você acha certo", mas, mais radicalmente: "simplesmente faça e obedeça". Falar sobre as boas ou más consequências da ação ou inação visa apenas explorar as preocupações e os desejos das pessoas, fazendo-as fazer o que lhes é dito para fazer e não fazer o que lhes é dito para não fazer. Não há dúvidas — é mandamento e interdição.

Esta é, sem dúvida, a própria natureza do direito. Mesmo em um Estado democrático, quando representantes do povo se reúnem livremente para promulgar leis justas, após debaterem uma questão, tomam uma decisão de acordo com as normas processuais, e uma vez proferida a sentença, os cidadãos são obrigados a cumpri-la. Se o processo foi verdadeiramente democrático, não se espera que cidadãos individualmente ou em grupo burlem o

---

dito sem questionar e exigir respostas plausíveis. A fé é valiosa e necessária, mas a fé cega é perigosa.

processo legislativo e se recusem categoricamente a acatar as decisões da maioria, embora em uma sociedade democrática os dissidentes possam muito bem tentar, por todos os meios legais, que as leis que consideram injustas sejam revistas pelo órgão legislativo e possivelmente revogadas. Tanto mais, em um Estado não democrático, as leis são concebidas como ordens a serem executadas pela população, quer queiram ou não; Embora aqui, é claro, as leis, sendo tirânicas devido à forma como foram promulgadas, sejam inerentemente injustas, e os cidadãos de fato devam se rebelar contra elas por princípio, seja qual for o seu conteúdo, até que os direitos naturais do povo como seres humanos sejam claramente respeitados.

No que diz respeito ao Alcorão, não é difícil perceber que seu propósito ao formular ameaças e promessas é simplesmente garantir a obediência aos decretos de algum(ns) legislador(es) humano(s) que alega(m) falar, direta ou indiretamente, em nome de Deus. Não é permitida nenhuma discussão sobre os fins, embora os meios possam ocasionalmente exigir alguma reflexão e debate. O Alcorão, tipicamente, afirma que seus mandamentos e proibições, e até mesmo suas permissões e isenções, são divinamente ordenados. Mas isso é apenas a palavra do Alcorão; não há "prova" para tais alegações de revelação. Pode-se argumentar que tal documento instila temor e amor a Deus nas pessoas, levando-as a praticar o bem e a evitar o mal, melhorando assim a sociedade. Mas este é apenas um argumento circular, visto que o que o orador (Maomé ou quem quer que seja) considera bom ou mau é meramente sua suposição pessoal e certamente não algo que ele tenha comprovado cientificamente, ou mesmo que pudesse concebivelmente provar. Pode haver alguma verdade nisso; mas também pode haver muita falsidade. A única maneira de testar e julgar a questão é com base na razão. Ninguém pode afirmar algo tão importante arbitrariamente, sem

submetê-lo a um exame e avaliação racionais. Aceitar acriticamente afirmações de tamanha consequência é, certamente, convidar o desastre para o futuro.

Nesse contexto, em relação à questão da legitimidade das leis, é fácil perceber a importância da liberdade de consciência (para escolher esta ou aquela fé, ou mesmo a ausência de fé), do livre pensamento e da liberdade de expressão, em contraposição às leis de "blasfêmia". Estas últimas, que desempenham um papel fundamental no Islã, visam claramente bloquear, desde o início, todas as tentativas de questionar e desafiar a crença islâmica em geral e a hegemonia temporal de suas classes dominantes em particular [177]. Impor fisicamente leis relacionadas à crença espiritual contradiz diretamente a alegação de que tais leis são "éticas" – pois o que é ético é, por definição, uma questão de livre escolha guiada pela razão. A filosofia jurídica do Alcorão consiste em *coagir* todos, muçulmanos e não muçulmanos, a submeterem-se à sua vontade (que ele chama de vontade de Alá ou de seu mensageiro Maomé); este é o significado literal da palavra "Islã": submissão total, sem direito a dissidência ou revisão. Mas a convicção e a submissão cegas, como a de um autômato, movidas por um medo opressivo de

---

177 Até mesmo comentários negativos dirigidos ao seu suposto profeta, Maomé, ou ao Alcorão, são considerados "blasfêmia". Apostasia, adultério e muitas outras violações da lei islâmica também são, ao que parece, por vezes caracterizadas como "blasfêmia". Claramente, para os muçulmanos, essa palavra tem uma aplicabilidade mais ampla do que simplesmente falar mal de Deus. Deve-se ressaltar que essa expansão de significado não é inócua. Denotar a crítica a Maomé ou ao Alcorão como "blasfêmia" é, na prática, deificar a referida pessoa ou livro. Deificar uma mera pessoa ou livro nada mais é do que idolatria, visto que implica que Deus não é o Único. Essa é, certamente, a própria essência da blasfêmia: um insulto a Deus. Assim, expandir o significado de blasfêmia como fazem os muçulmanos é, em si, um ato de blasfêmia.

punição ou por uma esperança vã de recompensa, são certamente a antítese da dignidade humana, a própria negação da espiritualidade humana. São as profundezas da escuridão, a morte da luz da vida.

5. Sobre o Alcorão

A falta de lógica no Alcorão torna-se ainda mais previsível considerando o tom declamatório, peremptório e, em sua maioria, rancoroso que o autor (ou autores) adota ao longo do documento. A "voz" ouvida no Alcorão é muito diferente daquela ouvida na Bíblia judaica. O Alá do Alcorão não soa como o Deus descrito no Tanakh, que (além disso) tem nome e descrição diferentes. A palavra "Alá" (etim. *al-ilah* , o deus) era, antes do advento do islamismo monoteísta, o nome de uma divindade adorada por árabes idólatras. Embora a palavra seja etimologicamente próxima das palavras hebraicas "El" e "Elohim", não é necessariamente equivalente a elas. O Alcorão afirma verbalmente que seu deus é grande e misericordioso; mas a mensagem efetiva deste documento é de mesquinhez e antagonismo – escravidão perpétua para os muçulmanos e hostilidade implacável para com todos os não muçulmanos [178].

É verdade que, desde o advento do Islã, a palavra "Allah" tem sido geralmente entendida – mesmo por não muçulmanos – como sinônimo do que todos entendem pela palavra inglesa "God" (Deus), e aqui usaremos os dois termos como equivalentes em vários contextos. Mas

---

178 Só podemos sentir pena dos muçulmanos como seres humanos, pela prisão mental, social e política à qual o Islã os condena desde o primeiro dia e por toda a vida. Até mesmo seu ódio fanático aos judeus é lamentável, indicativo de sua grande confusão e turbulência interior. Parece não haver saída para eles. Pouquíssimos têm a inteligência e a coragem de se libertar.

quero primeiro chamar brevemente a atenção para as dificuldades discursivas que essa equivalência terminológica apresenta. Ela não é inócua, pois se dissermos que "Allah" é equivalente a "God", parece que aceitamos como verdadeira a afirmação muçulmana de que sua divindade é de fato Deus (como entendido em outras tradições, notadamente a judaica e a cristã, e na filosofia ocidental). Se, em vez disso, com base em diferenças evidentes no nome, caráter, comportamento e ditos da divindade islâmica, dissermos que "Allah" nunca é equivalente a "God", estaríamos em erro, pois há muito discurso filosófico no Islã, correto ou incorreto, que trata efetivamente de Deus, embora (naturalmente, já que está em árabe) seja dito tratar de Allah. Assim, devemos dizer que o termo "Allah" é, objetivamente, *às vezes, mas nem sempre,* equivalente ao termo "Deus". O termo "Allah", é claro, sempre se refere a Deus para os muçulmanos; mas para os não muçulmanos (incluindo eu mesmo), isso não é necessário – depende do contexto específico.

O Alcorão (ou *Qur'an*), o livro sagrado dos muçulmanos, é tradicionalmente considerado como tendo sido composto por seu suposto profeta, Maomé (Arábia, c. 568-632 d.C.), em grande parte sob ditado do anjo Gabriel [179]. No entanto, foi compilado muito mais tarde. Cerca de vinte anos depois, durante o reinado do califa Rashidun Uthman (644-656 d.C.), segundo a tradição muçulmana. Mais provavelmente, cerca de sessenta anos depois,

---

179 Alcorão 2:97 – “Jibrael [Gabriel], pois, com a permissão de Allah, ele o trouxe [este Alcorão] ao teu coração.” Também, 53:5 – “Ele foi ensinado [este Alcorão] por um poderoso [Jibrael].” E 53:10 “Assim, [Allah] transmitiu a inspiração ao Seu servo [Muhammad por meio de Jibrael].” Estas são traduções de Muhsin Khan; observe que o material entre colchetes não está presente no original, mas constitui interpretação dos tradutores e, presumivelmente, de comentaristas muçulmanos anteriores a eles.

durante o reinado do califa Omíada Abd al-Malik (685-705 d.C.), de acordo com alguns críticos modernos, que também levantam dúvidas quanto à autoria do documento [180]. Alguns destes últimos sugerem que o documento foi em grande parte fabricado [181], essencialmente para fins políticos, como uma ideologia conveniente para um império árabe já estabelecido (ainda não muçulmano). Eles apontam para a falta de evidências históricas sólidas para uma data de composição anterior. Pelo contrário, as poucas evidências históricas encontradas sugerem a inexistência de uma religião chamada Islã e de seu documento fundador, o Alcorão, até o final do século VII ou início do século VIII d.C. A figura de Maomé descrita nele pode, portanto, ser parcialmente baseada em um antigo mestre vagamente lembrado ou mesmo ser inteiramente mítica.[182]

---

180 O editor, e talvez o principal autor, do Alcorão parece ter sido Hajjaj ibn Yusuf, governador do Iraque sob o reinado de Abd al-Malik. Ele então distribuiu este Alcorão por todo o mundo muçulmano.

181 Se você acha que tal invenção descarada é impensável, considere *o Livro de Urântia* , que foi produzido anonimamente, provavelmente no segundo quartel do século XX (publicado pela primeira vez em 1955). Este livro peculiar (que li uma vez, por curiosidade) foi concebido para parecer uma nova revelação. Embora isso ainda não tenha acontecido, é fácil imaginar um grupo de pessoas adotando-o como escritura sagrada e fundando uma nova religião com base nele; posteriormente, alguns séculos depois, quando as pessoas tiverem esquecido como ele surgiu inicialmente, o considerarão um livro sagrado. Mais detalhes sobre este livro em: en.wikipedia.org/wiki/Urantia .

182 Nesse contexto, recomendo fortemente os livros muito interessantes de Robert Spencer sobre o Islã: * *The Truth about Muhammad* * (Washington, DC: Regnery, 2006); * *The Complete Infidel's Guide to the Koran* * (Washington, DC: Regnery, 2009); *e *Did Muhammad Exist? An Inquiry into Islam's Obscure Origins* * (Wilmington, Del.: ISI, 2012). Neste

O Alcorão contém muitas inconsistências internas e externas. Ou seja, contradições entre as proposições nele contidas, e possivelmente algumas proposições ilógicas; bem como discrepâncias entre ele e os documentos aos quais se refere (principalmente as Bíblias judaica e cristã), e entre ele e vários fatos científicos e históricos [183]. Isso não é muito surpreendente, sendo verdade, em diferentes graus, para todos os textos religiosos (incluindo as Bíblias judaica e cristã). É claro que a frequência e a natureza dessas inconsistências são significativas e precisam ser examinadas cuidadosamente. Em todo caso, as contradições internas e as contradições com fatos científicos e históricos devem certamente ser consideradas como sinais infalíveis de que o documento não é, ou pelo menos não totalmente, de origem divina – visto que é inconcebível que Deus cometa tais erros. Assim como as contradições externas em um documento só podem ser devidas à ignorância humana, as contradições internas nele são indicativas da falibilidade humana. Muitas das contradições dentro do Alcorão são entre leis antigas e posteriores; Presumivelmente, os muçulmanos veem tais acontecimentos como uma indicação de que Deus mudou de ideia, mas essa é uma noção essencialmente absurda. Um Ser Onisciente certamente avisaria com antecedência que uma lei temporária ou com restrições é assim intencional ao promulgá-la.

A jurisprudência islâmica desenvolveu uma hermenêutica complexa para lidar com contradições internas no Alcorão (e em outras fontes reconhecidas). Quando dois textos são

---

último, Spencer menciona muitos outros autores, tanto do passado quanto do presente, que compartilham o mesmo ceticismo.

183 Veja a interessantíssima lista e discussão sobre contradições e confusões no Alcorão em: answering-islam.org/Quran/Contra/index.html . Veja também, a este respeito, a obra muito interessante de Haï Bar-Zeev.

considerados conflitantes, diversos meios podem ser utilizados para reconciliá-los: após uma análise mais aprofundada, pode-se constatar que são mais harmoniosos do que aparentavam à primeira vista; um pode ser considerado uma exceção ao outro; seus escopos podem ser definidos de forma a excluir um ao outro; ou os dois podem ser, de alguma forma, fundidos em um só; alternativamente, como último recurso, um pode ser considerado como revogando o outro [184]. Neste último caso, a decisão sobre qual texto prevalece é tomada principalmente com base na cronologia, considerando-se que o texto posterior pretende substituir o anterior [185]. É claro que nem sempre é fácil estabelecer uma cronologia precisa, mas diversos critérios são considerados razoáveis. Observe que o Alcorão *não está* organizado em ordem cronológica [186]. Não precisamos entrar em mais detalhes aqui, mas basta observar que tudo isso demonstra que os

---

184 Descrevi a lógica formal dessas diferentes respostas em um artigo de 1998-9 intitulado "Hermenêutica Islâmica", que foi publicado em meu site em 2001 como um anexo à minha obra Lógica Judaica e, posteriormente, publicado em minhas Reflexões em 2005. Este ensaio ainda está disponível online em: www.thelogician.net/3_judaic_logic/3_islam_1.htm .

185 Essa harmonização lembra o 13º princípio hermenêutico do Rabino Ismael (Israel, 90-135 d.C.), embora não sejam idênticos. Em: wikiislam.net/wiki/List_of_Abrogations_in_the_Qur%27an há uma lista de versículos abrogados e os versículos que os abrogaram.

186 Em meu ensaio anterior sobre hermenêutica islâmica, afirmei erroneamente que o Alcorão "supostamente segue uma ordem cronológica". Talvez eu quisesse dizer: "supostamente segue uma ordem cronológica"? De qualquer forma, há um consenso geral de que ele não segue uma ordem cronológica, e além disso, nem sempre é possível determinar a ordem temporal com certeza. Para informações sobre a ordem presumida, veja: wikiislam.net/wiki/Chronological_Order_of_the_Qur%27an .

comentaristas muçulmanos admitem a existência de contradições internas em seus documentos originais (e, de fato, entre eles). Isso demonstra um louvável respeito pela lógica de sua parte; mas também revela a imperfeição lógica de seus textos de prova.

Quanto às discrepâncias com documentos religiosos anteriores, embora o Alcorão seja manifestamente (como qualquer um pode constatar fazendo comparações) baseado em grande parte na Bíblia Judaica (Torá e Nakh) e, em menor grau, no Talmude e em alguns Midrashim, bem como na Bíblia Cristã e em alguns livros relacionados, é óbvio que quem escreveu o Alcorão tinha um conhecimento muito superficial desses vários livros. Os trechos desses livros mencionados no Alcorão são obviamente conhecidos apenas de segunda mão, por boatos ou por leitura superficial, não por estudo pessoal aprofundado e domínio. Ou aqueles que ensinaram partes desses livros ao(s) autor(es) do Alcorão não eram muito conhecedores, ou o(s) autor(es) do Alcorão tinham sérios problemas de atenção e memória! Isso fica evidente pelas imprecisões e erros ridículos presentes no texto, como a confusão anacrônica entre Miriam, irmã de Aarão, e Maria, mãe de Jesus, que viveram com uma diferença de treze séculos [187]; Ou a alegação infundada de que os

---

187 Alcorão 19:16-34 e 66:12. Outra confusão que acho hilária é a apresentação de Hamã no Alcorão como contemporâneo do Faraó (28:4 e 8), e como tendo recebido ordens deste para “construir para mim uma torre para que eu possa contemplar o Deus de Moisés” (28:38). A ideia de uma torre que se eleva até Deus vem do episódio da Torre de Babel (Gênesis 11:4), que ocorre na região da Babilônia cerca de 500 anos antes da época de Moisés. O personagem de Hamã vem do Livro de Ester (a partir de 3:1), que narra eventos na Pérsia mais de 900 anos após o Êxodo. Mais um exemplo que considero revelador é a fusão, no Alcorão (2:67-73), de duas passagens não relacionadas da Torá (Números 19, sobre a novilha vermelha, e Deuteronômio 21:1-9, sobre outra novilha

judeus tinham o hábito de matar seus profetas [188]! Há muitos detalhes no judaísmo e no cristianismo que o Alcorão demonstra ignorar; e muitas das informações que aparentemente transmite dessas religiões são errôneas [189]. Como, então, esse documento pode ser considerado confiável?

Para se proteger dessa acusação de ignorância e confusão, o Alcorão afirma que judeus e cristãos falsificaram suas

---

completamente diferente). E há muitas outras confusões desse tipo.

188 Alcorão 2:61, 91; 3:21, 112, 181, 183; 4:155. Nenhuma dessas passagens menciona quais profetas teriam sido mortos; na verdade, parecem afirmar que todos os profetas foram mortos. Outras duas passagens sugerem que apenas alguns profetas foram mortos: 2:87 e 5:70. Talvez o autor do Alcorão demonstre aqui novamente sua confusão e esteja se referindo à morte dos "profetas" de Baal pelo profeta Elias em 1 Reis 18:40? Ou talvez esteja se referindo a 1 Reis 19:10, onde Elias diz: "os filhos de Israel... mataram os teus profetas à espada"? Mas esta passagem, na verdade, refere-se a Acabe, o rei renegado do reino do norte, ou mais precisamente à sua consorte não judia (sidoniana) e adoradora de Baal, Jezabel, como está escrito: “Jezabel exterminou os profetas do Senhor” e “Jezabel matou os profetas do Senhor” (1 Reis 18:4, 13). Ou talvez o autor do Alcorão tenha Jesus em mente e pense que os judeus o mataram, desconhecendo o papel dos romanos nesse episódio; mas então por que em 4:157 diria que Jesus não foi morto (por ninguém)? Claramente, essa acusação repetida, de que os judeus são habitualmente ou ocasionalmente assassinos de profetas, é uma mentira deliberada com o objetivo de fazer os judeus parecerem o pior possível. É pura calúnia, mero discurso de ódio.

189 Note que o Alcorão não diz: “a história contada na Bíblia Judaica ou na Bíblia Cristã é assim e assado, mas eu informo que na verdade foi assim e assado” – o Alcorão simplesmente conta uma história, obviamente sem se dar conta de que ela contradiz as fontes mais antigas, ou seja, pensando estar de acordo com elas!

próprias escrituras [190]e que o Islã é mais antigo que o judaísmo e o cristianismo, cujos profetas, segundo ele, eram na verdade muçulmanos! [191]Isso é como sequestrar

---

190 Judeus e cristãos (pelo menos aqueles que discordam do Islã, o que significa quase todos eles) fazem “declarações diferentes daquelas que lhes foram ditas” (2:59); “ocultam testemunhos” (2:140); “alteram as Escrituras” e “falam inverdades” (3:78); “distorcem palavras” (5:13); “esquecem porções” (5:14); e assim por diante. Essa tese da falsificação foi, segundo Bar-Zeev (p. 134), posteriormente muito enfatizada por Ibn Hazm (um convertido do cristianismo na Andaluzia, 994-1064), Samuel al-Mograbi (um convertido do judaísmo, século XII) e Ibn Taymya (falecido em 1328, frequentemente citado por salafistas e wahabitas modernos). Bar-Zeev também sugere (p. 135) que a intenção original de tais passagens do Alcorão pode ter sido se referir aos falsos profetas mencionados em 2 Reis 17:9, Ezequiel 13, Jeremias 14:13-15 e Jeremias 23.

191 Considere a "lógica" de tais afirmações. Em 3:65: "Ó povo do Livro, por que discutis sobre Abraão, se a Torá e o Evangelho só foram revelados depois dele? Então, não raciocinais?" Esta é uma afirmação de que, como Abraão precedeu a Torá e o Evangelho, sua religião não poderia ter sido a deles. Justo; mas então o Alcorão infere que, como Abraão não era judeu nem cristão, ele deveria ter sido muçulmano! Esta é a intenção de 3:67: "Abraão não era judeu nem cristão, mas sim alguém inclinado à verdade, um muçulmano" (Tradução Sahih International). Observe o duplo padrão: o fato de Abraão também ter precedido o Alcorão é alegremente ignorado. Outra falácia neste argumento é a da equivocação: poderia muito bem ser dito que Abraão era um muçulmano com "m" minúsculo, significando alguém submisso a Deus; mas disso não se segue que ele era um muçulmano, ou seja, um membro da religião do Islã, que ainda não existia. Ninguém nega que o patriarca Abraão precedeu a Torá – a própria Torá o afirma e, de fato, é a fonte do nosso conhecimento sobre a sua existência. Além disso, a Torá não contradiz os ensinamentos de Abraão, como sugere o Alcorão, mas, pelo contrário, os transmitiu com amor e foi inspirada por eles. O Alcorão parece afirmar que, se alguém antecede um documento religioso, tendo-o inspirado (como no caso de

dois veículos e depois acusar os verdadeiros donos de roubo. O principal objetivo da alegação islâmica de uma data anterior é, obviamente, negar que tenha sido amplamente derivado do judaísmo e, em menor grau, do cristianismo; ou seja, ocultar o plágio em que foi fundado [192]. A alegação de que o judaísmo e o cristianismo falsificaram suas escrituras é, portanto, secundária, destinada a explicar diferenças de detalhes encontradas no Alcorão. Visto que o judaísmo e o cristianismo, de fato, a julgar por evidências históricas concretas, incluindo registros de terceiros, antecedem o Islã em cerca de 2.000 e 600 anos, respectivamente, essa alegação implica que povos inteiros, por dois milênios ou vários séculos, não tinham nada melhor para fazer do que combater e ocultar uma religião da qual nunca tinham ouvido falar! Será que alguém com inteligência e boa fé pode levar a sério um argumento retroativo tão absurdo (para justificar a

---

Abraão, Isaac, Jacó e seus filhos) ou escrito (como no caso de Moisés), não pode ser considerado membro dessa religião, uma vez que ela ainda não existia. Mas, se aceitarmos essa ideia, não só os israelitas mencionados na Bíblia Hebraica não eram judeus, como Jesus e seus apóstolos não eram cristãos e Maomé e seus companheiros não eram muçulmanos! Certamente, qualquer pessoa capaz de raciocinar perceberia o absurdo de tais afirmações.

192 Só posso aqui remeter o leitor à importante obra de Bar-Zeev, *Une lecture juive du Coran* . Este estudo rico e esclarecedor, de autoria de um rabino erudito (o autor adotou um pseudônimo, sem dúvida para evitar ser vítima de insultos e ameaças muçulmanas), demonstra em detalhes as fontes judaicas de muitas das supostas profecias do Alcorão. Além disso, propõe uma teoria detalhada e plausível sobre como o Alcorão provavelmente foi composto e compilado a partir dessas fontes. Ironicamente, os muçulmanos desafiam orgulhosamente outros a "produzir uma sura semelhante", desconhecendo as fontes literárias estrangeiras de seu livro sagrado. Isso pode ser corretamente chamado de plágio, visto que o material é extraído de outras fontes sem o devido reconhecimento.

desinformação do Alcorão)? Certamente, essa acusação de falsificação é uma tentativa cínica de falsificação por parte dos muçulmanos![193]

Imagine o que aconteceria se a metodologia proposta pelo Islã fosse aplicada nos tribunais. Em abstrato, é concebível que um inocente seja acusado injustamente de um crime após algumas pessoas ocultarem maliciosamente provas a seu favor e plantarem provas contra ele. Mas nenhum juiz em sã consciência consideraria tal possibilidade abstrata relevante em um julgamento onde nenhuma prova é apresentada para sustentá-la no caso específico em questão (e, além disso, onde há muitas provas disponíveis com efeito oposto). De

---

193 E eles mantêm a tradição de mentir e fingir até hoje, alegando que os árabes são os habitantes originais da Terra Santa, que todos os registros históricos mostram ter sido habitada pelos judeus muito antes da chegada de qualquer árabe, e alegando que os israelenses os perseguem, quando a verdade é exatamente o oposto. Eles destroem evidências arqueológicas dos Templos Judaicos sob o Monte do Templo e afirmam que tal edificação jamais existiu, reivindicando alegremente Jerusalém como sua capital eterna. E a mídia de massa insensata e perversa, BBC, CNN e todas as suas semelhantes, e até mesmo o Museu Britânico e diversas universidades ocidentais, propagam descaradamente tais absurdos como fatos inegáveis. Outro exemplo chocante desse desrespeito aos fatos por parte dos muçulmanos é a sua alegação recentemente inventada de que os muçulmanos descobriram a América antes de Cristóvão Colombo! Essa nova invenção está sendo propagada ostensivamente para sugerir que os muçulmanos, desde o início, fazem parte dos EUA e, portanto, têm uma participação igualitária no que até muito recentemente era considerado apenas uma “civilização judaico-cristã”. Mas seu propósito final é obviamente reivindicar a posse muçulmana daquele país, e de fato do resto do continente, para eventualmente transformá-lo na província da 'Amerábia' do califado mundial que eles declaram ser sua ambição de criar. Distorções da história nunca são inocentes.

fato, em uma sociedade sã, um juiz que baseasse seus julgamentos em tal fantasia certamente perderia o emprego em breve. Se esse argumento fantasioso fosse aceito pela historiologia, a historicidade desapareceria da historiografia. Não haveria história confiável, apenas relatos ficcionais. Embora seja verdade que os livros de história não podem ser totalmente objetivos e baseados inteiramente em fatos demonstráveis por meio de documentos e outros vestígios físicos, dizer isso está longe de considerar todos os relatos supostamente históricos como igualmente válidos (ou igualmente inválidos).

Em História, alguma interpretação é inevitável e até necessária, mas deve sempre ser feita dentro de critérios metodológicos imparciais. A História é uma disciplina indutiva, sujeita a evidências empíricas, verificação crítica e outras considerações racionais; não se pode permitir que se torne produto de afirmações arbitrárias a serviço de alguma ideologia. Alguns relatos são, portanto, mais credíveis do que outros. A noção de que um livro poderia ter atravessado séculos ou milênios de forma subterrânea, sem deixar marcas na história, sem menção em lugar algum, sem vestígios arqueológicos, é encontrada em muitas religiões. No budismo, por exemplo, os sutras Mahayana são rotineiramente datados da época de Buda. Assim como não aceito tais afirmações budistas, ou a alegação infundada de alguns judeus de que o Zohar, que surgiu na Espanha do século XIII d.C., teve origem em Israel no século II d.C., eu não daria qualquer crédito à alegação islâmica quanto à antiguidade, muito menos à perenidade, do Alcorão. Os mesmos critérios de evidência se aplicam a todos.

Além disso, a tese central do Alcorão é absurda. Afirma que Deus, isto é, o Deus dos judeus, os filhos de Israel, enviou um mensageiro não judeu a eles (assim como aos árabes e, eventualmente, a todos os outros); e que quando

"os judeus" – ou seja, apenas as poucas centenas ou milhares de judeus que viviam em um certo canto da Arábia naquela época, observem bem – se recusaram a acreditar nesse suposto mensageiro, Deus ficou extremamente irado com os judeus em geral, insultando-os e amaldiçoando-os para sempre! [194]Tal narrativa é logicamente inacreditável para qualquer pessoa verdadeiramente familiarizada com as Escrituras Judaicas, que ensinam a justiça e a misericórdia de Deus, sua paciência e benevolência. Além disso, em nenhum momento Deus usa linguagem grosseira, como quando o Alcorão se refere aos judeus como "macacos e porcos" [195]. O ódio aos judeus presente no Alcorão certamente não é o

---

194 Veja 2:89, 3:181, 5:13, 5:41, 5:60, 5:64, 98:6. O Alcorão, naturalmente, afirma que os judeus são amaldiçoados para reatribuir o papel de "povo escolhido" aos muçulmanos. No entanto, tal substituição é impossível, de acordo com muitas passagens do Tanakh. Veja, por exemplo, Jeremias. 31:34-36: "Assim diz o Senhor, que dá o sol para luz do dia, e as ordenanças da lua e das estrelas para luz da noite, que agita o mar, e as suas ondas rugem; o Senhor dos Exércitos é o seu nome: Se estas ordenanças se afastarem da minha presença, diz o Senhor, então também a descendência de Israel deixará de ser nação diante de mim para sempre. Assim diz o Senhor: Se os céus acima puderem ser medidos, e os fundamentos da terra, investigados embaixo, então também eu rejeitarei toda a descendência de Israel, por tudo o que fizeram, diz o Senhor;" De fato, leia todo o capítulo, uma bela promessa profética do amor eterno de Deus pelo povo judeu.

195 Veja 5:60; também 2:65 e 7:166. Para que isso não pareça um mal-entendido da intenção do Alcorão, observe a caracterização feita em 2010 pelo presidente da Irmandade Muçulmana do Egito, Mohammed Morsi, dos judeus como "descendentes de macacos e porcos". Escusado será dizer que ele não estava se referindo à teoria da evolução de Darwin!

de Deus. É a reação emocional de alguma pessoa comum, repleta de ressentimento de algum tipo [196].

Ao longo do Tanakh, Deus professa *amor eterno* pelo povo de Israel [197]. É inconcebível que Ele, então, jamais mudasse de ideia. Quando o povo judeu deixa de obedecer suficientemente à Sua Torá, Ele pode, por um tempo, parecer irado com eles. Mas então (pelo menos nos tempos antigos, segundo o Tanakh), Ele lhes envia um profeta para chamá-los à ordem. Sempre um profeta judeu, um de seus próprios irmãos; nunca um estrangeiro. A Torá ordena isso explicitamente [198], e todo o Tanakh confirma isso repetidamente (ou seja, todos os profetas e líderes judeus ali mencionados eram judeus). Todos os profetas judeus eram versados na Torá e considerados particularmente sábios e virtuosos; e precisavam sê-lo para terem credibilidade aos olhos do povo judeu. É impensável que Deus, de repente, escolhesse enviar aos

---

196 Se o Alcorão for atribuído a Maomé, então os insultos e maldições podem ser explicados pelo fato de ele ter sido menosprezado pelos judeus de Medina. Se o Alcorão for uma obra posterior, o antissemitismo nele evidente provavelmente se deve a influências cristãs e de outras culturas mais difusas. Em todo caso, vemos como muitos árabes e muçulmanos ainda hoje reagem de forma rude e acalorada quando seu orgulho é ferido.

197 É desnecessário dizer que meu objetivo aqui não é defender a ideia dos judeus como o "povo escolhido", mas apenas mostrar o absurdo da tentativa islâmica (e antes disso, cristã) de "teologia da substituição". A questão é que, como tais tentativas se referem às Escrituras Judaicas, elas não podem ignorar consistentemente o que nelas está contido.

198 Veja Deuteronômio 13, 17:2-20 e 18:9-22. Disponível online em: www.mechon-mamre.org/p/pt/pt0513.htm . Observe especialmente: 17:15 – “Um dentre teus irmãos porás rei sobre ti; não poderás pôr sobre ti um estrangeiro, que não seja teu irmão”; e 18:15 – “O Senhor teu Deus te suscitará um profeta do meio de ti, dentre teus irmãos”; e 18:18 – “Suscitarei para eles um profeta dentre seus irmãos”.

judeus alguém ignorante da lei e da tradição judaicas e exigisse que lhe obedecessem. Alguém que, além disso, se envolveu em roubo em estradas, assassinato, sequestro de esposas e pedofilia, para mencionar apenas algumas das notáveis 'conquistas' atribuídas a Maomé pelo próprio Alcorão, bem como por relatos posteriores [199].

Deus certamente teria previsto que os judeus não seguiriam líderes religiosos estrangeiros, muito menos alguém de moralidade duvidosa. De fato, isso lhes é especificamente proibido pela Torá [200]. Somente um dos seus pode liderá-los espiritualmente, e esse alguém deve ter comprovada elevação espiritual. Portanto, dificilmente se pode afirmar que Ele lhes enviou um mensageiro árabe e depois ficou terrivelmente irritado quando os judeus não o aceitaram como profeta! Além disso, Deus não tinha motivos para se irar com os judeus naquele período histórico, o início do século VII d.C. Eles estavam se saindo muito bem espiritualmente – estudando, orando e seguindo a Torá assiduamente (lembrem-se, este era o período dos Geonim na Babilônia) – então, por que Deus se ressentiria deles? Assim, todo o cenário a respeito deles que o Alcorão alegremente projeta é absurdo.

---

199 No que diz respeito ao assassinato, o historiador muçulmano Ibn Ishaq (século VIII d.C.) relatou que, após a tribo judaica Banu Qurayzah se render a Maomé, seus homens "foram trazidos a ele em grupos", e ele "decapitou-os", massacrando assim com as próprias mãos pelo menos 600, talvez até 900, pessoas inocentes e desarmadas. (Citado em *A Verdade sobre Maomé , de Spencer* , pp. 129-131. Veja o mesmo livro para detalhes sobre outras "conquistas" de Maomé.)

200 Veja as referências na nota de rodapé anterior. Ex.: "Nem acumulará para si mulheres, para que o seu coração não se desvie; nem acumulará grande quantidade de prata e ouro." (Dt 17:17).

Curiosamente, e infelizmente, Maomé pode ter sido judeu! [201]Se Maomé era de fato judeu por parte de mãe, isso não significa que ele estivesse qualificado para pregar aos judeus. Seu conhecimento evidentemente superficial da Torá e do Talmud, e seu comportamento pessoal imoral, naturalmente o desqualificavam para tal missão. Se ele era judeu, pode-se dizer, considerando suas muitas declarações antissemitas, que ele era um judeu que se odiava, ou seja, um judeu que, por algum motivo (neste caso, provavelmente por se sentir rejeitado pela tribo de sua mãe), odiava os judeus em geral (e, portanto, por implicação, a si mesmo também). A ironia de tudo isso é que, quando os muçulmanos expressam seu ódio pelos

---

201 Essa especulação se baseia em um relato do historiador islâmico Ibn Hisham (falecido por volta de 833), que por sua vez se baseava em um relato de seu predecessor, Ibn Ishaq (c. 704-761/7 d.C.), cujas obras se perderam. Ambas as fontes são geralmente respeitadas pelos muçulmanos. Parece que a mãe de Maomé pode não ter sido Amina (uma árabe), como afirma a tradição ortodoxa, mas sim uma mulher judia não identificada, irmã de Waraqa Ibn Naufal. Este último, segundo esses historiadores, "pertenceu à religião de Moisés, antes de abraçar a de Jesus". O pai árabe de Maomé, Abdallah, morreu antes do nascimento do filho. Ainda jovem, Maomé foi morar com Waraqa, que o chamava de sobrinho. Waraqa parece ter sido o principal professor de Maomé em assuntos religiosos. Quando Maomé tinha seis anos, sua mãe o levou a Medina para visitar sua família no clã judeu dos Beni al-Najjar. Mais tarde, quando Maomé deixou Meca rumo a Medina, primeiro foi viver com esse clã. Todas essas informações foram extraídas do livro de Bar-Zeev, página 17. É desnecessário dizer que a ideia de que Maomé possa ter sido judeu não é motivo de orgulho para nós, mas sim – considerando a devastação e o derramamento de sangue que ele causou nos últimos 1400 anos e continua causando hoje – motivo de profunda vergonha. Esperamos que ele não fosse judeu; mas, se era, temos muitos motivos para lamentar – assim como lamentamos Karl Marx e outros causadores de problemas duradouros.

judeus em geral, podem estar insultando seu próprio líder, bem como seus parentes! Isso é algo sobre o qual os muçulmanos deveriam refletir.

6. Sobre a lógica nos Hadiths

Como vimos, o Alcorão não só praticamente não utiliza lógica, ou seja, argumentos racionais, como também contém muita ilógica. Diante disso, devemos nos perguntar como um pouco de lógica surgiu no Islã em um estágio posterior. Um estudo completo dessa questão exigiria que buscássemos, primeiramente, argumentos a fortiori e outros processos lógicos nos *hadiths* [202]. Estes representam a camada seguinte de material islâmico, em princípio mais próxima do Alcorão em termos de tempo e santidade percebida, sendo supostamente declarações dos companheiros de Maomé, que pretendem relatar coisas que ele (e, em menor grau, seus companheiros) disseram e fizeram. Em vista das contradições entre alguns desses relatos, para não mencionar outros absurdos, muitos hadiths são considerados não confiáveis, mesmo por muçulmanos; mas os muçulmanos acreditam em muitos deles. Isso é bastante otimista da parte deles, visto que esses ditos e histórias só começaram a aparecer no cenário da história verificável no final do século VII e início do século VIII d.C. Ou seja, muitas décadas após a suposta data da morte de Maomé. Muitos hadiths são de data muito posterior; alguns talvez datem do século IX d.C.

Seguem dois exemplos comumente citados de lógica nos hadiths [203]:

---

202 O plural de hadith, em árabe, é ahadith; mas aqui usaremos o plural em inglês, hadiths.

203 As referências dadas para esses exemplos na fonte que utilizei são, respectivamente, “Muçulmano” e “Ahmed”, sem maiores especificações.

> Ibn Abbas narrou: Uma mulher disse: 'Ó Mensageiro de Allah, minha mãe faleceu devendo um voto de jejuar; devo jejuar por ela?' Ele disse: 'E se sua mãe tivesse uma dívida e você a pagasse por ela, isso a quitaria?' Ela disse: 'Sim.' Ele respondeu: 'Então, jejue por sua mãe.'
>
> Abdullah ibn Zubair narrou: Um homem de Khath'an [uma tribo] veio ao Mensageiro de Allah e disse: 'Meu pai se converteu ao Islã em idade avançada e não pode mais montar em camelos, mas ao mesmo tempo tem a obrigação de realizar o Hajj [a peregrinação a Meca]. Devo realizar o Hajj por ele?' O Profeta disse: 'Você é o filho mais velho?' Ele respondeu: 'Sim.' O Mensageiro replicou: 'E se seu pai tivesse uma dívida e você a pagasse, isso a quitaria?' Ele disse: 'Sim.' O Profeta disse: 'Então realize o Hajj por ele.'"

Ambos são, obviamente, argumentos simples por analogia, e sua semelhança (ambos se referem ao pagamento de dívidas) é notável. Constituem lógica indutiva, e não dedutiva, visto que a conclusão, embora razoável, não é necessária; ou seja, poderíamos conceber Maomé dando respostas contrárias às perguntas que lhe foram feitas sem incorrer em ilógica. Um argumento indutivo é aquele cuja conclusão pode ser considerada verdadeira com base nas premissas dadas, *a menos que* alguma informação contrária seja encontrada e a coloque em dúvida. Tal argumento simples por analogia pode ser toda a lógica que os muçulmanos encontraram nos hadiths, a julgar pelo fato de serem frequentemente apresentados como justificativa e ilustração das técnicas hermenêuticas islâmicas. Considera-se que justificam o uso do raciocínio para desenvolver a lei, porque mostram

Maomé em ação, utilizando tal raciocínio e, portanto, aparentemente convidando à imitação por autoridades posteriores. Embora alguns comentaristas não tenham aceitado essa implicação dos exemplos, argumentando que, embora Maomé pudesse fazê-lo, isso não significa que seus sucessores estivessem qualificados para fazê-lo, a posição predominante tem sido a de aceitar algum desenvolvimento da lei por meio do raciocínio.

Contudo, como veremos adiante [em JL], a jurisprudência islâmica geralmente recorre a uma forma mais complexa de argumento analógico. Nos exemplos acima, uma obrigação religiosa, seja voluntária ou fixa, é simplificadamente *comparada* a uma dívida financeira; portanto, a conclusão se baseia em uma mera impressão de semelhança [204]. Na forma mais complexa do argumento, porém, considera-se que as duas coisas comparadas possuem uma alegada semelhança. ou demonstraram *pontos em comum* ; portanto, a conclusão se baseia em um processo racional mais complexo. Em uma analogia simples, a comparação entre os dois termos envolvidos é direta, sem mediação; enquanto em uma analogia complexa, ela é indireta, com mediação. Não sei se foram encontrados exemplos nos próprios hadiths de formas mais elaboradas de argumentação por analogia. Pode haver outros exemplos. Também podem existir exemplos de outros processos lógicos – essa questão só pode ser respondida por meio de um estudo minucioso de todas as coleções de hadiths por lógicos competentes.

Mas, a julgar pelos dados que encontrei até agora, a lógica não parece estar muito mais presente nos hadiths do que no Alcorão. A história a seguir nos dá uma ideia do nível de lógica que se pode esperar neles.

---

204 Essa analogia simples parece ser chamada de qiyas al-shibh, a julgar por um comentário de Arnaldez, p. 43 (ver referência mais abaixo).

Muhammad Ibn Ishaq, autor de *Sirat Rasul Allah* (*Biografia do Profeta de Alá*), escreveu sobre um suposto rabino de Medina, chamado al-Husayn, também conhecido (possivelmente após sua conversão ao Islã) como Abdullah bin Salam, que perguntou a Maomé "sobre três coisas que ninguém sabe a menos que seja um Profeta". Seguem-se três perguntas tolas que não me darei ao trabalho de repetir, às quais Maomé prontamente deu três respostas tolas, que novamente não valem o esforço de serem digitadas novamente. Diante disso, bastante impressionado, o questionador imediatamente se converteu ao Islã, testemunhando que Maomé era o mensageiro de Alá [205]. Obviamente, o propósito desta história é 'provar' o status de Maomé como enviado de Deus, fazendo com que um rabino judeu o testasse e testemunhasse que ele havia passado no teste com sucesso. Por que um rabino judeu? Porque isso conectaria a missão de Maomé às Escrituras anteriores e, assim, aumentaria sua autoridade.

Mas qual é a "lógica" dessa tentativa de prova? Primeiro, não há nenhuma evidência de que essa história seja historicamente verdadeira; sem termos como verificar o fato, devemos ter em mente que ela pode ter sido inventada por Ibn Ishaq ou alguém antes dele. Quem é esse rabino? Ele deve ter sido uma figura importante para ter recebido um segredo tão importante. No entanto, nenhum rabino al-Husayn de Medina é conhecido pelos judeus, ou pelos historiadores em geral. Segundo, mesmo supondo que esse judeu tenha existido, fosse um rabino e de fato tenha feito essas perguntas a Maomé e considerado suas respostas corretas, como podemos ter

---

205 Essa história é relatada e discutida em detalhes por Spencer em seu livro "A Verdade sobre Maomé" , páginas 92-95. Ele a analisa mais a fundo em seu livro mais recente, "Maomé Existiu?", páginas 107-109.

certeza de que ele não inventou as perguntas com a intenção de aceitar as respostas de Maomé, quaisquer que fossem (para agradá-lo e obter seu favor)? Em outras palavras, que testes al-Husayn passou para provar *sua própria* confiabilidade como examinador? Nenhum que conheçamos. A história contada, naturalmente, implica que al-Husayn conhecia as três perguntas a serem feitas a um candidato a profeta e as três respostas a elas, a partir de sua própria tradição judaica; mas não temos conhecimento de tal tradição no judaísmo [206](os muçulmanos, é claro, responderiam que mentimos ao dizer isso, alegando que falsificamos nossa tradição para ocultar sua antecipação da missão de Maomé). Em terceiro lugar, há uma inconsistência interna nessa história. Se (como afirma al-Husayn) as respostas às três perguntas são conhecidas *apenas* por um profeta, como al-Husayn (que *não é* considerado um profeta) as conhece? Afirmar que alguém *que não* tem acesso a informações , no entanto, as possui, é uma contradição em si mesma.

Dessa paródia de lógica, podemos concluir sem dúvida que a história é inventada. Quem a inventou, ou não tinha inteligência suficiente para perceber o paradoxo inerente, ou estava confiante de que seu público-alvo era composto de simplórios que não notariam o absurdo. Não creio que nenhum comentarista muçulmano ao longo dos séculos

---

206 Se temos alguma tradição a respeito dos profetas, é a de que eles devem ser extremamente 'desinteressados' – desprovidos de cobiça por poder político, bens materiais ou gratificação sexual. Veja, por exemplo, em relação a ganhos mundanos, Números 16:15 (onde Moisés declara: “Não tomei deles nenhum jumento, nem lhes causei dano”) e 1 Samuel 12:3-4 (onde Samuel pergunta: “De quem tomei o boi ou o jumento? A quem defraudei ou roubei? De quem aceitei suborno para que fechasse os olhos?”). Muito diferente foi o comportamento de Maomé, segundo as fontes muçulmanas.

tenha jamais refutado essa história com base em argumentos lógicos.

A datação dos hadiths é, naturalmente, muito relevante para a questão das fontes e do desenvolvimento da lógica islâmica. Um esforço considerável de coleta e tradução de textos não islâmicos para o árabe teve início já no período Omíada (661-750 d.C.). Esse esforço aumentou consideravelmente durante o período Abássida (750-1258 d.C.). Assim, o influxo de filosofia e lógica estrangeiras na cultura islâmica acelerou-se ao longo do tempo. Sabendo disso, podemos esperar que os hadiths que surgiram no período posterior apresentem um nível de lógica mais elevado do que os do período anterior. Esta é apenas uma previsão especulativa da minha parte, que pode ou não ser confirmada empiricamente. De qualquer forma, mesmo antes de qualquer tradução de textos, era inevitável que ocorresse algum grau de osmose cultural da população e das instituições dos povos conquistados para os seus conquistadores. Os conquistadores apropriaram-se das instituições existentes, sem as modificar significativamente de imediato. Foi apenas com o tempo que as adaptaram à sua própria filosofia.

7. A pobreza intelectual do Islã

Em todo caso, a lei islâmica (chamada sharia) baseia-se, em grande parte, em material encontrado em coleções de hadiths, e não no Alcorão. Essas coleções constituem a "lei oral" do Islã, em contraposição à "lei escrita" do Alcorão. É razoável supor que alguma lógica possa ser encontrada nos hadiths, embora essa questão só possa, repito, ser respondida empiricamente por meio de pesquisa detalhada nessas compilações, algumas das quais são extensas. Contudo, é seguro prever que a maior parte da lógica que eventualmente surge no Islã, em discussões jurídicas que levam à formulação de leis (constituindo a

sharia), foi aprendida com as tradições lógicas judaica, cristã e, posteriormente, persa, grega e indiana [207]. Isso pode ter ocorrido por meio da observação, durante discussões com não muçulmanos, de suas práticas lógicas, bem como pelo aprendizado de ensinamentos teóricos orais e escritos. Mas suspeito que a lógica tenha entrado no Islã principalmente por meio de diversos convertidos, que a trouxeram consigo como bagagem cultural. Em todo caso, embora o Islã aparentemente tenha sido pouco influenciado pelo pensamento lógico em seu suposto berço árabe, ele logo entrou em contato próximo com as ricas tradições dos países que os árabes e seus sucessores conquistaram pela espada, e a partir daí pôde absorver e assimilar grande parte do conhecimento dessas outras culturas.

É importante lembrar que os árabes não produziram reflexões filosóficas, pelo menos não por escrito (embora possuíssem um alfabeto desde muito cedo), até o final do século VIII ou início do século IX d.C. , quando a maior parte dos escritos em grego, persa e siríaco, e possivelmente hebraico, entre outros, foram traduzidos para o árabe (notavelmente sob encomenda do califa abássida al-Mansur, que reinou em Bagdá de 754 a 775 d.C.). De fato, os árabes praticamente não possuíam literatura até o surgimento do Alcorão, como eles próprios admitem ao se referirem à era anterior como o "período da ignorância" (*Jahiliyyah*). Em suma, para dizer de

---

207 Hallaq considera que a lógica "entrou na teoria jurídica" após o século XI d.C. (p. 257). Mas eu diria que, embora isso possa ser verdade no que diz respeito aos esforços conscientes de aplicação da lógica formal ao direito islâmico, a lógica deve ter sido usada intuitivamente e/ou infiltrada externamente dois ou três séculos antes disso, desde o início do discurso jurídico, pela simples razão de que nenhum discurso desse tipo é possível sem algum tipo de "raciocínio".

forma direta, os árabes não eram exatamente um povo intelectual, pelo menos não até um período muito tardio da história da humanidade, em comparação com outros povos de sua região. Portanto, não é surpreendente encontrar quase nenhuma lógica, e muita ilógica, no Alcorão e em muitos hadiths. E, portanto, não é de surpreender que os árabes, e da mesma forma os conquistadores posteriores [208], tenham ficado muito impressionados com o discurso do Alcorão e dos hadiths: eles simplesmente não conheciam nada melhor!

O fato de os árabes e, posteriormente, os conquistadores estarem dispostos a aprender com seus povos subjugados é certamente um mérito deles, e possibilitou sua eventual entrada no campo da filosofia. Contudo, embora a filosofia islâmica tenha florescido por um período [209], entre os séculos IX e XII d.C., com figuras como al-Kindi (árabe, c. 801-873), al-Farabi (turco, c. 872-950) e ibn-Sina (também conhecido como Avicena, persa, c. 980-1037), sob influências externas, ela logo chegou a um fim abrupto devido à forte reação fundamentalista. Essa reação começou cedo, com o antiracionalismo de al-Ash'ari (árabe, c. 874-936), e ganhou força total mais tarde, com al-Ghazali (persa, 1058/9-1111). Mesmo que Ibn Rushd (também conhecido como Averróis, andaluz, c. 1126-98) tenha feito um último esforço para refutar

---

208 Os turcos que posteriormente conquistaram territórios árabes adotaram o Islã porque lhe pareceu superior ao que tinham antes. Os mongóis, por sua vez, mostraram-se menos inclinados a se converter ao Islã, permanecendo governantes em grande parte distantes – muçulmanos apenas de nome, quando muito.

209 É claro que isso se refere aos muçulmanos coletivamente. Os filósofos eram, sem dúvida, uma pequena elite, enquanto as massas populares permaneciam em grande ignorância. Ainda assim, algum conhecimento deve ter chegado até eles.

Ghazali, seus escritos tiveram pouco efeito sobre o pensamento muçulmano no Oriente. A liberdade de pensamento e a liberdade de expressão na filosofia islâmica nunca se recuperaram efetivamente. Havia também, é claro, causas políticas para essa reversão, notadamente as conquistas mongóis no século XIII · A partir de então, a filosofia islâmica ficou amplamente limitada à tarefa da defesa teológica da fé contra a dúvida racional (e do Islã contra outras fés, bem como contra as disputas entre o Islã sunita e o xiita), e esse continua sendo seu papel essencial até hoje.

Essa sequência de eventos pode ser descrita da seguinte forma, em termos mais sociológicos. Um povo atrasado (os árabes) foi repentinamente confrontado com fragmentos do pensamento de sociedades mais avançadas (principalmente judaica e cristã, a princípio, e depois muitas outras), o que os impulsionou para um período de considerável progresso espiritual e cultural. Contudo, quando atingiram os limites do potencial de desenvolvimento de sua doutrina central (o Alcorão e os hadiths), em vez de questioná-la e ir além, apegaram-se a ela e a transformaram em um dogma inabalável. Nesse momento crítico, os muçulmanos efetivamente desistiram de evoluir intelectualmente e optaram pela estagnação permanente. Por essa razão, suas sociedades estagnaram política e economicamente a partir de então, prosperando intermitentemente apenas por meio da pilhagem de outras sociedades. Por um tempo, nos últimos dois séculos, pareceu que a modernidade ocidental (ou seja, europeia e americana) poderia estimulá-los a reavivar seus espíritos adormecidos [210]. Mas nas últimas décadas temos testemunhado uma reação violenta a essas influências libertadoras, na forma do 'islamismo'.

---

210 O movimento Al-Nahda (Renascimento) é um exemplo notável dessa tentativa de despertar.

Sem ter analisado as coleções de hadiths ou estudado os desenvolvimentos subsequentes no direito islâmico, não posso, por enquanto, propor uma análise mais precisa de como a lógica se infiltrou no Islã. No entanto, proponho examinar brevemente uma obra moderna sobre direito islâmico e raciocínio jurídico, e ver o que podemos aprender com ela sobre o uso do argumento a fortiori e, eventualmente, de outras formas de argumentação no Islã. A esse respeito, referir-me-ei principalmente a uma obra de Hallaq [211], um estudioso contemporâneo cujos livros parecem, à primeira vista, particularmente claros e instrutivos.[212]

---

211 Árabe, nascido em 1955, em Nazaré, Israel. Mais informações sobre este autor em: en.wikipedia.org/wiki/Wael_Hallaq .

212 O restante deste ensaio pode ser lido em AFL, capítulo 11. Este está disponível online em: http://www.thelogician.net/AFORTIORI-LOGIC/Islamic-Logic-11.htm .

Principais referências

M. Abraham, D. Gabbay e U. Schild. *Análise da regra de inferência Argumentum A Fortiori do Talmúdico (Kal-Vachomer) usando abdução matricial.* Studia Lógica 92 (3): 281-364 (2009).

Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Qistas al-mustaqim* (O Equilíbrio Correto). Trad. Richard J. McCarthy. Boston: Twayne, 1980.

Aristóteles. *As Obras de Aristóteles* . Ed. William David Ross. Chicago: Enciclopédia Britânica, 1952.

Arnaldez, Rogério. *Fakhr al-Din al-Razi: Comentador do Alcorão e Filosofo* . Paris: Vrin, 2002.

Bentwich, Norman. *Helenismo.* Filadélfia: Jewish, 1919.

Bar-Zeev, Hai. *Uma palestra juive du Coran* . Paris: Berg, 2005.

Chernick, Michael. ed. *Artigos Essenciais sobre o Talmud* . Nova Iorque: NYU Press, 1994.

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.[213]

Enciclopédia Judaica . Ed. Michael Berenbaum e Fred Skolnik. 2ª ed . Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.

213 Ocasionalmente referido aqui como Enc. Jud. ou EJ.

Enciclopédia Filosófica Universal. II. Les notions philosophiques: Dictionnaire . Paris: PU de France, 1990.

Goltzberg, Stefan. "O argumento A Fortiori no Talmud". In: *Lógica Judaica* , ed. Andrew Schumann. Piscataway, NJ: Gorgias, 2010.

Hallaq, Wael B. *Uma História das Teorias Jurídicas Islâmicas: Uma Introdução ao* usul al-fiqh sunita . Cambridge: UP, 1997.

Jacobs, Louis. *O pensamento rabínico no Talmud* . Londres: Vallentine Mitchell, 2005.

Joseph, Horace William Brindley. *Introdução à Lógica* . 2ª ed. rev. Oxford: Clarendon, 1916.

Alcorão, O. Trad. por John Medows Rodwell (1861, 2ª ed. 1876). Seattle, Washington: Kindle, 2011.

LALANDE, Pierre André. *Técnica de vocabulário e crítica da filosofia* . Paris: Alcan, 1926. Paris: PUF, 1972.

Lewittes, Mendell. *Princípios e Desenvolvimento da Lei Judaica.* EUA: Bloch, 1987.

Maccoby, Hyam. *O Criador de Mitos: Paulo e a Invenção do Cristianismo.* Londres: Weidenfeld, 1986.

Maimônida. *Terminologie Logique* (*Makala fi sana'at al mantik – Milot haHigayon*). Trad. Moisés Ventura. Paris: Librairie Philosophique, 1935. Reimpresso, 1982.

Maimônides, Moisés. *Guia dos Perplexos.* Trad. M. Friedlander. 2ª ed. Nova York: Pardes, 1946.[214]

Malbim, R. Meir Leibush. *Malbim sobre Mishley: o comentário do Rabino Meir Leibush Malbim sobre o Livro dos Provérbios.* Tradução de R. Charles Wengrov e Avivah Gottlieb Zornberg. Jerusalém: Feldheim, 1982.

---

214 Maimônides também é conhecido como Rambam, um acróstico de seu nome hebraico, R. Moshe ben Maimon.

McWhorter, John. *O Poder de Babel: Uma História Natural da Linguagem* . Londres: Heinemann, 2002.

Neusner, Jacob. *Literatura Rabínica: Um Guia Essencial* . Nashville, Tennessee: Abingdon, 2005.

Novo Testamento, Versão Revisada do Rei Jaime . Ed. Brad Haugaard. Seattle, Washington: Kindle, 2008.

Quinton, Anthony. *Francis Bacon* . Past Masters. Edição geral. Keith Thomas. Oxford: Oxford UP, 1980.

Schechter, Solomon. *Obras Selecionadas* . Oxford: East and West Library, 1946.

Schwarz, Adolfo. *Der Hermeneutische Syllogismus in der Talmudischen, Literatura* . Viena: Israelitisch-Theologischen Lehranstalt , 1901.

Shereshevsky, Esra. *Rashi: O Homem e Seu Mundo.* Nova York: Sepher-Hermon, 1982.

Soncino Talmud Babilônico . Ed. Rabino Dr. Londres: Soncino, 1952.

Steinsaltz, R. Adin. *O Talmud. Edição Steinsaltz. Um Guia de Referência.* Trad. e ed. R. Israel V. Berman. Nova York: Random, 1989.

Enciclopédia de Filosofia . Nova Iorque: Macmillan, 1967.

A Bíblia de Jerusalém: As Sagradas Escrituras. Jerusalém: Koren, 1992.

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.

Wiseman, Allen Conan. *Uma análise contemporânea do argumento A Fortiori envolvendo tradições judaicas.* Waterloo, Ont.: University of Waterloo, 2010.

(Algumas referências adicionais são mencionadas em notas de rodapé. Observe que a lista acima não se trata de uma bibliografia, mas simplesmente detalha os livros mencionados no texto.)

Obras de Avi Sion

Avi Sion é autor de diversas obras sobre lógica e filosofia: *Future Logic* (1990); *Judaic Logic* (1995); *Buddhist Illogic* (2002); *Phenomenology* (2003); *The Logic of Causation* (1999, 2003, 2010); *Volition and Allied Causal Concepts* (2004); *Ruminations* (2005); *Meditations* (2006); *Logical and Spiritual Reflections* (2008-9); *A Fortiori Logic* (2013).

Essas obras podem ser estudadas gratuitamente em: www.TheLogician.net e www.AviSionBooks.com.

O livro "Logic in the Torah " (2018) pode ser lido online em:

www.avisiontorahlogic.bravesites.com.

A lista completa dos sites de Avi Sion pode ser visualizada em:

www.avisionlinks.bravesites.com.

Para perguntas ou comentários, entre em contato com Avi Sion através do seguinte endereço:
avi-sion@thelogician.net