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 ARTE DA LÓGICA

Uma Antologia

Avi Sion, Ph.D.

©Direitos autorais Avi Sion, 2015-2024

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 casos de breves citações com a devida menção da fonte.

Publicado com orgulho pelo próprio autor, Avi Sion.

Genebra, Suíça

2024

www.TheLogician.net

avi-sion@thelogician.net

Informações de catalogação da biblioteca:

Sion, Avi

A Arte da Lógica

Sem índice, sem bibliografia

ISBN- 9798332656118

1. RESUMO

A Arte da Lógica, de Avi Sion, é uma coletânea de ensaios recentes sobre diversos tópicos de teoria da lógica e lógica aplicada. A mesma faculdade e arte da lógica são necessárias tanto para formular a lógica teórica quanto para aplicar suas descobertas a diversos campos. Os ensaios aqui reunidos abordam questões muito importantes em lógica, filosofia e espiritualidade, que ele não havia tratado anteriormente com tanto detalhe, ou mesmo sequer abordado.

2. CONTEÚDO

1. PRIMEIRA FILOSOFIA 8
   1. Filosofia da mente 8
   2. Fenomenologia 12
   3. Teoria da percepção sensorial 14
   4. É necessária uma alma para a cognição. 18
   5. Uma ciência biológica que reconhece a alma 21
   6. Três princípios para os biólogos refletirem 23
   7. A individualidade é a base da moralidade e da sociedade. 25
2. FUNDAMENTOS DA CAUSALIDADE 27
   1. Os quatro principais conceitos de causalidade 27
   2. As quatro determinações de causalidade 28
   3. A possibilidade lógica da espontaneidade natural 31
   4. Vontade e influência 32
   5. Origens e evolução da ideia de causalidade 39
   6. Os muitos problemas de Hume com a causalidade 43
3. A LÓGICA DA ANALOGIA 50
   1. Analogia qualitativa 50
   2. Analogia quantitativa 54
   3. Termos de amplitude desigual 57
   4. Confronto com um argumento a fortiori 59
   5. Analogias conflitantes 61
   6. Argumentos analógicos baseados em estatísticas 63
   7. Uma ilustração científica 64
   8. Uso da analogia na elaboração e aplicação da lei 67
   9. Uma ilustração talmúdica 69
   10. Mais sobre analogia no Talmud 82
   11. Subsunção em termos analógicos 84
   12. Analogia e causalidade 85

   Anexo: Argumentos conflitantes a fortiori 86
4. RESOLVENDO PARADOXOS 89
   1. Protágoras vs. Euatlo 89
      1. Um antigo paradoxo 89
      2. Primeira resolução 90
      3. Segunda resolução 91
      4. Resoluções inadequadas 93
   2. O Paradoxo de Sorites 95
      1. O que é um monte? 95
      2. O uso de termos vagos 95
      3. Raciocínio com termos vagos 97
      4. Inventando paradoxos falsos 98

3. A causa fundamental do paradoxo de Russell 100
1. Minha resolução do paradoxo de Russell 100
2. Por que as resoluções de Russell são inadequadas 102
3. Por que a resolução de Rescher é inadequada 104
4. Outras manifestações do paradoxo de Russell 105
5. Sobre o paradoxo do barbeiro 106
4. A autocontradição da hipótese da superposição 107
1. Lógica aristotélica 107
2. Superposição e o gato de Schrödinger 110
3. Koans Zen 'vivo ou morto' 113

5. A DOUTRINA DOS CINCO SKANDHAS BUDISTAS 115
1. Prólogo 115
2. Minha própria leitura fenomenológica 115
3. Uma leitura psicológica mais ortodoxa 117
4. Uma tese claramente mecanicista 120
5. Os aspectos metafísicos 121
6. Alma e vazio 123
7. Em conclusão 132

6. AINDA MAIS 134
1. Uma síntese de informações antigas e novas 134
2. As formas válidas de um argumento a fortiori 139
3. Lista consolidada de 72 argumentos *qal vachomer* no Tanakh 143
4. MISHNA e 2 TALMUDS 152
5. GÊNESIS RABBAH e depois de 154
6. R. Shlomo Yitzchaki (RASHI) 159
7. R. Shmuel Yaffe ASHKENAZI 174
8. R. Zvi Hirsch KATZENELLENBOGEN 175
9. R. Zeev Wolf EINHORN 178
10. R. Mattityahu STRASHUN 183
11. R. Chaim HIRSCHENSOHN 188
12. Avi SION na *Lógica Judaica* 208
13. R. Louis JACOBS 210
14. Avi SION em *A Fortiori Logic* 212
15. A linguagem do discurso bíblico a fortiori 213
16. Qual é o objetivo de tudo isso ? 220
17. Tabulação dos resultados detalhados 222
18. Principais referências para este ensaio 225

7. PRESSUPOSTOS CAUSAIS DA ORAÇÃO 227
1. Variedades de oração 227
2. Providência divina 228
3. Interferência divina na natureza e na vida humana 231
4. O lado espiritual da existência 234
5. A utilidade e o valor da oração 236

8. NOTAS DIVERSAS SOBRE LÓGICA 240

1.	Pensamento lógico	240
2.	As três primeiras leis do pensamento	241
3.	Duas leis adicionais do pensamento	243
4.	Sobre o conceito de diferença	244
5.	Sobre o silogismo aristotélico	246
6.	Sobre os números da oposição	247
7.	Sobre o papel indutivo da dedução	250
8.	Sobre implicações estritas ou materiais	251
9.	Sobre proposições colecionáveis	253
10.	Sobre a lógica da mudança	254
11.	Com base em um raciocínio a fortiori	255
12.	Sobre a lógica moderna	258
13.	Nosso 'admirável mundo novo'	259
14.	Uma palavra final	261

3. PREFÁCIO

A Arte da Lógica é uma coletânea dos meus ensaios mais recentes sobre diversos tópicos de teoria da lógica e lógica aplicada.

Há mais de trinta anos, em meu primeiro livro, *Lógica do Futuro* , afirmei que a lógica é tanto uma arte quanto uma ciência. A arte da lógica reside em nossa capacidade de praticá-la instintivamente, em nosso uso do "senso comum" no pensamento cotidiano. A ciência da lógica é o produto de nossas investigações detalhadas sobre essa prática, a fim de determinar precisamente como ela se processa, quando é confiável e quando não é. Mas essa lógica científica não é produto de alguma faculdade ou método superior – ela também se desenvolve *por meio* da própria arte da lógica, ou seja, pelo senso comum ordinário, embora talvez exercitado com mais cuidado. Contudo, é importante ressaltar que nossa prática da lógica melhora consideravelmente em proporção direta ao nosso conhecimento da lógica teórica. Quando estamos familiarizados com a teoria da lógica, seja de forma geral ou em um campo específico da lógica, então nossa prática da lógica pode ser caracterizada com precisão como "lógica aplicada".

Assim, neste livro, utilizamos a arte da lógica tanto nas seções que tratam da teoria da lógica quanto nas seções que aplicam a lógica a outros problemas filosóficos. Eu poderia ter intitulado este livro de "A Ciência e a Arte da Lógica", visto que ambas estão envolvidas; mas isso o faria parecer uma obra abrangente sobre teoria da lógica, bem como sobre lógica aplicada, o que não é o caso. Alguns dos meus trabalhos anteriores foram dedicados exclusivamente à lógica teórica, enquanto outros incluíram aplicações. A presente obra, embora em parte um estudo de alguns aspectos da lógica teórica (notadamente a lógica da analogia), visa principalmente à filosofia lógica, ou seja, à aplicação da lógica para resolver problemas filosóficos (em um sentido amplo do termo); daí o título preferido de "A Arte da Lógica". Esse título evoca a famosa obra "A Arte da Guerra" — e, de fato, a lógica é uma arma poderosa na interminável guerra intelectual contra a falsidade, a tolice e a insensatez. Sim, a lógica é uma arte marcial; mas, é claro, não é apenas isso. A lógica é o caminho da razão: combinada com a experiência, ela nos ajuda tanto a alcançar a compreensão quanto a guiar nossas ações.

A presente coletânea de ensaios aborda algumas questões muito importantes em lógica, filosofia e espiritualidade, que eu não havia tratado anteriormente com detalhes suficientes, ou mesmo que não havia tratado de todo. Algumas delas já foram publicadas separadamente ou em compilações temáticas. Este volume começa com "Primeira Filosofia", que descreve minha filosofia da mente, minha fenomenologia e minha teoria da percepção sensorial, e sua importância para a ciência biológica e a ética. Segue-se "Fundamentos da Causalidade", que resume minha teoria da causalidade. Em seguida, vem "A Lógica da Analogia", que traz inovações importantes para este campo. E assim por diante – os assuntos variam, mas o fator comum a eles é o tratamento lógico que lhes é dado. Todos esses ensaios trazem perspectivas verdadeiramente novas e valiosas sobre os temas que abordam.

1. PRIMEIRA FILOSOFIA

1. Filosofia da mente

Esclarecer a verdadeira "filosofia da mente" é essencial para a compreensão da volição e de outras formas de causalidade. O ataque de David Hume à volição e, de forma mais ampla, a toda causalidade [1], foi possibilitado por suas concepções gerais errôneas sobre a mente e a cognição. É surpreendente como muito do que hoje é apresentado como filosofia da mente é, na verdade, ingênuo, impreciso e falacioso.

Para começar, o que queremos dizer com "mente"? Em termos etimológicos, resumidamente, acredita-se que essa palavra derive de " *men-* ", uma raiz protoindo-europeia que significa "pensar", com derivados referentes a qualidades e estados da mente ou do pensamento [2]. O termo "mente" dá origem a inúmeros substantivos, adjetivos, verbos, advérbios e expressões. **A mente** (substantivo) refere-se coloquialmente a um espaço não material, um campo de atuação ou um depósito (por assim dizer), para todas as entidades, estados, qualidades, ações etc. que consideraríamos mentais em oposição às materiais (falaremos mais sobre essa distinção adiante). Isso incluiria principalmente conteúdos da percepção sensorial, memórias desses conteúdos, imaginações derivadas deles e intuições. Tais conteúdos *concretos* e derivados são, para sermos precisos, todos *os qualia mentais* ; isto é, possuem as qualidades fenomenais daquilo que é visto, ouvido, cheirado, saboreado, tocado ou sentido (no sentido intuitivo ou emocional). Numa fase posterior, o termo mente abrange uma série de conteúdos cada vez mais *abstratos* , como os conceitos de sensação, percepção, intuição, memória, imaginação, qualia (qualidades sensoriais), coisas concretas e abstratas, e muitos outros. Do termo mente, derivam-se diversos outros, como **mental** (adj., relativo à mente), estar atento (v., prestar atenção ou importar-se com), não estar atento (ignorar ou ser indiferente a), lembrar (chamar a atenção de alguém novamente), estar consciente (estar plenamente ciente), estar desatento (sem consciência) e muitos outros.

Acredita-se e diz-se que possuímos, no mínimo, um corpo (uma entidade física que parecemos habitar e possuir) e uma mente (uma entidade não física que parecemos habitar e possuir). Nessa perspectiva, a mente é frequentemente considerada como incluindo a nós mesmos, ou seja, nossa alma – aquilo a que corpo e mente "pertencem". Pessoalmente, prefiro, por uma questão de clareza, chamar esse conceito mais amplo de mente de psique, e reservar o termo mente para conteúdos concretos e abstratos mais específicos (não incluindo a alma em si, mas, é claro, incluindo intuições concretas e pensamentos abstratos sobre ela e suas três funções). Assim, para mim, psique inclui a alma (o eu, o aspecto espiritual de nossa existência) e a mente (em sentido estrito). Tanto a alma quanto a mente estão evidentemente relacionadas ao corpo de diversas maneiras.

Assim, temos três dimensões do ser, por assim dizer: nossa alma, nossa mente e nosso corpo. Esses esclarecimentos não são triviais, mas um ponto de partida necessário se almejamos uma filosofia da mente inteligente. A alma tem três funções básicas, três maneiras pelas quais sua existência se

---

1 Numa *investigação sobre o entendimento humano* (1748).

2 Consulte: www.etymonline.com.

expressa e se torna evidente. São elas: consciência (a função cognitiva), volição (a função da ação interna e externa) e valoração (a função de escolher e decidir).

É preciso ressaltar que eu não concebo (ou não concebo mais, desde que escrevi o ensaio “Crítica da Doutrina Budista dos Cinco Skandhas”) uma “alma” como uma espécie de “entidade substancial”, uma espécie de “corpo” composto de uma substância “espiritual” (distinta de uma substância “material”), algo com extensão e localização no espaço, existindo em alguma(s) outra(s) dimensão(ões) do ser, de alguma forma entrelaçada(s) com o mundo material. Não, todos esses termos descritivos são *meras metáforas, não devem ser interpretados literalmente* . O “reino” espiritual (novamente, apenas uma comparação) é tão diferente do reino físico mais manifesto (ou mesmo do “reino” mental das memórias, imaginações, sentimentos e emoções pessoais) que não temos palavras para descrevê-lo. Por essa razão, somos obrigados a pensar e falar dele por meio de analogias aproximadas. Mas a existência dessa coisa inefável é, por meio da experiência intuitiva pessoal, indubitável; e há muitos motivos para cada um de nós presumir que os outros também a têm (ou a possuem).

O termo **consciência** refere-se principalmente a *um ato ou relação cognitiva* entre um sujeito (a alma ou o eu) e um objeto (seja a própria alma, um conteúdo mental ou um fenômeno físico corporal ou mais amplo). A cognição é algo *sui generis* ; não pode ser "reduzida" a nenhum outro conceito (como um processo físico no cérebro ou um campo físico de algum tipo). A consciência é, portanto, algo essencialmente estático; *não é primariamente uma entidade, uma qualidade, um estado ou um processo* . Consciência significa, primordialmente, *estar ciente de algo* ; não apenas "ciente", observe bem, mas "ciente *de* algo". Normalmente, quando estamos conscientes, nosso foco está no objeto da consciência; mas também é possível focar em nossa própria consciência, caso em que ela se torna um objeto adicional da consciência [3].

Estejamos acordados ou dormindo, não podemos dizer que estamos conscientes se, literalmente, não estivermos conscientes de nada naquele momento. Uma pessoa pode ser considerada qualitativamente "consciente", ou seja, ter um "estado de consciência", apenas de forma derivada – somente se, quando e enquanto estiver ativamente consciente *de* algo, isto é, realizando o *ato cognitivo* da consciência que a *relaciona* de maneira especial a algum(ns) objeto(s) concreto(s) ou abstrato(s), seja(m) material(is) (com base na percepção sensorial), mental (memória, imaginação ou sonho) ou espiritual (como na autoconsciência e intuição das funções do eu).

Da mesma forma, o termo "fluxo de consciência" é um equívoco – ele é usado para descrever, mais precisamente, um fluxo *de pensamento* , ou seja, um fluxo de conteúdos mentais sucessivos, como intuições, percepções, memórias, imagens e sons mentais, comentários verbais, sentimentos, conceitualização e assim por diante. O pensamento é possibilitado por muitos e diversos atos de consciência, mas os termos não podem ser equiparados. Conclui-se que, embora possamos falar de pensamentos *subconscientes* , com os quais nos referimos a pensamentos que ocorrem com uma intensidade de atenção muito baixa, não podemos falar de pensamentos literalmente *inconscientes* – fazê-lo seria uma contradição em si.

---

[3] De fato, a contemplação da própria consciência enquanto se está ciente de tudo o que se percebe aqui e agora (seja dentro de si ou ao redor) – esta é uma poderosa técnica de meditação (que eu ocasionalmente pratico e recomendo). Nesta meditação, observe que o primeiro objeto da consciência não é ignorado; mas o fato de estarmos conscientes dele torna-se, por sua vez, um objeto de consciência, sobreposto ao primeiro, e, de fato, a partir de então, o foco principal da nossa atenção. O ato e o estado de consciência, o milagre, a maravilha e o mistério da relação cognitiva que somos capazes de ter com as coisas dentro e ao nosso redor, tornam-se todos objetos da nossa meditação.

É igualmente impreciso e enganoso equiparar, como fazem algumas pessoas (notadamente filósofos budistas), os termos "mente" e "consciência". Também é errôneo descrever a mente como uma "entidade" composta de consciência. A consciência não é a essência da mente – o conteúdo mental pode ser considerado como feito de uma espécie de substância distintamente mental, mas a consciência é algo completamente diferente (como já definido acima). Mais importante ainda, *a consciência não é consciente* ; somos nós (o eu, a alma ou o espírito) que somos conscientes – conscientes de outras coisas, ou mesmo de nós mesmos, ou mesmo do próprio fato da consciência.

A consciência é, portanto, essencialmente um verbo, não um substantivo, adjetivo ou advérbio. Ela *relaciona* o Sujeito (o próprio eu) a algum objeto. Intuição, percepção sensorial, percepção interna (de memórias e imaginações), concepção (de abstrações baseadas em elementos concretos precedentes), pensamento verbal – essas são espécies ou tipos de consciência, todos envolvendo o maravilhoso fenômeno da cognição.

A consciência de algo (isto é, de muitas coisas, internas e/ou externas, concretas e/ou abstratas) está por trás e é uma condição necessária para toda volição (ato de vontade) e valoração (projeção de valor sobre algo). A consciência pode ser ativada e intensificada por um esforço volitivo, mas seu funcionamento cognitivo é independente da volição. Da mesma forma, a consciência pode ocorrer sem valoração, enquanto a valoração não pode ocorrer sem consciência.

A vontade pode ser razoavelmente colocada antes da valoração; porque a vontade pode ocorrer e ocorre (embora relativamente raramente) sem qualquer objetivo em mente, como puro capricho (sem sequer o objetivo de ser caprichosa); e também porque a própria valoração envolve um ato de vontade (o de escolher e decidir), bem como de cognição.

Assim, todo ato de vontade é precedido e acompanhado por algum grau de consciência, por mais tênue que seja, e geralmente direcionado a algum valor que imaginamos ou raciocinamos como digno de ser buscado (e que influencia devidamente nosso ato). Falar da vontade como sendo literalmente inconsciente (isto é, dizer "vontade inconsciente") é impreciso; toda vontade envolve necessariamente pelo menos um pouco de consciência, e se esta estiver verdadeiramente ausente, o movimento envolvido não pode ser caracterizado como volitivo (mas apenas como mecânico ou fortuito).

A valoração refere-se à atribuição de valor (ou desvalor) pela alma a algo pensado ou percebido no momento. Obviamente, isso envolve tanto a consciência quanto a vontade. A valoração não deve ser confundida com o desejo, pois, embora alguém possa experimentar um forte desejo (como a luxúria pelo sexo ou a avidez pela comida), ainda assim é livre para atribuir-lhe valor ou não, e, portanto, buscá-lo ou não. Frequentemente, tentamos avaliar as coisas racionalmente, por meio de pesquisa e raciocínio, ou consultando alguma doutrina ética existente; mas, muitas vezes, também atribuímos valor (ou desvalorizamos) às coisas de maneira instintiva ou arbitrária.

(O conceito ético de *sabedoria* é, obviamente, relevante aqui. Sabedoria é consciência, vontade e valoração, em conformidade com a verdade ética objetiva. É claro que tal verdade não é fácil de determinar, mas certamente existe.)

As três funções básicas da alma formam, portanto, um nexo, embora sejam conceitualmente distintas. Os conceitos de pensamento e crença, ação e comportamento, e motivo e propósito, são menos fundamentais do que os três conceitos básicos de consciência, vontade e valoração – os primeiros são conjuntos dos últimos.

A base epistemológica de tudo o que dissemos até agora é *fenomenológica* , observem bem. É por meio de uma cuidadosa *introspecção em primeira pessoa* e da discussão com outras pessoas, com

atenção à consistência lógica e com amplo uso da inteligência e da honestidade intelectual, que chegamos a essas percepções fundamentais para qualquer filosofia da mente. Introspecção é simplesmente tomar consciência das premissas fenomenológicas. Isso é tão científico quanto qualquer outro corpo de conhecimento, desde que se compreenda que o resultado é *indutivo* e não uma certeza dogmática. Pode-se razoavelmente imaginar que algumas das aparências que se manifestam a nós possam se revelar errôneas algum dia; mas não se pode razoavelmente afirmar que tal possibilidade teórica imaginada invalide todas as nossas percepções desde o início. Para propor uma teoria alternativa, seria necessário fornecer evidências específicas mais robustas; não bastaria expressar um ceticismo geral sobre a confiabilidade da introspecção.

Refiro-me aqui ao preconceito atualmente difundido entre os supostos cientistas da mente, de que aquilo que aparenta ser "mental" poderá um dia ser "reduzido" a fenômenos puramente físicos, no cérebro e no sistema nervoso. Essa afirmação baseia-se na alegação preconceituosa de que as leis da física são *universais* , embora essa alegação seja, na verdade, meramente baseada em *generalizações* a partir de observações do mundo físico. Essas pessoas argumentam que, se as leis da física não se aplicassem, em última análise, aos fenômenos mentais (entendendo-se principalmente consciência, volição e valoração, mas também todas as outras experiências mentais), então essas leis *não teriam efeito. ser* universal. Isso é verdade; mas é um mero argumento circular, sem qualquer força lógica, considerar isso como uma boa razão para negar a natureza distintiva dos fenômenos mentais.

A **tese reducionista** é uma mera hipótese, que só se tornaria crível se e quando (se é que algum dia) as leis da física pudessem *prever, por meio de fórmulas matemáticas exatas e explicações teóricas aplicadas a descobertas empíricas precisas* , a relação entre fenômenos mentais e físicos. Até lá, tudo o que essas pessoas têm a oferecer é *uma declaração de fé* , uma ideologia materialista que ignora e nega arbitrariamente evidências fenomenológicas inconvenientes, ou seja, os dados empíricos da experiência mental e da vida. Observe bem: os materialistas *não provaram* (e ouso dizer que nunca provarão) empiricamente ou teoricamente que os fenômenos mentais são *tipos de* fenômenos físicos; eles apenas presumem que, em última análise, o sejam.

Por exemplo, Francis Crick [4]declarou, em sua *obra "A Hipótese Estonteante: A Busca Científica pela Alma* " (1994), que "você, suas alegrias e tristezas, suas memórias e ambições, seu senso de identidade pessoal e livre-arbítrio são, na verdade, nada mais do que o comportamento de um vasto conjunto de células nervosas". Nessa única e breve frase, ele negou simultaneamente o eu/alma, a consciência, a vontade e a valoração!

Deve ficar claro para todos os pensadores honestos que, mesmo que processos eletroquímicos e outros processos físicos específicos no cérebro e em outras partes do sistema nervoso sejam identificados como sempre subjacentes a eventos mentais específicos, isso não provaria que os primeiros são as causas dos últimos; no máximo, demonstraria inicialmente que os processos físicos *acompanham* os mentais, ou seja, são eventos paralelos; pois permanece concebível, dados tais dados comparativos, que, ao contrário, os últimos sejam as causas dos primeiros. Também é possível, e (na minha opinião) muito provável, que às vezes o físico cause o mental e às vezes o mental cause o físico. Certamente não constituiria reducionismo válido, a menos que (repito) os fenômenos mentais em si fossem *comprovados* como regidos pelas leis da física, ou seja, como fenômenos materiais.

---

[4] O físico, neurocientista e biólogo molecular britânico (1916-2004) que descobriu a estrutura de dupla hélice do DNA em 1953, juntamente com James Watson e outros. Sobre seu livro, veja: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Astonishing_Hypothesis.

O que é certo é que os proponentes de tais visões materialistas da mente estão longe de alcançar essa necessária comprovação científica. Até que a alcancem (e aposto que nunca a alcançarão), devemos presumir, ao contrário, que os eventos físicos que sempre acompanham os mentais são (às vezes, senão sempre) efeitos, e não causas, destes – tendo em vista a discutível autonomia dos atos volitivos das pessoas (e provavelmente dos animais) em contraposição ao determinismo dos movimentos puramente físicos observáveis, e tendo em vista a natureza excepcional da consciência (dos objetos pelos sujeitos).

Algumas pessoas chegam ao ponto de negar completamente a própria existência de fenômenos mentais, alegando que o que queremos dizer com essas palavras nada mais é do que os eventos neurológicos que a ciência física pode de fato detectar, descrever e quantificar. Isso é conhecido como "teoria da identidade" – porque não afirma simplesmente que os processos mentais e físicos são paralelos, com um causando o outro ou vice-versa, mas que eles "são" um só, indistinguíveis e inteiramente físicos. Esta é uma versão extrema do behaviorismo. Na prática, essas pessoas estão dispostas a negar a existência de qualquer coisa que não consigam compreender!

Segundo eles, não existem pessoas com poderes de consciência, vontade e valoração, que experimentem fenômenos distintamente mentais. Humanos e animais são apenas máquinas inanimadas sofisticadas, sujeitas a um determinismo cego. Se assim fosse, como poderiam essas pessoas formular sua teoria autonegadora? Do que estariam falando se não houvesse nada mental para se discutir? Se não existem seres mentais e lhes faltam consciência, livre-arbítrio e juízo de valor, como poderiam ter chegado a enxergar o domínio mental como um problema que necessita de sua solução insensata? Essas pessoas não são cientistas, pois descartam o método científico. Elas optam por adaptar a realidade à sua teoria, em vez de adaptar a teoria à realidade.

Sem provas científicas normais, ou seja, sem a aplicação rigorosa do método científico, e ignorando alegremente todas as evidências da vida mental e desconsiderando estupidamente inúmeras considerações lógicas como as acima mencionadas, os reducionistas materialistas reivindicam arbitrariamente a tese da "matéria sobre a mente", em vez da tese do senso comum da "mente sobre a matéria" (ou, mais precisamente, da "alma sobre a mente e a matéria"). Eles querem simplificar e unificar o conhecimento a qualquer custo. Pensam que o que lhes parece "óbvio" não precisa de provas adicionais.

Na verdade, ***é inútil e contraditório negar a realidade à consciência e à vontade*** , como essas pessoas estão desesperadamente tentando fazer, ***porque qualquer negação desse tipo envolve necessariamente e implica logicamente atos de consciência e vontade.*** (algo que eles maliciosamente se recusam a levar em consideração e explicar). Somente uma pessoa com consciência e vontade própria pode se envolver em afirmações ou negações significativas; e tais julgamentos só podem ser compreendidos por pessoas com as mesmas capacidades. Tudo o que eles têm a oferecer, repito, é um preconceito – um preconceito longe de ser crível, na verdade absurdo, porém surpreendentemente persistente.

Infelizmente, essa mentalidade materialista está muito difundida hoje em dia e tem estado assim nos últimos dois séculos ou mais; portanto, é difícil despertar as pessoas para o seu absurdo. É, na prática, uma fé, uma espécie de religião ateísta. Aqueles que aceitam tais disparates são verdadeiramente ingênuos.

2. Fenomenologia

O ponto de partida lógico da epistemologia, o estudo do conhecimento em si, ou seja, a descrição, explicação e justificação filosófica da aquisição de conhecimento pelos seres humanos, não pode ser a percepção sensorial em si, porque a própria percepção sensorial precisa ser corretamente descrita, explicada e justificada antes de ser corretamente situada no curso do nosso conhecimento. O ponto de partida tem que ser mais fundamental, menos específico – tem que ser a fenomenologia, o estudo da aparência em si.

Os fundamentos primários do conhecimento humano são as aparências; o conteúdo das percepções sensoriais deve, inicialmente, ser considerado como aparência. Fazer isso não significa rejeitar nossa crença comum de que certas aparências são devidas à percepção sensorial; significa apenas que estamos aprofundando o processo e buscando a verdadeira base dessa crença. A ordem lógica das coisas, desde o princípio, deve ser apresentada brevemente da seguinte forma.

Existem **aparências** , portanto , **os existentes** existem; portanto, a existência existe. Uma aparência é algo que é objeto da **consciência** . Um existente é algo que está efetivamente presente no mundo em um dado momento, seja ele objeto da consciência ou não. Todas as aparências são existentes, mas nem todos os existentes são aparências. A existência (ou o ser – considero esses termos idênticos) é o que todos os existentes têm em comum, e de fato todas as aparências como tais também têm em comum. A afirmação de que ***a existência existe*** é mais do que mera tautologia; é informativa, a primeira proposição verdadeira. **A não existência** não existe; não é um subdomínio da existência.

As aparências podem ser **reais** ou **ilusórias** . A realidade é uma caracterização mais específica do que a existência; aplica-se apenas a algumas aparências. O real pode existir fora da consciência; o ilusório só pode surgir dentro da consciência. Normalmente, assumimos que ***tudo o que aparece é real, a menos que tenhamos, ou até que encontremos, alguma razão lógica para reclassificar a aparência como ilusória*** . O ilusório também aparece, observe bem; mas envolve uma distorção imaginária ou uma interpretação errônea de alguma aparência precedente. Sabemos que estamos presos em uma ilusão quando encontramos alguma contradição em uma aparência ou conjunto de aparências. O ilusório é irreal; é a antítese do real.

Aparência, existência, consciência, realidade e ilusão são termos fundamentais que não podem ser definidos completamente (pois se referem a coisas tão básicas que não podem ser reduzidas a outras coisas, ou seja, são primárias irredutíveis), mesmo que, como acabamos de fazer, possamos correlacioná-las até certo ponto. Todos nós compreendemos essas coisas não por meio de definições verbais, mas por intuição direta. Não se pode dizer que não existem aparências, nem existências, nem consciência, pois, ao afirmar isso, estamos, na verdade, gerando uma aparência, reivindicando uma existência e demonstrando consciência. Não se pode dizer que nada é real e tudo é ilusório, porque, ao fazê-lo, estaríamos afirmando conhecer isso como realidade e não como ilusão, o que é uma contradição em si. Portanto, tudo isso está logicamente fundamentado, sem qualquer margem para dúvida.

Tudo o que aparece existe; e até mesmo muitas coisas que não aparecem existem. Sabemos disso pelo fato de que, com o tempo, novas coisas nos aparecem, as quais é *indutivamente* razoável supor que já existiam mesmo antes de serem objetos da consciência; e, da mesma forma, coisas podem desaparecer, mas ainda assim serem consideradas como existentes. Isso é confirmado pela comparação das experiências de diferentes pessoas: eu posso ver algo antes de você, ou depois que você deixar de ver; e vice-versa. Mas nem tudo o que aparentemente existe é real; ilusões existem mesmo que não

sejam reais. Tudo o que aparece deve ser considerado existente, mas pode se revelar irreal; pode-se presumir à primeira vista que seja real, mas é preciso ter em mente que a aparição subsequente pode revelar que é ilusório. Assim, podemos dizer que tudo o que aparece é real, *exceto* as coisas relativamente raras que posteriormente se revelam ilusórias. Por extensão, podemos supor que coisas que nunca apareceram podem não apenas existir, mas também ser reais.

'A existência existe' significa que algo existe – ou que algumas coisas existem. Que isso seja verdade é evidente no momento em que é dito; e é incontestável, visto que até mesmo a discussão do assunto é uma admissão de existência. É, além disso, evidente que a existência está presente em nossa experiência diária, seja essa experiência considerada mera aparência; ou realidade ou ilusão; ou matéria, mente ou espírito; ou algo concreto ou abstrato; ou qualquer outra distinção.

A distinção entre **matéria, mente e espírito** é uma distinção de domínios (digamos). Pode ser, e geralmente é, caracterizada como uma distinção de substância, mas isso é mera metáfora, pois a experiência da substância é essencialmente física: pode ser plausivelmente estendida por analogia a fenômenos mentais concretos como memórias, imaginações e sentimentos, mas dificilmente se aplica ao domínio espiritual, isto é, à experiência introspectiva do eu, isto é, da alma e suas funções (consciência, vontade e valoração). Mesmo a caracterização de matéria, mente e espírito como domínios diferentes é metafórica, uma vez que se baseia na experiência do espaço, que se aplica primariamente a objetos físicos e, por extensão, eventualmente a objetos mentais, mas não pode ser assumida literalmente para objetos espirituais.

Outra distinção importante para a fenomenologia e a epistemologia é a que existe entre **o concreto e o abstrato** . O que experimentamos primariamente, seja físico, mental ou espiritual, é concreto; este é o nível empírico da nossa vida intelectual. Nós, humanos, então, mentalmente comparamos e contrastamos, agrupamos, medimos e classificamos esses dados empíricos – isso envolve abstração e formação de conceitos, e constitui o nível teórico da nossa intelecção. Os abstratos são as expressões das nossas percepções; a consciência é essencial a eles. *Eles não existem separadamente dos seres humanos envolvidos nessa atividade intelectual. O mundo que enfrentamos (incluindo seus aspectos físicos, mentais e espirituais) é inteiramente concreto; classes e princípios estão implícitos nele, mas não estão concretamente incorporados.*

Os conceitos abstratos, por si só, não são coisas concretas, existindo, por assim dizer, lado a lado com, ou acima ou abaixo de, coisas concretas. Os conceitos abstratos são construções intelectuais: são produtos conceituais, auxiliados por palavras e linguagem, de atos volitivos de abstração, que separam ou unem mentalmente vários aspectos das coisas. Não obstante, os conceitos abstratos são essenciais para o desenvolvimento e o sucesso do conhecimento humano. Eles nos ajudam a resumir e armazenar informações sobre coisas concretas conhecidas e, assim, por diversos meios lógicos, a prever, até certo ponto, informações sobre coisas concretas desconhecidas.

Embora os conceitos abstratos sejam construções intelectuais, as proposições que os compõem podem ser verdadeiras ou falsas; e aquelas que são verdadeiras podem ser consideradas objetivas, ou seja, refletem a realidade de maneira significativa. *Isso não pode ser negado sem autocontradição* , observe bem; portanto, é evidentemente verdadeiro.

Claramente, as principais ideias acima possuem significado fenomenológico, ontológico, epistemológico e lógico. Nenhum desses aspectos pode ser desenvolvido independentemente dos outros; eles estão profundamente interligados.

3. Teoria da percepção sensorial

Isso nos leva à ***autocontradição das atuais teorias materialistas da percepção sensorial*** . A teoria normativa atual da percepção sensorial, que tem suas raízes na filosofia moderna do Iluminismo – notadamente nas filosofias de René Descartes, Thomas Hobbes, John Locke e, de forma mais destrutiva, na de David Hume – apresenta os órgãos dos sentidos como canais entre o mundo material e nossas mentes. Por exemplo, afirma-se que a luz de algum objeto físico produz um sinal elétrico no olho, que então viaja para o cérebro, onde uma imagem mental é produzida, que é o que realmente vemos, e não o próprio objeto físico. A seguinte descrição, do Instituto Nacional do Olho dos Estados Unidos, do suposto processo é um exemplo entre muitos dessa doutrina:

> "Quando a luz atinge a retina (uma camada de tecido sensível à luz na parte posterior do olho), células especiais chamadas fotorreceptores transformam a luz em sinais elétricos. Esses sinais elétricos viajam da retina através do nervo óptico até o cérebro. Então, o cérebro transforma os sinais nas imagens que você vê."[5]

Considere a enormidade da afirmação feita aqui, sem qualquer consciência de suas profundas implicações e completo absurdo. ***Se o que realmente vemos são imagens mentais do mundo exterior, em vez de aspectos do próprio mundo externo, então que prova confiável temos de que existem fontes físicas para nossas imagens mentais? Os órgãos dos sentidos e o cérebro que afirmamos possuir são conhecidos por nós apenas através da percepção sensorial e, portanto, segundo essa teoria, devem ser meras imagens mentais. Nesse caso, não há qualquer fundamento – além da mera imaginação – para afirmar que existe ao nosso redor um mundo físico produzindo imagens mentais em nós. Nesse caso, a teoria da percepção sensorial apresentada é autocontraditória, partindo de uma premissa que acaba por negar !***

Pense nisso; reflita sobre isso. Os defensores dessa teoria da "representação" ou da "correspondência" afirmam que conhecemos os objetos físicos externos por meio de imagens mentais internas; no entanto, eles não propõem nenhuma maneira de conhecermos os objetos externos independentemente *e, portanto, sermos capazes de julgar a existência e a precisão* de tal representação [6]. Nenhuma "correspondência" entre imagens mentais internas e objetos físicos externos pode ser estabelecida se tivermos acesso apenas a um lado (o lado mental) da história. Todas as nossas percepções teriam então que ser consideradas "verdadeiras" ou, alternativamente, "falsas". Não haveria como verificar, por meio de comparação e contraste, se algumas percepções são verdadeiras e outras falsas. Tal verificação só é possível se formos, de fato, capazes de distinguir entre fenômenos mentais e físicos.

O bispo Berkeley [7]foi o primeiro filósofo do Iluminismo a perceber a implicação da afirmação acima sobre o curso da percepção sensorial. Isso o levou, infelizmente, a negar a existência da matéria e a

---

[5] https://www.nei.nih.gov/learn-about-eye-health/healthy-vision/how-eyes-work

[6] Note-se, de passagem, que a distinção lockeana entre qualidades primárias e secundárias é, do meu ponto de vista, bastante arbitrária. Ela apresenta algumas qualidades como inerentes aos objetos externos (por exemplo, a forma) e outras como tendo origem mental (por exemplo, a cor); mas é difícil perceber como essa doutrina se harmoniza com a teoria "representativa" – isto é, como poderíamos fazer tal distinção sob o regime dessa teoria. Na minha opinião, uma qualidade como a cor pode, sem dificuldade lógica, ser considerada uma propriedade real do objeto externo como um todo, sem negar que ela se expressa por meio de diferentes raios eletromagnéticos. Essa é uma perspectiva fenomenológica e positivista razoável.

[7] George Berkeley (Irlanda, 1685-1753), em *Um Ensaio para uma Nova Teoria da Visão* (1709) e livros subsequentes. Muito antes de Berkeley, talvez cerca de 1500 anos antes dele, o Budismo da Mente (Yogachara) parece ter feito afirmações semelhantes, embora de uma maneira muito mais complexa.

afirmar que apenas a mente existe. Ele chamou esse ponto de vista de "Imaterialismo"; mas um nome mais positivo seria "Mentalismo". Berkeley era inteligente o suficiente para ver o absurdo da teoria representativa; mas não era inteligente o suficiente, ao que parece, para tirar uma conclusão melhor do enigma do que a do Subjetivismo e do Idealismo. Além disso, ele não percebeu que a distinção entre mentalidade e materialidade, ou sonho e não-sonho, só é possível por meio de contraste, se ambas existirem e ambas forem acessíveis a nós; se apenas uma delas existir e for acessível a nós, não pode ser propriamente caracterizada como mente ou matéria, sonho ou não-sonho.

A percepção de Berkeley significava, na prática, que toda a sua experiência era um imenso "sonho". Sendo um pensador religioso, ele optou por reconhecer a existência de outras pessoas e situar sua mente e a delas na única mente de Deus. Nessa perspectiva, a vida era de fato um sonho, mas o sonho de Deus. Logicamente, porém, essa era a conclusão errada. A conclusão correta era a do solipsismo, ou seja, que Berkeley era a única pessoa existente, e sua própria mente era a única mente em seu mundo, e todas as outras pessoas supostas, incluindo um suposto Deus, e suas mentes, eram meros conteúdos de seu sonho. Se você, leitor, existe, sua conclusão deveria ser que Berkeley, eu e todos os outros ao seu redor somos meros frutos da sua imaginação, meros conteúdos do seu sonho, e que somente você existe.

Embora a inferência do solipsismo pareça inacreditável para a maioria de nós, a percepção de Berkeley de que a teoria proposta da percepção sensorial, por não envolver a percepção direta de objetos físicos, mas apenas sua percepção indireta por meio de objetos mentais, implica logicamente que tudo o que um ser humano percebe são imagens mentais, e nunca sua suposta fonte física, permanece válida.

Até hoje, não encontrei nenhum filósofo ou cientista moderno que perceba (nem mesmo tanto quanto Berkeley percebeu) a enorme autocontradição inerente à teoria 'representativa' dominante da percepção sensorial. O mundo 'lá fora' ainda é dogmaticamente considerado físico, mesmo que, paradoxalmente, se presuma que *só* temos acesso a imagens mentais dele, ou seja, apenas a um mundo 'interior'.

O abismo mente-corpo inerente a esse ponto de vista *não pode* , infelizmente, ser atenuado pela lógica adutiva, ou seja, pela afirmação de que o suposto mundo físico, embora não inferível com certeza a partir de nossas experiências exclusivamente mentais, ainda pode ser hipoteticamente assumido e considerado, pelo menos indutivamente, confirmado e tornado de certa forma provável por essas experiências mentais. Tal abordagem não resolveria o problema lógico, mas constituiria pura especulação, impossível de ser verificada cientificamente; seria metodologicamente desonesta, sendo efetivamente um argumento circular disfarçado de raciocínio crível.

O enigma lógico, a autocontradição de afirmar que um mundo físico existe e que não podemos percebê-lo de forma alguma, mas apenas imagens mentais (supostamente dele ou produzidas por ele), precisa ser abordado e resolvido em primeiro lugar. Devemos encontrar alguma maneira de reconhecer que, de fato, percebemos (parte do) mundo físico de forma direta. Uma hipótese indutiva é, sem dúvida, necessária; mas apenas uma que leve a tal conclusão resolverá a questão.

Deve-se também salientar que aqueles que defendem a referida teoria confusa da percepção sensorial imaginam que, com isso, se libertam da necessidade de reconhecer e explicitar o fato da *consciência* , ou seja, a relação sui generis entre sujeito e objeto implícita em todo ato de cognição (inclusive o deles). Mas essa suposição é mera fantasia, pois, quer a consciência seja de um objeto externo ou de um interno, trata-se ainda do mesmo evento da consciência – apenas o seu objeto muda. E, portanto,

continua sendo o mesmo fenômeno misterioso e (ouso dizer) nada menos que miraculoso, que em si não é físico, nem mental, nem mesmo espiritual, mas algo que de alguma forma liga o sujeito a qualquer tipo de objeto.

Em outras palavras, os defensores dessa ideia acreditam que, ao afirmarem que a percepção ocorre apenas internamente, exclusivamente durante a percepção de objetos mentais (sejam eles derivados de supostos processos sensoriais ou inteiramente formados na mente), eles simplificam e resolvem o problema da cognição. Mas não, o fato cognitivo da percepção é tão difícil de entender e explicar no domínio mental quanto no domínio físico. Apresentar a percepção "sensorial" não como a percepção de objetos físicos, mas como um processo físico que resulta unicamente em percepção mental, ignora completamente o ponto central – o mistério da percepção em si, seja qual for o seu objeto.

Quando se compreende os profundos desafios que a cognição (seja intuitiva, perceptual ou conceitual), e de fato também a volição e a valoração, apresentam à ciência, percebe-se claramente que todas as tentativas de escapar dos problemas postulando soluções simplistas, sejam cenários puramente físicos ou puramente mentais, ou fórmulas inconsistentes envolvendo matéria e mente, estão fadadas ao fracasso. É importante reconhecer que a consciência e a vontade são princípios primários irredutíveis, cujo alcance abrange tanto o domínio físico quanto o mental, e de fato também o espiritual.

Além disso, quando pensamos em nossa "mente" observando imagens mentais (ou, por analogia, em nossa "mente" ouvindo sons mentais, e assim por diante para outras qualidades sensoriais), estamos apresentando imagens mentais como projetadas em uma tela em nossas cabeças (ou, por analogia, sons mentais como se estivessem saindo de um alto-falante em nossas cabeças, etc.). Mas essa metáfora coloquial pressupõe que *alguma pessoa* esteja observando ou ouvindo, etc. Seria absurdo falar de imagens ou sons mentais sem assumir um Sujeito consciente (um eu, uma alma) observando esses objetos mentais. Da mesma forma, as imaginações, que são produtos da reorganização ativa de memórias, sejam elas voluntárias ou involuntárias, só têm significado se alguém estiver presente como espectador ou ouvinte. Não podemos falar de fenômenos mentais negando a existência *de um Sujeito que experimenta* (como alguns materialistas tentam fazer). Coisas puramente materiais não têm a capacidade de experimentar; pelo menos, nenhum poder da matéria nesse sentido foi demonstrado até o momento.

De fato, a mera existência de imagens ou sons feitos de uma substância 'mental' (o que eles também devem admitir, ainda que implicitamente) representa um grande desafio às afirmações puramente materialistas, embora seja um desafio menor do que aquele imposto pela consciência (e pela vontade e valoração). A noção iluminista de 'ideias', definidas como conteúdos ou entidades mentais (e sem dúvida, em última análise, imaginadas de forma simplista como uma espécie de bolas de penugem mental), não é compatível com a ontologia puramente fisicalista atualmente considerada exclusivamente científica. Essas supostas entidades (ou eventos, ou o que quer que sejam) são necessariamente de uma substância diferente das entidades físicas; ou pelo menos devem ser consideradas assim, até que um dia se prove, por meio de métodos empíricos e matemáticos, que elas próprias são verdadeiramente físicas.

Até que tal equação seja demonstrada positivamente, somos logicamente obrigados a considerar matéria e mente como substâncias ou domínios distintos, que interagem e possuem algumas características em comum, mas não são a mesma coisa. Além disso, visto que elas evidentemente interagem, todas as leis físicas conhecidas devem ser formuladas com a ressalva franca de que os

fenômenos mentais (e, de fato, espirituais) *ainda não foram levados em consideração e incluídos nessas leis* .

Qual é a saída para o enigma fundamental e de suma importância aqui apontado? A única maneira de mantermos nossa crença na matéria, e não nos tornarmos "mentalistas" exclusivos como Berkeley, ou continuarmos desonestamente a ignorar a autocontradição descrita acima, como fazem os filósofos e cientistas materialistas de hoje, é assumir que o que realmente vemos (e, de forma mais ampla, sentimos, e até mesmo o que eventualmente concebemos), quando aparentemente vemos o mundo material, *é de fato (partes ou aspectos do) próprio mundo material e não meras (supostas) imagens dele* , não necessariamente todas as suas partes ou aspectos (é claro), mas pelo menos alguns. Somente essa suposição pode justificar logicamente nossa crença em um mundo material e, ao mesmo tempo, em um mundo mental distinto dele.

Somos *capazes* de julgar nossas imagens mentais (memórias e imaginações) como realistas ou não, *porque ,* e somente porque, podemos compará-las e contrastá-las com objetos físicos reais da percepção sensorial. Se tivéssemos apenas imagens mentais, sem nada além delas para compará-las ou contrastá-las, *não poderíamos* avaliar seu realismo (como Berkeley bem compreendeu).

Para alcançar essa doutrina positiva, chamada objetivismo ou realismo (que é bastante distinta e antitética ao subjetivismo e ao idealismo de Berkeley, observe bem), precisamos *repensar criativamente* o processo de percepção e o papel desempenhado nele por nossos órgãos sensoriais e cérebro. Coragem e honestidade são necessárias para enfrentar esse problema muito difícil e tentar resolvê-lo de forma convincente. Programas de pesquisa empírica engenhosos, voltados para a compreensão do papel real dos sentidos na percepção, são extremamente necessários. Observe bem: faço a pergunta, mas não afirmo saber a resposta. O fato de a resposta ainda ser desconhecida não significa que a pergunta não exista ou que possa ser ignorada. O que é certo é que, se a pergunta não for feita, a resposta jamais será encontrada.

Devemos assumir que a percepção da matéria é *direta* , ou seja, que percebemos a matéria *em si* e não meras imagens mentais dela. Essa parece uma suposição bastante razoável, considerando *a imensidão e a riqueza* do mundo que percebemos ao nosso redor – o Sol, a Lua, os oceanos, os campos e florestas, as cidades, as pessoas e os animais – tudo isso, com seus múltiplos detalhes, não pode ser produzido e armazenado em nossos pequenos cérebros. É verdade que, como Descartes apontou, às vezes temos sonhos muito nítidos e vívidos; mas esses são lampejos temporários, incomparáveis às nossas experiências de vigília, muito mais amplas, claras, multissensoriais, lógicas e persistentes. Nossos cérebros são muito poderosos, mas não tão poderosos assim.

Devemos assumir que os órgãos dos sentidos e o cérebro desempenham, de fato, um papel importante na percepção dos fenômenos físicos; mas *sua função conjunta certamente se limita a tornar possível, de alguma forma, nossa percepção direta do mundo externo* . Eles são as chaves que abrem as portas para nós (as almas que percebem), dando-nos acesso (à percepção) do mundo físico que nos envolve. Nesta nova teoria, o sinal proveniente da retina para o cérebro não é inútil, mas não tem a função primordial de criar uma imagem interna para que possamos perceber. Ele serve apenas para "abrir a porta" para a percepção direta, embora, acessóriomente, crie uma memória mental daquilo que percebemos através dessa porta para uso futuro.

O que percebemos, nesse caso, é algo físico externo a nós, ou seja, imagens, sons, odores, sabores, sensações táteis e sensações corporais materiais. Pode haver erros nessas percepções, mas seriam erros de apreciação e interpretação, e não erros de informação. Ainda assim, nesse contexto,

precisamos avaliar adequadamente nossas percepções diretas por meio da razão. Isso geralmente é feito com base em outras percepções, anteriores ou posteriores; ou seja, não julgamos nossas percepções por meio de *alguma outra* fonte de informação, mas sim pela *mesma* fonte de informação ao longo do tempo. Em seguida, usamos a lógica indutiva para extrair as conclusões mais confiáveis possíveis a partir da totalidade das informações à nossa disposição.

A ciência precisa, naturalmente, descobrir *como exatamente* essa "abertura das portas" para a percepção funciona, a fim de substituir, de forma definitiva e confiável, a atual teoria "representativa" da percepção, que se contradiz. Experimentos complexos e conclusivos precisam ser elaborados para resolver a questão. É certo que a explicação exata da percepção direta não é fácil de conceber (pelo menos, ninguém a concebeu até hoje). Trata-se de um problema da mesma ordem de dificuldade que a velocidade constante da luz representou em certa época; e um gênio como Einstein é necessário para encontrar uma solução crível e convincente. Mas que a percepção direta é *um fato* é logicamente indubitável, visto que a hipótese oposta, a da percepção indireta, é (como já apontado) contraditória, e a opção mentalista de Berkeley é contrária à maneira como geralmente encaramos e conduzimos nossas atividades.

A teoria de que percebemos diretamente os objetos externos (mesmo que, é claro, apenas partes ou facetas deles), e não meramente representações mentais, é a teoria adotada pelas pessoas de senso comum em todo o mundo; apenas alguns intelectuais cognitivamente dissociados da realidade, diversos místicos e pessoas com graves distúrbios mentais pensam diferente (criando, assim, o "problema da dicotomia mente-corpo"). No entanto, essa teoria de senso comum é corretamente caracterizada como " realismo *ingênuo* " se não for combinada com uma *abordagem fenomenológica apropriada* . Ela se torna verdadeiramente " realismo *sutil* " somente quando entendemos que se trata de uma construção consistente baseada na, ordenando e, portanto, explicando a totalidade dos dados fenomenológicos (internos e externos) que enfrentamos coletivamente. É por meio da metodologia da adução (formular uma teoria e testá-la, garantindo sua conformidade com a lógica e as aparências empíricas) que validamos a conversão dos dados fenomenológicos em uma teoria *realista direta* da percepção. O resultado é indutivamente certo (melhor do que todas as alternativas), mesmo que não seja absolutamente certo.

4. É necessária uma alma para a cognição.

Gostaria agora de chamar a atenção para outra contradição no sistema de crenças amplamente difundido hoje em dia.

Em primeiro lugar, a maioria dos biólogos de hoje, se pressionada, negaria que humanos ou animais possuam alma; alguns poderiam até mesmo evitar o assunto. Mas essa questão, na verdade, sequer é levantada na biologia contemporânea; muito menos respondida ou evitada. Há muito tempo foi esquecida, ignorada como consequência da suposta refutação [8]da alma ou do eu por David Hume. Os biólogos de hoje são materialistas filosóficos convictos.

Para eles (de forma muito breve e simples), os organismos vivos são compostos de matéria física; que, com o tempo, se combinou em substâncias químicas cada vez mais complexas, primeiro minerais, depois orgânicas; que, eventualmente, de forma natural e inexorável, devido a condições ambientais

[8] Escócia, 1711-1776. Em *Um Tratado da Natureza Humana* (1739-40) e *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748).

apropriadas, se combinaram em células vivas; que, com o tempo, se uniram e formaram organismos multicelulares; que, por meio de evolução posterior, deram origem a diversas formas de plantas e animais, alguns dos quais sobrevivem até hoje.

Para a ciência biológica atual, a vida é o resultado final de processos físicos inscritos na matéria desde o princípio. Ela própria é um processo físico e nada mais. O "vitalismo", a suposição de que a vida possui algo não físico, alguma substância ou essência que a distingue da matéria inanimada, foi abandonado há muito tempo. O que distingue os organismos vivos da matéria inanimada é apenas a complexidade e a variedade de organização e processos que envolvem. A "espiritualidade", ou seja, a posse de uma alma, é igualmente uma suposição desnecessária, uma superstição sem relevância para o estudo científico dos seres humanos ou de qualquer outra espécie.

Em segundo lugar, a maioria (provavelmente todos) dos biólogos hoje adere sem questionamentos à teoria da percepção sensorial proposta por John Locke, [9]que delineamos e criticamos na seção anterior. Ou seja, a noção de que, quando percebemos um objeto físico através dos órgãos dos sentidos em nosso corpo, estamos percebendo uma imagem mental desse objeto, e não o objeto em si. De acordo com essa ideia, não percebemos o mundo físico dos fenômenos visuais, auditivos e outros, mas apenas (na melhor das hipóteses) reproduções mentais dessas diversas qualidades sensoriais. Não as visões e sons físicos, os cheiros, os gostos, as sensações táteis, mas equivalentes mentais deles, presumivelmente causados por eles, trazidos às nossas mentes através dos órgãos dos sentidos. A maioria dos biólogos vai além e nega que as imagens mentais sejam reproduções de fenômenos materiais, que sequer se assemelhem a eles, mesmo que sejam causadas por eles.

Como já argumentado acima, essa hipótese é autocontraditória. Isso porque parte da premissa de que possuímos e temos conhecimento de corpos *físicos* , dotados de diversos órgãos sensoriais, e termina com a afirmação de que tudo o que temos acesso e podemos conhecer são imagens *mentais* (usando o termo "imagem" em sentido amplo, incluindo visões, sons etc.). A contradição se torna ainda maior quando se afirma, adicionalmente, que as imagens mentais não se assemelham às coisas físicas que supostamente representam, visto que podemos questionar como elas podem saber disso se só têm acesso a coisas internas e nenhuma a coisas externas.

A inconsistência nessa teoria da 'correspondência' ou 'representativa' da percepção sensorial foi imediatamente notada por George Berkeley, que passou a negar a própria existência de fenômenos físicos, reconhecendo apenas os mentais. Em sua interpretação, não temos corpos físicos, órgãos sensoriais físicos, nem sistema nervoso central – apenas imagens mentais que nos levam a crer que possuímos essas coisas.

Como não há como formular a tese da percepção indireta de Locke sem autocontradição, a lógica exige que a abandonemos e a substituamos por outra tese. Mas o problema é que, até agora, não conseguimos sequer imaginar uma possível teoria substituta. Então, desviamos o olhar do problema e fingimos que ele não existe. Como já expliquei, essa contradição só pode ser resolvida admitindo que somos capazes de perceber *diretamente* a matéria física de alguma forma, mesmo que os órgãos dos sentidos desempenhem um papel significativo.

---

[9] Inglaterra, 1632-1704. Em *Um Ensaio Sobre o Entendimento Humano* (1689/90). Observe que Thomas Hobbes (Inglaterra, 1588-1679) precedeu Locke ao descrever a percepção sensorial como uma estimulação, por movimentos externos, de movimentos nos órgãos dos sentidos, resultando em eventos supostamente 'mentais', mas parece que para Hobbes estes últimos também eram movimentos físicos e não eventos distintamente 'mentais' (*De Homine* , 1658). Portanto, Hobbes era mais materialista do que Locke.

Gostaria agora de apontar outra contradição – entre a teoria da ausência de alma mencionada anteriormente e a teoria da percepção indireta de objetos físicos [10]. Não se pode acreditar e defender ambas as teorias simultaneamente: elas são mutuamente exclusivas. Por quê? Porque ***se não há alma – nenhum Sujeito com o poder da consciência observando-as – então as imagens mentais supostamente projetadas na mente não têm utilidade para ninguém!*** Se não há ninguém para ver uma imagem projetada na mente, de que serve? Se não há ninguém para ouvir um som projetado na mente, de que serve? O mesmo se aplica a cheiros, sabores e sensações táteis. Não se pode dizer que 'imagens' (sensações de qualquer tipo) 'aparecem' se não há ninguém para experimentá-las; elas podem 'ocorrer', mas não 'aparecer'.[11]

Pense nisso; reflita sobre a ideia. Se supusermos que somos como computadores, entidades físicas com câmeras e microfones embutidos, e uma CPU processando as informações provenientes deles: de que serviriam a uma tela e a um alto-falante para tal entidade? Se não há ninguém para ver as imagens na tela ou ouvir os sons emitidos pelo alto-falante, eles são apêndices inúteis. Claro, o computador poderia gravar imagens visuais e auditivas de si mesmo e de seu entorno; mas isso serviria apenas para armazenar as gravações em sua memória para uso futuro. Ele nunca precisaria, de fato, visualizar ou ouvir o material gravado quando chegasse a hora de usá-lo, mas poderia e simplesmente reagiria direta e mecanicamente aos dados eletrônicos que o constituem.

A única razão pela qual nossos computadores atuais possuem telas e alto-falantes é porque *estamos* lá, sentados em frente a eles, vendo e ouvindo. É apenas a presença adicional de *uma alma* com capacidades cognitivas que torna tais acessórios necessários. Observe bem: os computadores podem até precisar e possuir 'sensores' físicos que recebem informações do ambiente; mas eles não teriam nem precisariam de nada equivalente a 'sensações' *mentais* . Eles simplesmente armazenariam e processariam fisicamente as informações recebidas como sinais físicos. Isso significa que o próprio fato de nos serem apresentadas imagens mentais (de visão, som, sensações, etc.) é uma *prova empírica* de que somos almas, entidades com capacidades cognitivas.

Foi exatamente isso que René Descartes [12]percebeu quando declarou: " *cogito, ergo sum* " – ou " *penso, logo existo* ". ***Órgãos sensoriais sem sensações mentais são concebíveis*** : seriam possíveis em uma entidade sem alma. ***Mas sensações mentais sem uma alma para observá-las seriam simplesmente absurdas.*** No momento em que você aceita que as imagens são produzidas na mente, aparentemente através da operação dos órgãos sensoriais físicos, você deve logicamente aceitar que existe 'alguém' residindo ali, observando-as. Você não pode, ao mesmo tempo, afirmar o cenário lockeano da percepção sensorial e negar a alma. Além disso, os fenômenos mentais são meramente informações apresentadas à alma – o evento verdadeiramente *cognitivo* ocorre somente quando a alma é de fato 'informada' por essa informação.

Descartes, é claro, escreveu cerca de cinquenta anos antes de Locke, mas evidentemente tinha em mente uma visão ingênua semelhante da percepção sensorial. Ele também antecipou o ceticismo de Berkeley, cerca de setenta anos antes dele, ao perceber claramente que tal visão da percepção sensorial significava uma *lacuna intransponível entre mente e corpo* . É por isso que ele buscou uma

---

10 Locke, naturalmente, ainda acreditava na alma, portanto não era culpado dessa contradição. Mas era culpado da contradição inerente à sua teoria da percepção sensorial.

11 O mesmo se aplica, naturalmente, à percepção direta de objetos externos, sejam eles físicos ou não. Se são percebidos, são necessariamente percebidos por alguém, ou seja, por uma alma. Percepção sem um observador é um paradoxo.

12 França, 1596-1650. Em *Meditações sobre a Primeira Filosofia* (1641).

solução para esse problema e chegou à conclusão de que o próprio ato de cognição, seja de fenômenos mentais em vez de físicos, era indicativo de que alguém (o próprio indivíduo) estava realizando o conhecimento. A mera *ocorrência* de fenômenos, sejam eles mentais ou físicos, não provaria a existência de um eu; mas a *aparência* dos fenômenos certamente o faz, sendo a aparência a ocorrência *cognoscível* .

A solução de Descartes, contudo, não é completa, pois, embora tenha conseguido afirmar a existência do eu ou da alma, ele não abordou a questão de como a alma poderia acessar o corpo indiretamente através da mente, se não tivesse acesso direto ao corpo. Ele acreditava que poderíamos, de alguma forma, inferir o corpo (e um mundo físico maior além dele) a partir da mente, mas não esclareceu como. Esse problema permanece sem solução até hoje. Berkeley não o resolveu, apenas o reiterou e o considerou insolúvel. De fato, parece que a visão de Berkeley sobre o eu era (embora anterior) mais próxima da de Hume do que da de Descartes ou Locke: ele não parece ter acreditado em um eu espiritual real e unitário (isto é, uma alma), mas sim imaginado o eu aparente como um conjunto de fenômenos mentais (isto é, uma não-alma).[13]

Hipóteses autocontraditórias devem ser rejeitadas e substituídas de alguma forma; ignorar problemas lógicos não é científico.

5. Uma ciência biológica que reconhece a alma.

Consideremos agora **como a ideia de "alma" pode ser encaixada na narrativa proposta pela biologia evolutiva moderna** . Essa ciência nos ensina que *a percepção sensorial foi um produto da evolução* . Além disso, o sentido da visão evoluiu de forma relativamente repentina (no início da Explosão Cambriana, que ela efetivamente causou), enquanto os outros sentidos (audição, olfato, paladar, tato) evoluíram mais gradualmente. Temos muito a aprender com essas descobertas [14].

Nas formas de vida primitivas, unicelulares (ou seja, constituídas por uma única célula), pode ter havido uma simples "percepção" da luz, no sentido de uma capacidade de "detectar" a presença ou ausência de luz, ou diferentes intensidades de luz, ou a direção da luz; mas não havia uma verdadeira "visão" até que o olho evoluísse como um órgão distinto e especializado. O mesmo se aplica a vibrações mecânicas, variações de temperatura, substâncias químicas e assim por diante. Coloquei os termos "percepção" e "detecção" entre aspas porque não há certeza de que o que ocorreu nesse estágio possa ser chamado de cognição – poderia muito bem ter consistido simplesmente em respostas mecânicas a estímulos físicos, que só poderiam ser comparadas à cognição metaforicamente.

Quando as formas de vida se tornaram multicelulares, a verdadeira percepção pôde emergir, com algumas células se especializando em um sistema nervoso e outras em órgãos sensoriais. Mas tais sistemas mais complexos também poderiam ter envolvido respostas mecânicas a estímulos, semelhantes ao que um robô complexo bem programado poderia realizar, sem que a cognição propriamente dita ocorresse. Foi somente a partir do momento em que certos organismos selecionados adquiriram um "eu", além das células físicas que compõem seus corpos, que eles adquiriram mentes (isto é, experiências mentais do eu, além das físicas) e capacidades cognitivas (e inevitavelmente também capacidades volitivas e valorativas).

---

13 Observe as datas: 1) Descartes, 1641; 2) Locke, 1689-90; 3) Berkeley, 1709; 4) Hume, 1740.

14 Leia, por exemplo, as obras de Andrew Parker, notadamente " *Num Piscar de Olhos"* (Sydney, Austrália, The Free Press, 2003).

Alternativamente, pode ser que a individualidade (isto é, a alma), e graus mínimos dos poderes a ela associados, estivessem presentes desde o início, mesmo em organismos unicelulares. Quando os organismos unicelulares se uniram para formar organismos multicelulares mais complexos, nos quais as células individuais se especializaram, eles adquiriram coletivamente um único eu, provavelmente com poderes coletivos aumentados de cognição, volição e valoração. Se esse fosse o caso, a evolução de organismos multicelulares cada vez mais complexos teria simplesmente ampliado e aprimorado os poderes cognitivos, volitivos e valorativos do eu que eram inerentes à vida como tal. O olho possibilitou uma visão mais precisa, o ouvido uma audição mais precisa, o olfato e o paladar uma detecção mais precisa da composição química, os órgãos sensoriais do tato sensações táteis mais sutis, nossos pés uma maior mobilidade, nossas mãos uma melhor preensão, e o sistema nervoso central proporcionou potenciais integrativos mais variados e eficientes.

O eu talvez possa ser visto como a força unificadora do corpo, aquilo que literalmente integra seus componentes materiais (sejam as moléculas que compõem uma célula, ou as células que constituem uma entidade maior) e lhes confere uma identidade única e comum; mas certamente não pode ser visto como um elemento físico do corpo, ou como uma substância mental, ou como uma abstração ou essência, ou como uma ideia ou conceito. Deve ser visto como algo concreto (isto é, não abstrato), porém distinto da matéria ou da mente, pois somente assim poderia possuir os poderes excepcionais que lhe são atribuídos, a saber, a consciência, o livre-arbítrio e o juízo de valor, e aqueles relativos tanto à matéria quanto à mente.

Certamente não se trata de alguma substância física alojada em algum lugar do corpo (como o cérebro) que possua esses poderes, nem de qualquer substância mental; deve ser algo completamente diferente, capaz de interagir com os fenômenos da matéria e da mente, mas bastante distinto deles. Como argumentei em outro lugar, poderíamos nos referir metaforicamente ao reino espiritual como uma dimensão perpendicular às duas dimensões da matéria e da mente. Mas isso não pode ser interpretado literalmente, porque a própria noção de dimensões é espacial e não temos base para afirmar que a alma possui extensão ou localização espacial. Tudo o que podemos afirmar com certeza é que a alma está de alguma forma associada ao corpo e à mente do organismo vivo em questão durante toda a sua vida.

Note bem que não estou defendendo que todos os seres vivos possuam um único tipo de alma, com as mesmas capacidades de cognição, vontade e valoração. O que afirmei é que cada espécie de organismo que possui uma alma tem uma gama naturalmente determinada de capacidades cognitivas, volitivas e valorativas, específicas a ela. De fato, indivíduos dentro de uma determinada espécie são naturalmente dotados de diferentes gamas de capacidades cognitivas, volitivas e valorativas; e podem até perder algumas dessas capacidades por algum infortúnio físico ao longo de suas vidas, caso tenham nascido com elas. Além disso, dizer que um organismo possui uma alma não significa necessariamente afirmar que sua alma pode existir ou existe independentemente do seu corpo, como uma espécie de fantasma, antes do nascimento ou após a morte. Essa questão permanece em aberto por falta de evidências em ambos os sentidos. Tudo o que precisamos afirmar é que, durante suas vidas, (certos ou todos) os organismos possuem uma única alma contínua.

Tendo dito que as almas em diferentes espécies (entre aquelas que possuem alma, se não todas), e em diferentes indivíduos dentro delas, têm diferentes âmbitos e graus de poderes cognitivos, volitivos e valorativos, ocorre-me que talvez haja algo, afinal, na ideia aristotélica, amplamente difundida até o

advento da biologia moderna, de que existem três tipos de alma – a vegetativa, a animal e a humana [15]. Essa doutrina afirma uma hierarquia de poderes crescentes (em linhas gerais): a vegetativa limitada aos poderes de crescimento e reprodução, a animal envolvendo adicionalmente os poderes de percepção sensorial e mobilidade, e a humana acrescentando o poder da racionalidade. Não a defendo aqui, mas consigo ver que alguma doutrina desse tipo poderia ser razoavelmente revivida: considerando que, à medida que os organismos se tornam mais complexos, adquirem almas com poderes crescentes, é concebível que três (ou mais ou menos) classes de alma possam ser definidas (assumindo que tais linhas divisórias claras possam ser traçadas e que todos os organismos possam ser enquadrados nessas três classes).

Em todo caso, certamente é possível formular uma narrativa da evolução da vida que inclua o surgimento (seja desde o início da vida na Terra e de forma geral, seja, alternativamente, eventualmente e em particular) da alma e suas faculdades essenciais (incluindo a experiência mental). Ao contrário do que muitos pensam e afirmam, a teoria da evolução não é, logicamente, *inerentemente* materialista. Ela pode e deve ser totalmente adaptada para incluir a mente e a alma. O ponto importante a observar é que uma explicação desse tipo (seja qual for) *deve* ser verdadeira, visto que nós (humanos) estamos aqui para comprovar esse fato com nossa experiência fenomenológica da matéria, da mente e do eu, o que implica em faculdades de cognição, vontade e valoração. Experiências introspectivas não podem simplesmente ser descartadas e ignoradas, como alguns tentam fazer; isso não é científico. Todos os fatos evidentes devem ser reconhecidos e levados em consideração seriamente no discurso científico; não podemos escolher o que nos convém, simplificando as coisas conforme nossa conveniência. Todas as complexidades devem ser reconhecidas e levadas em consideração.

Uma questão pertinente neste contexto é: em que momento do desenvolvimento surge a alma de um organismo individual? No que diz respeito aos seres humanos, esta questão é politicamente controversa nos dias de hoje, uma vez que a resposta se relaciona com o tema polêmico do aborto. A resposta lógica, à luz das reflexões acima, parece-me ser que se pode dizer que um ser humano possui uma alma antes do nascimento, pelo menos a partir do momento em que demonstra algum grau de consciência e vontade. Isto significa: quando um feto desenvolve faculdades sensoriais e motoras, uma vez que responde a estímulos sensoriais perceptíveis com respostas motoras voluntárias. Após quantos dias, semanas ou meses esse padrão de comportamento se manifesta pela primeira vez, cabe à ciência médica determinar.[16]

---

15 Aristóteles, pelo que entendi, não via as 'almas' como substâncias distintas que habitam corpos físicos (como Platão as via), mas sim como os princípios organizadores dos organismos vivos, suas estruturas e processos físicos. Observe que ambas as visões são muito diferentes da minha noção de alma como o eu. A alma de Platão é uma substância espiritual concreta; a de Aristóteles é uma essência, uma abstração; enquanto a minha é algo completamente diferente, indefinível até mesmo por analogia, por ser tão *sui generis* .

16 A partir de então, portanto, matar deliberadamente o feto (aborto voluntário) poderia muito bem ser considerado o assassinato de uma criatura indefesa, ainda que resida dentro do corpo de outra (a mãe) e que ainda necessite da hospitalidade dessa hospedeira para se desenvolver plenamente. Mulheres com gravidezes indesejadas argumentam que têm o direito de escolher livremente livrar seus corpos soberanos do hóspede indesejado. Esta é obviamente uma questão ética complexa, que coloca os interesses de duas criaturas em conflito. Não pode ser adequadamente abordada em uma mera nota de rodapé; mas minha opinião, resumidamente, é a seguinte: como o "hóspede" entrou na "hospedeira"? Se a mulher engravida por meio de relação sexual *voluntária* , ela é moralmente responsável pelas consequências; se ela, ingenuamente, permite que o feto tenha tempo suficiente para desenvolver uma alma, não pode, posteriormente, matá-lo à vontade sob o argumento de que se trata de algo encontrado dentro de seu corpo contra a sua vontade. Contudo, se ela foi estuprada, é claro que tem o direito de se livrar do corpo estranho injetado *à força* em seu corpo por algum estuprador, mesmo que descubra a gravidez depois que o feto já tiver desenvolvido uma alma. O aborto também seria perfeitamente ético se a mãe estiver em grave perigo físico devido à

Poder-se-ia argumentar que tal comportamento sensório-motor é indicativo apenas de uma alma "animal", e não de uma alma "humana", visto que, presumivelmente, um feto ainda não demonstra sinais de racionalidade (conceitualização, classificação, verbalização, lógica, memória, imaginação, antecipação e afins), assim como um recém-nascido também não (corrijam-me se eu estiver errado). Mas certamente, o cérebro e o sistema nervoso de um feto humano (e, sobretudo, de um recém-nascido) estão, em algum momento, totalmente preparados para o funcionamento racional, de modo que podemos, a partir desse ponto, afirmar que o feto (e, com mais razão, o bebê subsequente) possui potencial racional. Talvez esse ponto, se puder ser identificado, deva ser considerado o verdadeiro limiar para uma identidade especificamente humana.

6. Três princípios para os biólogos refletirem

Permitam-me, como resultado das reflexões acima, formular **alguns princípios básicos para o avanço da ciência biológica** , a fim de ajudá-la a evoluir de sua atual perspectiva estreita e materialista para uma perspectiva mais avançada e esclarecida. Os biólogos modernos temem até mesmo confrontar essas questões por receio de serem considerados anticientíficos por seus colegas; mas um verdadeiro cientista leva em consideração todas as informações disponíveis e segue corajosamente a razão.

1. Não existe possibilidade de consciência sem individualidade.

Onde quer que a consciência seja evidente, a individualidade deve estar presente. Ou seja, qualquer organismo vivo que apresente evidências de qualquer grau ou extensão de consciência, seja em sua estrutura (notadamente, órgãos sensoriais, sistema nervoso, sistema motor) ou em seus padrões de comportamento (notadamente, movimento aparentemente espontâneo, sem a influência do vento, correntes de água ou outras forças mecânicas), deve ser considerado como possuidor *de um eu – ou seja, uma 'alma', uma presença 'espiritual', uma 'personalidade'* . A consciência é inconcebível sem um Sujeito cognoscente, bem como um Objeto cognoscível. A consciência implica necessariamente que alguém esteja consciente, isto é, uma entidade que realiza o ato de cognizar, e um conteúdo da consciência, isto é, algo que é cognoscível. Essas não são meramente necessidades verbais e gramaticais, mas sim necessidades lógicas e conceituais.

2. A consciência implica necessariamente vontade e valoração.

Não existe a possibilidade de um organismo vivo com poderes evidentes e exercício da consciência, em qualquer grau e extensão, que não possua também poderes e exercício da *volição (isto é, livre-arbítrio)* , em algum grau e extensão, e poderes e exercício da *valoração (isto é, juízo de valor)* . A consciência por si só, observando o mundo passivamente, não teria utilidade biológica para um organismo vivo e, portanto, seria rapidamente eliminada pela evolução, caso porventura surgisse.

A utilidade biológica da consciência reside na possibilidade de responder ativamente, por meio de alguma ação autogerada, a tudo o que é percebido no ambiente do indivíduo. Se um organismo vivo se move por vontade própria, ou seja, evidentemente não pela ação de uma força mecânica externa, pode-se e deve-se presumir que ele possui vontade nesse grau e extensão, especialmente se sua fisiologia inclui órgãos de motricidade (nervos, músculos, braços, pernas, etc.).

Além disso, consciência e vontade implicam valoração: sem algum tipo de juízo de valor (optar por algumas coisas ou cursos de ação como favoráveis a si mesmo de alguma forma, e evitar outros como

---

gravidez ou se o feto apresentar anomalias graves – embora, nesses casos, médicos e juízes devam ser consultados para avaliar se a interrupção da gravidez é razoavelmente necessária ou, pelo menos, recomendada.

desfavoráveis a si mesmo), que não precisa ser verbal e racional, mas pode ser instintivo ou emocional, a informação ambiental coletada pela consciência seria inútil, e qualquer ação tomada pelo organismo seria caprichosa, desprovida de direção útil e, inevitavelmente, autodestrutiva.

3. Portanto, a individualidade possui três poderes interligados: cognição, vontade e valoração.

Todo organismo vivo que exibe qualquer uma dessas três faculdades necessariamente possui as três, e um eu que as exerce. Um "eu" significa uma "alma", e não pode significar mais nada. É possível que existam organismos vivos primitivos que não possuam um eu e suas três funções, mas funcionem em um plano puramente mecânico de ação e reação. Mas é certo que, no outro extremo do espectro, existem organismos vivos – ou seja, pelo menos nós mesmos e os animais superiores – que *possuem* as três faculdades mencionadas e o eu que elas logicamente implicam. Cabe à ciência biológica determinar empiricamente onde, se houver, a linha divisória deve ser traçada. O que é certo, no entanto, é que nós, seres humanos, evidentemente possuímos um eu, e as faculdades de consciência, vontade e valoração; e evidentemente pelo menos algumas outras espécies animais também. Sem admitir essa verdade óbvia, os biólogos não podem verdadeiramente se considerar cientistas, porque funcionam em uma camisa de força intelectual, divorciados de alguns fatos significativos .

Para sermos absolutamente claros: qualquer pessoa que pense o contrário, que acredite que não existe um eu/alma, consciência, vontade ou valoração, está em *contradição* , visto que é evidentemente *alguém que pensa* essas afirmações e provavelmente também as expressa ou escreve para que outros reflitam sobre elas. A contradição não é "científica". Como Descartes bem observou: "Meu pensamento é *prova abundante* da minha existência". Ignorar informações manifestas não é "científico". É impossível perceber ou conceber algo, formular qualquer pensamento sobre algo, sem consciência, o poder e o ato de cognição necessários a todo pensamento; sem vontade, neste contexto, o poder e o ato de direcionar a atenção através dos processos de pensamento necessários; ou sem valoração, neste contexto, a capacidade de avaliar o que é verdadeiro ou falso, um pensamento a ser retido ou descartado.

Enquanto os biólogos não aceitarem e não levarem em plena consideração, em suas pesquisas e teorias, os fatos do eu e suas faculdades de cognição, vontade e valoração, estarão, na melhor das hipóteses, praticando ciência de má qualidade. Quando finalmente tiverem a coragem e a integridade para fazê-lo com seriedade, sua ciência certamente será muito enriquecida.

7. A individualidade é a base da moralidade e da sociedade.

Em meu livro *Meditações* (2006), argumentei que o eu deve ser considerado uma unidade que persiste durante toda a vida de um organismo. Essas reflexões são muito relevantes para o contexto atual.

> De acordo com a teoria budista, o eu não possui continuidade, ou seja, o nosso eu de hoje não é a mesma pessoa que o nosso eu de ontem ou de amanhã. Nessa perspectiva, eles estão causalmente conectados, no sentido de que aglomerações anteriores de fenômenos que constituem um eu 'causam' as posteriores – mas não há um fio condutor de constância que possa ser identificado como a entidade subjacente e a mesma. Não se trata de uma mera sucessão de eventos totalmente distintos; mas também não há uma identidade essencial entre os eventos.
>
> No entanto, muitos (eu inclusive) contestam essa teoria por diversos motivos. Embora possamos admitir que se pode logicamente considerar a condição de indivíduo (isto é, ser um

> Sujeito e um Agente) como pontual em cada instante, sem ter que pressupor sua extensão ao longo da vida, devemos reconhecer que tal pressuposição elimina toda a possibilidade lógica de um conceito de responsabilidade moral por ações passadas.
>
> Se alguém deixa de ser a mesma pessoa que cometeu um ato virtuoso ou vicioso no passado, então ninguém pode reivindicar ou recompensar uma boa ação, e ninguém pode ser imputado ou punido por um crime. Ex post facto, em termos estritos, o autor de qualquer ato deixa de existir. Da mesma forma, olhando para o futuro, não há nada a ganhar ou a perder para um agente ao fazer qualquer coisa, visto que, quando surgem as consequências da ação, o agente já desapareceu.
>
> Nesse contexto, toda a moralidade pessoal e a harmonia social seriam completamente destruídas. Não haveria justificativa para se abster do vício ou para buscar a virtude. Até mesmo a busca pela realização espiritual seria absurda. É claro que algumas pessoas não se importam com essa perspectiva, que as liberta de todas as obrigações ou responsabilidades morais e lhes permite agir sem limites.
>
> É muito duvidoso que o budismo (dadas as suas preocupações e objetivos gerais) apoie uma tese tão niilista. Em todo caso, tal ponto de vista não pode ser considerado credível, à luz de todas as observações e argumentos acima.

Se negarmos o eu ou a alma, negamos não apenas as funções da cognição, da vontade e da valoração, mas também a moralidade e a sociedade. Sem a continuidade proporcionada pelo eu, não há responsabilidade. Sem responsabilidade, não há valores, virtudes, desvalores, vícios, imperativos ou proibições morais; tudo é permitido. Sem moralidade, não apenas o indivíduo é incapaz de funcionar de forma inteligente, mas a sociedade, a coexistência pacífica e a cooperação entre as pessoas, não podem existir. A coesão social depende do respeito ao indivíduo, respeito à sua pessoa, corpo e mente, e à sua propriedade material e intelectual. Sem esse respeito, qualquer um pode matar ou mutilar qualquer outro, torturar ou escravizar qualquer outro, roubar seus bens, à vontade. Não haveria justificativa para quaisquer leis ou ética.

O próprio fato de termos consciências morais individuais e de existirem sociedades mais ou menos organizadas comprova nossa consciência de que possuímos almas permanentes, faculdades de consciência, livre-arbítrio e valoração racional, e as consequentes responsabilidades. Mesmo que as consciências dos indivíduos variem consideravelmente, e nossas sociedades sejam diversas e imperfeitas, a própria existência desses fenômenos psicológicos e sociais demonstra que a raça humana, fundamentalmente, acredita na alma, em suas faculdades e em sua responsabilidade. As pessoas que negam essas coisas estão apenas fingindo; não são testemunhas honestas. Claro, existem psicopatas e sociopatas entre nós; mas esses são exceções, não verdadeiros representantes da humanidade. E, de qualquer forma, pode-se questionar se os psicopatas e sociopatas entre nós podem ser caracterizados dessa forma – ou seja, se são exclusivamente doentes ou maus. Mais provavelmente, assim como possuem corpos e faculdades humanas, eles também possuem almas parcialmente funcionais.

A "filosofia primeira" [17]preocupa-se não apenas com as disciplinas relativamente abstratas da filosofia da mente, da fenomenologia e da teoria da percepção sensorial, mas também, de forma mais concreta, com a biologia e a evolução, bem como com a antropologia e a sociologia.

---

17 Acredito que o termo foi cunhado por Aristóteles e retomado por Descartes.

2. FUNDAMENTOS DA CAUSALIDADE

1. Os quatro principais conceitos de causalidade

Todos nós frequentemente nos envolvemos em pensamento causal, buscando ou alegando ter encontrado as causas ou os efeitos de algo, seja para fins pessoais ou para diversos fins científicos. Nossa vida seria impossível sem esses processos de pensamento; ficaríamos cegos, incapazes de compreender o que acontece e incapazes de reagir. No entanto, a maioria das pessoas não consegue definir com precisão o significado dos termos "causas", "efeitos" e "causalidade".

Esses termos possuem, na verdade, muitos significados. Conhecer seus diversos significados e a metodologia apropriada a cada um pode melhorar consideravelmente nossa capacidade de encontrar o que procuramos. Os conceitos de causa e efeito eram, inicialmente, naturalmente, bastante vagos e intuitivos. Mas, gradualmente, graças ao trabalho criterioso de muitos filósofos e lógicos, muitos dos quais eram principalmente cientistas naturais, esses conceitos se tornaram mais claros e precisos. Em meus trabalhos originais sobre este assunto, levo o esforço de esclarecimento e precisão a novos patamares por meio de um tratamento sistemático.

O objetivo deste ensaio é apresentar, da forma mais concisa possível, alguns dos principais conceitos, análises formais e explicações sobre causalidade que propus ao longo dos anos em algumas das minhas principais obras, a saber: *Lógica do Futuro* (FL, 1990), *A Lógica da Causalidade* (LC, 1999-2010), *Vontade e Conceitos Causais Afins* (VACC, 2004) e *Reflexões Lógicas e Espirituais* (LSR, 2008). Este ensaio pretende ser uma breve introdução ao tema da causalidade e às principais ferramentas do pensamento causal, incentivando os interessados nesses assuntos a estudarem minhas obras mais detalhadas. Essas obras, embora muito inovadoras, infelizmente não foram até hoje tão amplamente estudadas quanto mereciam.

Causalidade refere-se à *relação abstrata* existente entre uma causa e seus efeitos, ou entre um efeito e suas causas. É difícil defini-la porque as variedades são tecnicamente tão diferentes que temos dificuldade em dizer exatamente o que elas têm em comum.

O estudo da causalidade é chamado de etiologia [18]. Este é um ramo da filosofia. Inclui tanto descrições dos mecanismos da causalidade (*ratio essendi*) quanto descrições dos mecanismos que nos levam ao seu conhecimento (*ratio cognoscenti*), ou seja, tanto a ontologia quanto a epistemologia da causalidade.

Os quatro conceitos principais de causalidade são: **causação (causalidade determinística) e espontaneidade natural (indeterminismo não volitivo), e volição (livre-arbítrio de seres humanos ou outras almas) e influência (coisas intuídas, percebidas ou concebidas, que facilitam ou dificultam a vontade, sem, contudo, anular sua liberdade).** Usamos o termo "causalidade" para designar um gênero para essas quatro espécies de relações de causa e efeito.

---

[18] Muitos agora escrevem isso como 'etiologia', mas eu prefiro manter a grafia mais antiga, que reflete a etimologia grega (*aitia* , que significa causa).

2. As quatro determinações de causalidade

A causalidade , que é uma causalidade determinística, envolve quatro *determinações genéricas* , duas fortes e duas fracas [19]:

- **completa** (símbolo **m**): Se C, então E; se não C, não então E; onde: C é possível.
- **necessária** (símbolo **n**): Se não C, então não E; se C, não então não E; onde: C é desnecessário.
- Causalidade **parcial (símbolo p**): Se (C1 + C2), então E; se (não C1 + C2), não então E; se (C1 + não C2), não então E; onde: (C1 + C2) é possível.
- Causalidade **contingente (símbolo q**): Se (nãoC1 + nãoC2), então nãoE; se (C1 + nãoC2), não-então nãoE; se (nãoC1 + C2), não-então nãoE; onde: (nãoC1 + nãoC2) é possível.

Observe a precisão dessas definições e as simetrias nesta lista. A causalidade é definida com referência a proposições hipotéticas (ou condicionais) positivas e negativas. Uma proposição da forma positiva 'se X, *então* Y' significa 'X sem (ou não seguido por) Y é *impossível* (na modalidade em questão)'; uma proposição da forma negativa 'se X, *não então* Y' significa 'X sem (ou não seguido por) Y é *possível* (na modalidade em questão)'.

Note que as duas determinações fortes são compostas por duas proposições hipotéticas, uma positiva e uma negativa, mais uma proposição categórica modal; as duas determinações fracas envolvem uma proposição hipotética positiva e duas negativas, mais uma proposição categórica modal [20]. Todos os elementos mencionados são necessários para definir cada um desses compostos; nenhum elemento é redundante. Como nenhuma outra determinação de causalidade é logicamente concebível, esta lista é exaustiva.

Análises adicionais comprovam que *apenas* quatro combinações específicas dessas quatro determinações genéricas são logicamente consistentes, a saber: causalidade **completa-necessária (mn**), causalidade **completa-contingente (mq**); causalidade **necessária** - **parcial** (**np**), causalidade **parcial-contingente (pq**). Essas **quatro determinações conjuntas** são (repito) exaustivas e (além disso) mutuamente exclusivas, de modo que podemos afirmar com segurança que: *nada pode ser considerado causa ou efeito de algo, no sentido causativo, se não estiver relacionado a isso por meio de uma – e, de fato, apenas uma – dessas quatro espécies de causalidade.*

Tendo chegado, assim, a uma lista exaustiva das formas que a causalidade pode logicamente assumir, podemos gradualmente desenvolver uma lógica completa da causalidade. Isso deve começar pela interpretação das negações específicas das quatro formas de causalidade e, a partir daí, da negação geral da causalidade. Observe bem que não podemos definir teoricamente **a não-causalidade** a não ser por meio *da negação de todas as quatro formas de causalidade* , que precisam ser definidas primeiro [21].

---

[19] Os símbolos **m** , **n** , **p** , **q** são derivados das palavras **completo** , **necessário** , **parcial** e **relevante** . Observe-se, de passagem, que uma causa completa é frequentemente, no discurso comum, referida como uma causa suficiente ; os dois termos significam a mesma coisa. A palavra "causa" pode, no contexto de causalidade, ser substituída pela palavra mais específica " causativo" . Aqui, os símbolos C e E referem-se, naturalmente, a causas e efeitos *putativos* até que se enquadrem em uma das definições válidas de causas e efeitos.

[20] A hipótese positiva, por si só, não define causalidade, pois formalmente poderia ser combinada com outra hipótese positiva com o mesmo antecedente e o consequente oposto; a(s) hipótese(s) negativa(s) é(são) necessária(s) e utilizada(s) para eliminar essa possibilidade lógica. A categoria modal assegura que o antecedente C ou não-C, ou (C1 + C2) ou (não-C1 + não-C2), tenha uma base. No caso de causalidade parcial ou contingente, os termos C1 + C2, etc., referem-se à combinação de apenas duas causas; mas quando há mais de duas, elas podem ser gradualmente redefinidas como duas.

[21] A importância desta afirmação reside no fato de que todas as tentativas anteriores de negar a causalidade (como as de Nagarjuna ou David Hume) são inúteis, uma vez que sequer definem com precisão aquilo que estão tentando negar.

Em seguida, investigam-se as oposições e deduções das quatro formas, podendo-se discutir diversas questões, como o paralelismo de causas e as cadeias causais e efetivas. Posteriormente, *o raciocínio silogístico* envolvendo proposições causais pode ser investigado sistematicamente. Isso nos guiará na dedução e garantirá a consistência do nosso conhecimento. A solução formal de todos os problemas dedutivos não é de forma alguma fácil e requer técnicas cada vez mais complexas [22].

No que diz respeito **à indução de causalidade** , este problema aparentemente difícil é reduzido aos problemas mais simples de indução das proposições condicionais e categóricas que, juntas, constituem uma proposição causativa. Para compreender plenamente as questões envolvidas na indução de causalidade, é necessário primeiro perceber que existem diferentes *modos* de causalidade, correspondentes aos diferentes modos de modalidade. Isso significa que *existem quatro determinações completas de causalidade para cada um dos modos de modalidade* .

Nas definições acima, as declarações "se-então" não são entendidas como exclusivamente lógicas, mas como genéricas, sendo aplicáveis a condicionais lógicos, condicionais extensionais, condicionais naturais e condicionais temporais (e similarmente espaciais). As lógicas formais dedutiva e indutiva desses vários modos de condicionamento são tratadas sistematicamente e em grande detalhe em FL. O trabalho de esclarecimento e validação da indução de causalidade já está, portanto, formalmente concluído.

Em resumo, podemos descrever a indução de causalidade, ou seja, de uma proposição como "A causa B", da seguinte maneira. Considere, digamos, dois eventos A e B. Se, *em nossa experiência até o momento, A sempre* é seguido por B, ou seja, nunca seguido por não-B, então podemos, por generalização, induzir (ou seja, inferir por lógica indutiva) que A implica B, *até que* nos deparemos com um único caso em que A *não* seja seguido por B, situação em que devemos particularizar nossa proposição anterior e concluir que A não implica B. [23]O mesmo processo se aplica às negações desses mesmos termos, ou seja, a não-A e não-B, que também precisam ser consideradas antes que qualquer tipo de causalidade possa ser declarada. Se, *em nossa experiência até o momento,* não-A sempre for seguido por não-B, ou seja, nunca for seguido por B, então podemos, por generalização, induzir que não-A implica não-B, *até que* nos deparemos com um único caso em que não-A *não* seja seguido por não-B, situação em que devemos particularizar nossa proposição anterior e concluir, em vez disso, que não-A não implica não-B [24]. Uma vez resolvidas essas duas questões, de uma forma ou de outra, e combinados os resultados, podemos formular uma proposição causativa de qualquer grau.

A indução da não-causalidade, ou seja, de uma proposição como "A *não* causa B", é muito mais difícil. Admitindo que tenhamos chegado, pelos meios acima mencionados, à conclusão de que "A não implica B e não-A não implica não-B", poderíamos primeiro concluir que "A é uma causa parcial e contingente de B" antes de concluir que "A não causa B de forma alguma". A primeira conclusão, mais positiva, pressupõe que existam alguns fatores causais adicionais envolvidos, que já identificamos ou esperamos identificar facilmente; enquanto a segunda conclusão, negativa, pressupõe que fatores causais

---

22 Este trabalho ocupa a maior parte da minha obra *"A Lógica da Causalidade"* e não precisa ser abordado aqui.

23 É evidente que, se soubermos desde o início que A *nem* sempre é seguido por B, não nos daremos ao trabalho de generalizar e particularizar, mas iremos diretamente à conclusão negativa.

24 Novamente, se sabemos desde o início que não-A *nem* sempre é seguido por não-B, não nos preocupamos em generalizar e particularizar, mas vamos direto à conclusão negativa.

adicionais foram diligentemente procurados, mas não puderam ser encontrados. Em ambos os casos, a conclusão só pode ser indutiva, pois poderia ser facilmente refutada em algum momento posterior.[25]

Chegamos, assim, a um desenvolvimento completo e inequívoco do conceito de causalidade. Isso nos permite examinar e, se necessário, criticar com maestria e definitividade os discursos passados e presentes sobre causalidade. Algumas obras, passadas e atuais, sobre o tema merecem atenção e elogios, ainda que não sejam exaustivas. Outras, passadas e atuais, merecem críticas e podem ser rejeitadas de forma decisiva e definitiva. Dessa forma, passamos da mera opinião e controvérsia para um genuíno discurso científico.

Uma coisa que a análise acima descrita prova de forma inequívoca é que *a causalidade existe e pode ser conhecida* . Não é um produto da nossa imaginação, como alguns (notadamente David Hume, como veremos) afirmaram. As formas de causalidade procedem *lógica e inevitavelmente* da modalidade e das formas categóricas e hipotéticas que dela emergem naturalmente, as quais são as bases e os meios de toda discussão racional. Ninguém pode atacar esses meios racionais sem usá-los e, assim, colocar seu próprio discurso em dúvida e, de fato, invalidá-lo. Pode ter parecido possível, no passado, criticar a causalidade quando não tínhamos uma ideia precisa de sua natureza exata; mas agora que sabemos precisamente como ela é construída a partir de elementos discursivos mais simples, não pode mais ser questionada ou rejeitada sem autocontradição. O ceticismo em relação à própria existência e cognoscibilidade da causalidade não é mais uma opção.

Além disso, embora a causalidade seja algo *abstrato* , ela ainda é *objetiva* , ou seja, existe independentemente do nosso conhecimento (ou não) dela. A tentativa de Immanuel Kant de responder ao ceticismo de Hume, propondo que a causalidade é uma "categoria" imposta por nós aos dados empíricos, implicava que a causalidade seria algo subjetivo. Isso não foi uma solução, mas sim uma camada adicional de erro. Ambos os filósofos tiveram um efeito devastador na compreensão teórica do pensamento causal.

Outra descoberta importante é que a tão alardeada "lei da causalidade", segundo a qual tudo deve ter uma causa, no sentido determinista do termo, *não é* formalmente garantida. Pode ser verdade; mas também pode não ser. Não podemos, por meio de nossas definições logicamente estabelecidas de causalidade e não causalidade, provar que a espontaneidade é impossível; nem, aliás, que é possível. Assim, a lógica deve admitir *formalmente* a ideia de *espontaneidade* , isto é, de espontaneidade natural e/ou volição humana (livre-arbítrio). Então, quando falamos de causalidade no sentido mais amplo,

---

[25] Um dia, gostaria de desenvolver um software de lógica causativa, disponibilizado online, que pudesse ser usado por cientistas e por qualquer pessoa para determinar as melhores conclusões lógicas sobre causalidade, dadas certas combinações de dados brutos, com base no meu trabalho detalhado em *A Lógica da Causalidade* .

a) Em qualquer contexto de conhecimento dado, as informações atualmente disponíveis sobre três variáveis (P, Q, R) ou quatro variáveis (P, Q, R, S), ou mais, seriam introduzidas, e o programa determinaria *qual* relação causal é a mais adequada. Até que novos dados sejam encontrados, a relação causal escolhida (**mn** , **mq** , **np** ou **pq**) seria declarada a mais provavelmente verdadeira.

b) Então, dadas duas ou mais dessas prováveis causas, argumentos seriam usados pelo programa para tirar conclusões. Essas conclusões preveriam as prováveis relações causais entre itens para os quais não determinamos previamente a relação da maneira (a).

c) Neste ponto, gostaríamos de verificar empiricamente as últimas descobertas. Se elas se revelassem erradas (isto é, se o resultado de uma proposição do tipo (a) não estivesse de acordo com o resultado de uma inferência do tipo (b)), concluiríamos, naturalmente, que uma ou ambas as premissas que deram origem à nossa conclusão em (b) precisam de revisão.

d) Nesse caso, seríamos chamados a realizar mais pesquisas empíricas sobre os itens duvidosos. Dessa forma, o programa geraria verificações de consistência e, quando necessário, pesquisas adicionais.

Como não sou capaz de desenvolver esse software, espero que alguém o faça eventualmente. Ou talvez essa tarefa possa ser facilmente realizada com o uso de inteligência artificial.

devemos ter em mente não apenas a causalidade (a variedade determinista da causalidade), mas também a espontaneidade natural e a volição (as variedades indeterministas) [26]. Nesse caso, podemos formular ***uma "lei da causalidade" mais aberta, de modo que tudo deva ser causado em um ou mais desses três sentidos*** .

3. A possibilidade lógica da espontaneidade natural

Como se verifica, a espontaneidade natural é defendida por físicos modernos no campo da mecânica quântica. Assim, a sua admissibilidade teórica pela etiologia fornece uma base racional e uma linguagem para o suposto fenômeno. Este conceito não possui uma definição positiva, mas é *definido por negação* , observe bem. Eventos sujeitos à espontaneidade natural seriam eventos sem qualquer causa determinante discernível, eventos não sujeitos às leis naturais – e, claro, não produtos da vontade humana (ou, de forma mais ampla, animal). Portanto, a espontaneidade natural refere-se ao *acaso* – ao acaso num sentido real e profundo; implica que não podemos fazer uma previsão exata, mesmo que possamos estimar a probabilidade de ocorrência.

Admitindo-se a existência da espontaneidade natural, esta deve ser considerada – juntamente com a causalidade – como um evento *mecânico* ; uma espécie de determinismo, num sentido mais amplo do termo, porque também não envolve vontade.

A lógica não pode, obviamente, afirmar *a priori a existência de tais eventos puramente aleatórios* ; mas também não pode negá-los de imediato. Ela só pode admitir a possibilidade de *uma* prova a posteriori, direta ou indiretamente, por meio de observação/experimento científico e esforços de teorização ad hoc credíveis. A verdade é que é notoriamente difícil provar empiricamente, de forma definitiva, que um evento é naturalmente espontâneo, pois podemos sempre imaginar que talvez ele se deva a alguma(s) causa(s) determinística(s) subjacente(s) que ainda não descobrimos [27]. Mesmo que hoje não encontremos uma causa suficiente para o evento observado e tenhamos que assumir a espontaneidade natural, podemos concebivelmente, em algum momento futuro, descobrir algum novo fenômeno físico que nos permita encontrar uma causa suficiente para ele. A suposição de espontaneidade natural é sempre, necessariamente, indutiva.

Em todo caso, reiterando, a espontaneidade natural se qualificaria como mecanicista, no sentido de que nós, humanos, não temos poder sobre ela e não podemos controlá-la, ou seja, que ela não se deve, em nenhuma medida, à vontade (veja abaixo). Contudo, com base no princípio da indução, se buscarmos diligentemente, em um domínio presumivelmente mecanicista, uma causa determinística (isto é, uma causa completa/suficiente) e não a encontrarmos, podemos razoavelmente afirmar que pode haver espontaneidade natural nesse contexto específico. Isso não estabelece a possibilidade de espontaneidade natural com força dedutiva, mas a estabelece indutivamente (*até que, se algum dia,* os físicos mudem de opinião a respeito).

Este parece ser o argumento metodológico por trás da aceitação geral do Princípio de Heisenberg na mecânica quântica. Este Princípio da Incerteza, como também é chamado, pode ser resumidamente formulado da seguinte maneira:

---

[26] Aqui, considerando a relação causal de 'influência' como um conceito dentro do domínio da vontade, é importante ressaltar que ela só tem significado em relação à vontade.

[27] Esse argumento já havia sido apresentado há muito tempo pelo estoico **Crisipo** de Soli (Grécia, 279-206 a.C.), que "ensinava que a aparente ausência de causa em um evento específico só poderia significar um tipo de causalidade oculta à percepção humana" (Windelband, p. 181). Crisipo era (como Demócrito, mas diferentemente de Aristóteles) um determinista convicto, que não admitia a possibilidade de eventos aleatórios ou voluntários.

> "Quanto mais precisamente se conhece a posição de uma partícula, menos precisamente se conhece o seu momento, e vice-versa. Para medir a posição, precisamos interagir com a partícula de alguma forma. Essa interação inevitavelmente perturbará o momento da partícula, tornando-o mais incerto. Da mesma forma, para medir o momento, precisamos interagir com a partícula de uma forma que perturbe a sua posição."[28]

Alguns argumentam que, como a tentativa do observador de descobrir o fato físico pode, nesses níveis, afetar esse fato, é apropriado falar em incerteza. No entanto, eu responderia que o possível efeito do pesquisador sobre o fato ainda é de natureza física e não diz respeito à consciência. O próprio fenômeno é bastante físico, mesmo que resulte em imprevisibilidade. O princípio diz respeito a processos físicos e não primordialmente à relação da mente com o mundo físico. Assim, o princípio não é epistêmico, como sugere a palavra incerteza, mas, mais precisamente, ôntico, de modo que o nome Princípio da Indeterminação pareceria preferível.

O Princípio de Heisenberg se deve à dualidade onda-partícula da matéria. Os físicos quânticos descobriram que todas as partículas possuem propriedades tanto ondulatórias quanto corpusculares. Em certas circunstâncias físicas, um elétron apresenta as características detectadas de uma partícula, e em outras circunstâncias físicas, apresenta as características detectadas de uma onda. O fato de essas circunstâncias físicas terem sido geradas por um ser humano no contexto de um experimento científico, e de, devido a tais resultados inesperados, o pesquisador ser incapaz de determinar se o elétron é uma partícula ou uma onda, não faz com que esse experimento tenha qualquer relação com "o observador" (como geralmente é apresentado).

O ato de observação em tal experimento é bastante incidental à imprevisibilidade do comportamento físico do elétron. A mente não está mais envolvida aqui do que em qualquer atividade física comum, como um homem dirigindo um carro ou jogando tênis; uma vez colocados em movimento pela vontade humana, o carro e a raquete de tênis estão inteiramente sujeitos às leis da física. Da mesma forma, no experimento de física quântica mencionado acima, o experimentador opera o mecanismo que emite um elétron e lê o mecanismo que rastreia o comportamento do elétron, mas a mente não está particularmente envolvida, ou seja, o processo observado é inteiramente físico.

Não sou físico e não tenho nenhum interesse pessoal nessa área: sempre aceito a hipótese que os físicos consideram a melhor em determinado momento. Minha preocupação aqui se limita à *interpretação filosófica* aplicada a certas descobertas físicas e, consequentemente, à linguagem utilizada para explicá-las. Há um desejo perverso, em alguns círculos, de negar a objetividade e afirmar a subjetividade. Essa epistemologia em voga projeta uma interpretação totalmente falaciosa sobre os eventos físicos observados, concluindo que, em experimentos de mecânica quântica, o observador, *por si só* , de alguma forma influencia o resultado. Essa é uma conclusão falsa e tendenciosa, baseada nos dados disponíveis, um uso indevido dos fatos para sustentar uma postura filosófica antirracional.[29]

Podemos perfeitamente admitir a espontaneidade natural, sem que isso implique em algo irracional.

---

[28] Citando Gemini. Isso basta para o nosso propósito aqui.

[29] Considere, por exemplo, as seguintes citações: "A essência do mundo é a essência da mente" (Sir Arthur Eddington, em 'A Natureza do Mundo Físico'). "Pois o que a mecânica quântica afirma é que nada é real e não podemos dizer nada sobre o que as coisas estão fazendo quando não as estamos observando" (John Gribbin, em 'Em Busca do Gato de Schrödinger'). Ambas propostas por Wong Kiew Kit, em ' *O Livro Completo do Zen'* (Reino Unido: Vermilion, 2001), p. 104, em apoio à sua crença de que a ciência moderna concorda com as afirmações budistas de que apenas a mente existe.

4. Vontade e influência

Volição , ou livre-arbítrio, é a causalidade por meio de um *motor imóvel* [30], ou seja, uma entidade que se move por si mesma, algo que se move literalmente por si só, sem ser imediatamente forçado ou indiretamente programado para fazê-lo por uma causa completa ou pela espontaneidade natural (ou por outro motor imóvel). Um evento que ocorre por meio da volição tem uma causa – a saber, *o agente* dessa volição, isto é, a entidade que livremente desejou o evento. A causa de um ato de vontade (ou ato volitivo) não é qualquer pensamento ou propriedade do agente, mas o próprio agente. Além disso, *não é "a vontade" que deseja: é o agente que deseja* . O termo "querer" (ou volição) refere-se à *relação causal* entre o agente e o produto (efeito) interno ou externo de seu ato de vontade; não se refere à causa ou ao efeito que estão assim relacionados [31]. Observe que o termo "espontaneidade", quando usado no contexto da volição, refere-se a querer sem propósito (isto é, sem qualquer influência a favor ou contra – veja mais sobre isso abaixo).

Sob um regime mecânico, de causalidade e/ou (se existir) de espontaneidade natural, uma coisa estática pode causar completamente outra coisa estática ou causar parcialmente uma coisa dinâmica, e um efeito dinâmico só pode emergir de uma causa dinâmica completa ou parcial, ou da ausência total de causa. Não é assim sob o regime não mecânico da volição; aqui, uma fonte relativamente estática (o agente voluntário) produz um resultado dinâmico (certos movimentos ou mudanças voluntárias e fenômenos estáticos que emergem de tais movimentos ou mudanças). Esta é uma importante diferença entre volição, causalidade e espontaneidade natural, embora se possa dizer que o agente é, em parte, mas não exclusivamente, um agente causal necessário de suas volições (já que sem esse agente específico, essas volições específicas não ocorreriam), e a espontaneidade humana tem alguma semelhança com a espontaneidade natural (embora a ausência de causa envolvida seja de natureza diferente).

Outra diferença importante é que o agente da volição é livre de determinação em seu ato de vontade: é um motor imóvel *dentro dos limites das faculdades específicas de automovimento concedidas por sua natureza* . Volição significa livre-arbítrio; não existe volição sem liberdade da vontade. Para ser preciso, em atos volitivos, não é a vontade que é livre, mas o agente da vontade. Mas isso não deve ser interpretado como se a liberdade do agente fosse ilimitada; a volição (pelo menos a de humanos e animais) é sempre circunscrita por alguns limites naturais e circunstanciais.

A liberdade de vontade significa que nada pode, direta ou indiretamente, forçar o agente a realizar ou não realizar sua vontade (desde que ele possua o poder necessário no caso específico em questão); a vontade, portanto, difere marcadamente da causalidade determinística (causação). A vontade também difere da espontaneidade natural, pois a primeira envolve um agente, enquanto a segunda não (a "Natureza" não é literalmente um agente, embora frequentemente falemos dela como se fosse, reificando-a). Isso não significa que o agente nunca esteja sujeito a uma força irresistível, seja por causalidade ou espontaneidade natural; significa que, quando e onde o agente é evidentemente *subjugado* a fazer ou não fazer algo, o resultado não é a volição, mas a ação mecânica.

Certamente, a volição não implica liberdade *ilimitada* . O agente da volição geralmente, senão sempre, está sujeito a graus variáveis de influência. Uma **influência** é algo *cuja cognição pelo agente* torna o ato de vontade deste *mais fácil ou mais difícil* no momento em questão; essa é a minha definição de influência. A consciência é central para isso, observe bem. Sem esse conceito de influência, não podemos compreender e aceitar o conceito de livre-arbítrio, tendo em vista as evidências de que somos, de fato, "afetados" por coisas dentro de nós e ao nosso redor quando queremos. Juntamente com a

---

30 'Motor imóvel' é, naturalmente, uma expressão extraída de Aristóteles (por exemplo, em *Física* , 8:5).

31 Ao contrário da impressão transmitida pela forma como costumamos expressar as coisas no pensamento e na fala do dia a dia.

causalidade, a espontaneidade natural e a volição, a influência é um dos quatro tipos distintos, irredutíveis e complementares de causalidade.

Existem muitos tipos de influência: todos os tipos de objetos externos; eventos, estados ou sensações corporais; eventos, estados ou emoções mentais; memórias, imaginações, pensamentos abstratos, decisões racionais, doutrinas éticas e assim por diante. Observe que o conceito de influência inclui, mas é mais amplo do que, o de propósito. O pensamento de um determinado objetivo *influencia* o agente a realizar uma determinada ação por meio da vontade – nesse sentido, a "causa final" de Aristóteles é, na verdade, uma espécie de "causa eficiente", embora mais especificamente (observe bem) no sentido de influência. Mas objetos da consciência que não sejam objetivos também podem influenciar as volições.[32]

Um agente também pode, ao que parece, praticar atos de vontade desprovidos de teleologia, ou seja, desprovidos da influência que um objetivo, motivo, desejo ou aversão constituem; isso se refere a uma vontade que não é apenas livre, mas também espontânea. Chamamos isso de impulsividade ou capricho. Embora isso seja concebível e aparentemente ocorra ocasionalmente, a maior parte da volição se dá sob muitas influências, a favor e contra.

Uma influência *nunca é* determinante, observe bem; mas pode tornar as coisas tão extremamente fáceis ou difíceis que *parece quase* determinante. Influência implica uma *probabilidade* de ocorrência ou não ocorrência. Por essa razão, podemos, até certo ponto, prever o comportamento humano, com base em estatísticas de grupo. Tais previsões não podem ser certas, mas podem ser indicativas. Contudo, se a suposta influência for considerada literalmente 100% facilitadora ou impeditiva, *não pode* ser chamada de influência, mas deve ser considerada uma causa completa, uma causa determinante. As influências são necessariamente, por definição, menos de 100% eficazes.

Note-se também que a influência ocorre por meio da *consciência* de um objeto (de qualquer tipo) pelo sujeito (agente). Se a consciência *não estiver* envolvida, ou seja, se o objeto referido como influência afetar o resultado observado sem ter sido reconhecido em algum grau pelo sujeito, a suposta influência *não pode* ser assim chamada, e não se pode dizer que o resultado observado ocorreu por vontade própria – foi causado deterministicamente.

Muitas pessoas têm dúvidas quanto à possibilidade da volição porque não compreenderam a natureza da influência e, por isso, *tendem a confundi-la* com determinismo. Pensam que a vontade não pode ser livre se for influenciada; pensam que as influências são determinantes, isto é, causadoras. Embora uma influência possa ser vista como causa parcial de um efeito desejado, além do agente, o poder da influência reside necessariamente na consciência do agente, levando em consideração o objeto da influência (desejá-lo, não desejá-lo, temê-lo, ansiar por ele, ser informado por ele, ser enganado por ele, etc.).

As influências motivam, por meio de atração ou repulsão subjetiva, mas o agente permanece livre para escolher apesar delas. A influência não força literalmente o agente a agir ou não agir de determinada maneira, mas apenas afeta sua tomada de decisão, tornando uma escolha mais fácil ou outra mais difícil, ou seja, modificando o *esforço subjetivo* envolvido no ato de vontade. A influência simplesmente aumenta ou diminui o esforço que uma escolha exige, para esse agente, nesse momento. Se o agente reúne o esforço necessário para superar todas as influências contrárias, ele exerce a vontade, independentemente de alcançar ou não o resultado desejado.

Mas o agente também pode permanecer sem vontade própria diante de influências contrárias; nesse caso, devemos concluir que ele não tinha a força de vontade necessária para seguir um caminho ou outro, deixando as coisas acontecerem como bem entendessem, sem sua interferência. Essa *inércia*

---

[32] Para referências a Aristóteles no presente volume, veja *As Obras de Aristóteles* (2 vols. Ed. Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton UP, 1984).

baseada na indecisão pode ser caracterizada como fraqueza de vontade, porque a inação é, na prática, a aceitação do curso de eventos mais fácil. A passividade é uma espécie de escolha, uma escolha que muitos de nós fazemos com frequência. Observe que desejar não é o mesmo que querer – alguém pode querer algo, desejar que aconteça, mas não fazer nada para que aconteça.

Existem muitas categorias de influência. Uma importante delas é *o instinto* . Um instinto é uma preferência geneticamente programada, presumivelmente resultante da evolução, que em princípio favorece a sobrevivência e a saúde do organismo individual ou de sua espécie, embora em casos ou circunstâncias particulares possa ter efeitos contrários. O instinto não é antitético à vontade: ele não força literalmente um determinado comportamento ao organismo, mas influencia fortemente a direção de suas escolhas, fornecendo-lhe uma primeira escolha "padrão", quase automática, sem, contudo, tornar outras escolhas impossíveis, caso sejam desejadas. *As emoções* (sejam elas pressentimentos ou fenômenos mentais mais sutis) têm influências instintivas; por exemplo, o medo pode gerar luta ou fuga, ou paralisia. *Os hábitos pessoais* , por outro lado, são influências adquiridas, não instintivas; ainda assim, afetam fortemente o comportamento e são difíceis, embora não impossíveis, de superar como os instintos.

Para os seres humanos, outra categoria importante de influência é *a razão* . Isso se refere à deliberação ponderada sobre cursos de ação, considerando os meios e suas possíveis consequências, com algum apelo à experiência e algum uso da lógica, mas também alguma influência da emoção, geralmente com atenção a certos princípios pessoal ou socialmente dados como certos. O contexto do conhecimento – intuitivo, perceptivo e conceitual – tem uma forte influência na tomada de decisões racionais. As influências sociais desempenham um papel importante no comportamento das pessoas (especialmente dos jovens), é claro. Há as influências da família e do círculo próximo, mas também, atualmente, fortes influências da sociedade em geral por meio da educação e das diversas mídias (escritas, visuais e auditivas), que muitas vezes são motivadas politicamente.

Evidentemente, diferentes indivíduos respondem a essas diversas influências em graus diferentes, e o mesmo indivíduo pode responder de maneira diferente em momentos diferentes. Algumas pessoas são mais instintivas, outras mais emocionais, algumas mais sujeitas a hábitos, algumas mais racionais, algumas mais científicas, algumas mais místicas, algumas mais poéticas, algumas mais influenciadas pela família ou por algum outro segmento da sociedade, e assim por diante. Algumas, menos. Homens e mulheres, adultos e jovens, idosos e crianças, pessoas de diferentes níveis de escolaridade, contextos culturais ou períodos históricos, e assim por diante, exibem padrões de comportamento diferentes, em linhas gerais. Muito depende das aptidões naturais de cada pessoa, de suas capacidades e limitações físicas e psicológicas inatas, notadamente o grau de inteligência. Além disso, é claro, diferentes espécies animais respondem a estímulos influentes de maneiras diferentes. Obviamente, os humanos são mais inclinados à racionalidade, outras espécies animais mais instintivas. Todas essas diferenças podem ser estabelecidas por meio de estudos estatísticos empíricos.

Em todo caso, repetindo, o instinto não é contraditório ao livre-arbítrio; ele o influencia. opções, mas não determina Os seres humanos, embora em grande parte movidos pelo livre-arbítrio, também possuem instintos. A maioria dos pais e mães tem instintos parentais, embora alguns ocasionalmente machuquem ou matem seus filhos intencionalmente. Nosso instinto é preservar nossa saúde, mas algumas pessoas optam por fumar tabaco, beber muito álcool ou usar drogas psicotrópicas. E assim por diante.

Acredito que todos os animais, incluindo até mesmo os insetos, possuem livre-arbítrio e instintos, embora em graus muito diferentes dos nossos. Eles não são robôs; possuem algum tipo de alma, já que evidentemente têm capacidades cognitivas e volitivas, além de apetites e aversões. Qualquer pessoa

que já teve um cachorro ou um gato, ou que tenha tido contato prolongado com qualquer outra espécie animal, sabe que isso é óbvio. É claro que os animais são muito mais instintivos e menos livres do que nós, mas também demonstram alguma capacidade de se moverem motivados por outros fatores. Um gato pode fazer amizade com um pássaro de estimação na mesma casa, por exemplo. No extremo inferior do espectro animal, embora uma mosca, sem dúvida, se mova principalmente de acordo com seus padrões de comportamento instintivos e tenha muito pouco livre-arbítrio, quase nenhum, ainda assim, pode-se presumir que ela tenha o suficiente para escolher se mover para um lado ou para o outro sem nenhum motivo específico (ela precisa se mover em alguma direção eventualmente, mas a direção em que se move não lhe é dada).

Que tipo de entidade é um *agente* da vontade? Sabemos da existência da vontade por meio da observação introspectiva pessoal, ou seja, da intuição; e também por meio de coisas relativamente externas ao agente, como a percepção de eventos mentais ou físicos e por meios conceituais subsequentes. **Eu sei que quero; sei quando quero e quando não quero; sei o que quero ou não quero; muitas vezes, mas nem sempre, sei por que quero ou por que não quero; e geralmente sei se, ou em que medida, minha vontade foi bem-sucedida ou não.** É um fato que somos capazes de fazer essas distinções e as fazemos rotineiramente por meio da autoconsciência e da introspecção. Se alguém realmente carece dessa autoconsciência (o que duvido), certamente tem um problema psicológico sério.

Quem sou 'eu'? Eu não sou primordialmente *o corpo físico* em que aparentemente habito; nem sou *os fenômenos mentais* que percebo e concebo interiormente (minhas experiências, memórias, imaginações, pensamentos, sonhos). Eu sou **a alma** , a entidade espiritual, no 'centro' do meu ser; a alma sou eu mesmo. É a alma que deseja; a alma é o agente livre de todas as vontades que dela emanam. A alma é totalmente responsável por todas as suas vontades, não importa quanta influência tenha exercido sobre ela, porque tem a palavra final e pode escolher fazer ou não fazer o que está ao seu alcance, seja fácil ou difícil, e seja o resultado, bem-sucedido ou malsucedido.

A vontade é uma das três faculdades distintivas da alma – as outras duas sendo *a cognição* (consciência de qualquer coisa por qualquer meio) e *a valoração* (atribuição de valor ou desvalor às coisas cognoscíveis). A vontade não pode ser compreendida sem referência à cognição e à valoração. Uma alma possui esses três meios de se relacionar com o mundo: cognição, vontade e valoração; e essas três funções da alma, assim como a própria alma, são conhecidas por ela principalmente através (uso este termo aqui em um sentido restrito) *da intuição* ; tal intuição (ou apercepção) é *autoconhecimento direto* .

É impossível definir completamente qualquer um desses quatro elementos espirituais (a alma e suas três funções), pois cada um deles é metafisicamente *sui generis* . A alma não se assemelha a nenhum fenômeno mental ou físico que percebemos rotineiramente; não podemos afirmar com certeza do que ela é feita, como é construída, como funciona ou mesmo onde se encontra, e qualquer tentativa nesse sentido só pode ser *uma analogia aproximada* para fins pragmáticos. Interpretar tais analogias de forma literal só pode levar ao erro.

De maneira semelhante, a cognição e a volição não podem ser reduzidas a nada mais, pois são ontologicamente únicas. Podemos, contudo, observar que nada (nenhum organismo vivo, nenhum animal) possui cognição sem volição, ou volição sem cognição. A valoração, igualmente, implica tanto cognição quanto volição, antes, durante e depois de sua ocorrência. Em nossa experiência, não existe alma sem cognição, volição e valoração, e essas três funções só são possíveis e necessariamente implicam (são inconcebíveis sem pressupor) uma alma.

Ao considerarmos quais entidades possuem alma e suas três funções, essa observação se mostra lógica. No mundo da nossa experiência, todos os seres humanos, e (em menor grau) os animais superiores e

talvez também os inferiores, embora em grau muito menor, [33]parecem possuir cognição (já que manifestamente têm *meios de* cognição, como órgãos sensoriais e um sistema nervoso), volição (já que podem se mover sem serem movidos, de forma inesperada e em direções inexplicáveis) e valoração (desejos e aversões de vários tipos, alguns dos quais refletem necessidades biológicas reais).

Nesse contexto material, a importância *biológica* dessas funções é óbvia. Cada organismo animal precisa proteger e prolongar sua vida, e o faz avaliando seu ambiente físico, incluindo seu próprio corpo, tanto quanto possível (por meio da cognição), e agindo sobre seu ambiente físico da melhor maneira possível (usando a vontade), na busca de objetivos que considera propícios à sua vida física (valoração).

Os seres humanos, e talvez também os animais superiores, precisam levar em consideração o ambiente mental de sua existência, ou seja, também precisam zelar por valores *psicológicos* (como sua sanidade, seu caráter ou seus estados emocionais). Além disso, como sugerem muitas tradições espirituais, é provável que nossas vidas se estendam para além de nossa mera existência física e mental, adentrando um reino puramente espiritual, do qual nossas almas são uma pequena fração, ou onde nossas almas residem permanentemente, de onde vêm e para onde retornam; nesse caso, também precisamos zelar por certos valores puramente espirituais e agir de acordo com eles.

Todas as considerações acima são cruciais para qualquer ciência da **ética** . Se não há livre-arbítrio, não há ética; tudo é permitido, porque não temos escolha de qualquer forma. Mas, concedendo-se o livre-arbítrio, uma ética científica pode e deve ser concebida, desde que o sujeito (humano) possua a capacidade conceitual necessária para tal estudo abstrato. A negação da ética em princípio é logicamente absurda, uma vez que implica um imperativo de não segui-la. O pensamento ético visa determinar o que é bom, o que é mau e o que é indiferente *para o organismo* (pessoa) em questão; a ética prescreve atos de vontade apropriados para a vida (física, mental, espiritual) desse organismo. A investigação ética não se destina ao mero conhecimento teórico; seu propósito é *influenciar positivamente* o comportamento (humano) em uma direção sábia na prática. Diretrizes éticas preestabelecidas, na medida em que o indivíduo as conhece, as compreende e deseja segui-las, funcionam como fatores influentes, entre outros, na vontade humana. A ética fornece um contrapeso racional às forças da paixão nas pessoas, incluindo a insensatez da inércia. Poderíamos propor objetivamente uma ética para todos os seres vivos, mas é claro que apenas os organismos capazes de conceber tais pensamentos teóricos (certamente os humanos, e talvez algumas outras espécies animais, ainda que apenas pré-verbalmente) teriam interesse nisso na prática.

A ética difere de reflexões individuais e pontuais sobre fins e meios particulares, sejam elas perfeitamente racionais ou parcialmente ou totalmente baseadas em considerações e forças emocionais. A ética é uma tentativa, por parte de indivíduos interessados, [34]de determinar princípios teoricamente gerais para a orientação prática de todas as pessoas em uma ampla variedade de circunstâncias da vida. Inevitavelmente, existem doutrinas éticas concorrentes em circulação, algumas inteligentes e outras tolas, algumas muito sábias e outras muito insensatas, e o indivíduo ainda deve usar sua razão e seu coração para decidir pessoalmente qual escolher ou quais partes de cada uma escolher. Por "usar sua razão e seu coração", quero dizer julgar as questões racionalmente, levando em consideração os sentimentos humanos. O padrão último do julgamento moral deve ser, logicamente, a "Vida", porque a vida é o fim e o meio de toda a existência humana.

Em termos de **teologia** , assumimos a existência e os poderes de Deus por meio de uma extrapolação extrema a partir da nossa própria existência e poderes. Ou seja, embora evidentemente tenhamos apenas cognição e vontade limitadas, e muitas vezes uma valoração confusa, assumimos que Deus é onisciente,

---

[33] As plantas parecem não possuir esses poderes; ou talvez tenham equivalentes muito primitivos deles (afinal, também são seres vivos).

[34] Incluindo líderes religiosos, sociais e políticos, bem como filósofos.

onipotente e perfeitamente sábio e bom. Nossa suposição de que Deus é a Alma suprema e maior nos permite conceber nossas almas como pequenas partes de uma entidade maior *e, assim, explicar as características comuns e a comunidade das pessoas com referência a uma Fonte comum* . Isso pode afetar nosso pensamento ético. Tudo isso ainda é especulação, é claro, mas certamente uma parte legítima e valiosa do pensamento humano. Admitimos que não sabemos empiricamente e logicamente que Deus existe, nem quaisquer de seus atributos, mas é útil pensar sobre isso e considerar as possíveis implicações.

Em todo caso, é importante ressaltar que a ideia de volição é contrária à doutrina cartesiana de uma dicotomia intransponível entre **'mente' e matéria** . O conceito de volição consiste precisamente na ideia de que uma entidade 'espiritual' (o agente de um ato de vontade) influencia certos fenômenos mentais e físicos, modificando (ainda que minimamente) o curso das coisas no mundo material. Isso significa que as 'leis da natureza', consideradas inquebráveis pelos cientistas (embora conhecidas apenas *por generalização*), podem ser transgredidas em circunstâncias muito específicas, notadamente no contexto da existência humana ou de animais superiores. Por exemplo, enquanto a lei da conservação da matéria e da energia afirma que a quantidade de matéria e energia no universo material é constante, a doutrina do livre-arbítrio afirma que, mesmo assim, um evento material pode ocorrer (ainda que apenas dentro dos limites do sistema nervoso humano) por meio da ação de uma entidade espiritual (a alma da pessoa). Os seres humanos não são máquinas sofisticadas (e acredito, tendo em vista nossas muitas semelhanças biológicas, ao contrário da suposição de René Descartes, que os animais também não o são, pelo menos não os mais complexos).

"inteligência artificial" (IA) mais avançadas , é uma máquina porque tudo o que faz, incluindo suas decisões e movimentos aparentemente autônomos, é resultado de programação prévia feita por pessoas (ou por máquinas programadas por pessoas). Os seres humanos diferem radicalmente, pois possuem uma alma, que tem consciência, vontade e valores, o que lhes permite escolher livremente, independentemente das influências a que estão sujeitos. As máquinas não têm alma, consciência, vontade nem valores. Algumas são consideradas como tendo "inteligência artificial"; mas é questionável se o termo inteligência é apropriado nesse caso, pois inteligência é um atributo e uma medida da consciência, e não de processos físicos em si. Mesmo assim, as máquinas podem ser úteis ou perigosas, dependendo de quão bem ou mal as programamos. Nessa perspectiva, as máquinas são meras extensões dos pensamentos, da vontade e das valorações humanas, sejam elas inteligentes ou estúpidas.

Sim, a IA poderia, em tese, destruir a humanidade e toda a vida na Terra. Alguma máquina poderia muito bem "pensar" que essa seria a maneira mais eficiente de executar alguma função complexa que lhe atribuíssemos — portanto, devemos garantir que tais soluções extremas para problemas, propostas por máquinas, sejam tornadas impossíveis por meio de uma programação adequada. Mas e quanto à programação maliciosa? Um indivíduo ou grupo humano malévolo com as habilidades necessárias poderia programar deliberadamente um sistema de IA para destruir a humanidade. Infelizmente, essas pessoas insanas e que odeiam a humanidade existem — veja com que frequência algumas saem por aí matando o máximo de pessoas possível sem nenhum motivo aparente. Claramente, a humanidade está agora, ou estará em breve, em grande perigo devido à IA; e é duvidoso que quaisquer restrições legais possam impedir um desastre histórico dessa magnitude. Esperamos que programadores benevolentes venham em nossa defesa coletiva e se mantenham um passo à frente dos vilões em uma guerra de inteligência sem fim (assim como hoje a internet está constantemente sob ataque de inúmeros hackers malignos e exércitos de pessoas boas estão ocupados combatendo-os).

A vontade é um fenômeno **espiritual** . O conceito de vontade definitivamente não é abstrato. Uma perspectiva materialista-determinista implica uma espécie de transcendência, um ser que existe acima da matéria. Seria mais difícil afirmar que é o corpo físico que possui vontade do que propor, como aqui

feito, que é algo que não está sujeito às leis físicas (isto é, a alma, nosso "lado espiritual") que possui vontade. A vontade, assim como a espontaneidade natural, pode ser vista como *uma exceção circunscrita* dentro de um universo amplamente (mas não exclusivamente) determinista.

Nessa perspectiva, o domínio mecânico não é totalmente predeterminado; envolve, em muitos casos, mera *natureza. A inércia* pode, em princípio, ser superada pela vontade. Alguns eventos naturais estão além do poder da vontade de qualquer pessoa para produzir, prevenir ou modificar de qualquer forma; mas alguns estão sujeitos à interferência da vontade. Se não interferirmos, o "curso natural" dos eventos prossegue; mas se interferirmos, "mudamos o curso" dos eventos. Podemos afirmar que, dentro de um campo amplamente ocupado por eventos mecânicos, podem existir pequenos focos dispersos de eventos livremente intencionados. Isso não é contra a natureza; é um poder especial e altamente desenvolvido, dotado por nossa natureza, talvez o ápice da evolução material. A natureza inclui não apenas fenômenos físicos, mas também fenômenos mentais e espirituais (isto é, pelo menos as almas individuais e suas três funções). Não há razão para fecharmos nossas mentes, por preconceito, contra essa tese.

Muitos "cientistas" de hoje preferem rejeitar essa narrativa de imediato, embora não tenham base científica para tal negação categórica; seu *materialismo e determinismo exclusivos* não são resultado de indução válida, mas sim de uma postura ideológica de fé cega que os leva a recusar *dogmaticamente* a considerar argumentos empíricos e racionais. Eles "postulam" que todos os fenômenos da vida (incluindo a consciência e a vontade) *um dia serão de alguma forma* reduzidos a leis materiais (ou seja, serão exatamente previsíveis a partir de fatores puramente materiais), mas até agora *não conseguiram, de fato,* propor quaisquer equações matemáticas que possam dar credibilidade a essa especulação descabida. É apenas fruto de sua imaginação, uma esperança ou uma moda intelectual que seguem covardemente. É um preconceito de mente fechada; não é ciência.

Muito mais científico, ou seja, estritamente de acordo com a lógica e a epistemologia, é assumir a correção de *nossa experiência interna comum* de si mesmo, cognição, vontade e valoração, e teorizar de acordo com isso. Não podemos simplesmente ignorar tais evidências, simplesmente porque são sutis demais e difíceis de apreender com precisão, tão diferentes dos fenômenos físicos e mentais muito mais impressionantes (sensorial e imaginativamente) que também experimentamos rotineiramente.

5. Origens e evolução da ideia de causalidade

Acredito que as origens e a evolução da ideia de causalidade sejam as seguintes. Isso pode ser visto como uma hipótese a ser confirmada (total ou parcialmente) por meio de estudos empíricos (psicológicos, sociológicos e históricos).

No nível *individual* , a origem última da nossa noção de causalidade é a introspecção: a consciência simples e direta de si mesmo decidindo, de forma muito consciente ou quase inconsciente, fazer algo – mover uma mão ou um pé, por exemplo – e então efetivamente fazê-lo. Essa consciência é algo que todos os seres humanos possuem e é a fonte da noção de *vontade* , que eventualmente (após uma reflexão filosófica mais complexa) se torna o conceito de livre-arbítrio. Subjacente a essa noção está o senso de si, de modo que a causalidade tem uma base espiritual, ou seja, logicamente requer uma alma.

O *eu, a alma ou o espírito* é algo não fenomenal; isto é, não possui nenhuma das qualidades fenomenais (ou qualia) que apreendemos através dos sentidos físicos da visão, audição, olfato, paladar ou tato, ou quaisquer projeções mentais comparáveis derivadas de memórias de tais experiências sensoriais. Conhecemos a alma através da autoconsciência, ou seja, diretamente e não através da consciência de algo externo. Essa consciência voltada para o sujeito envolvido nela, isto é, para si

mesmo, pode ser chamada de intuição ou apercepção. Assim como não podemos ouvir com os olhos ou ver com os ouvidos, e assim por diante, mas precisamos usar o órgão sensorial apropriado para cada qualidade fenomenal, o eu não pode ser encontrado em nenhuma experiência sensorial ou imaginativa, e ainda assim somos capazes de percebê-lo. Possivelmente, a autoconsciência é um poder concedido apenas aos humanos, não aos animais; mas talvez alguns também o possuam.

A ideia de *influência* está intimamente ligada à de vontade – ou seja, todos nós temos alguma consciência, embora em graus muito diferentes, de que pensar em algo pode facilitar ou dificultar nossa vontade. As pessoas são, em sua maioria, motivadas por objetos de desejo ou refreadas por objetos de aversão, e agem com base em suas ideias sobre como alcançá-los ou evitá-los. O comportamento das pessoas também é fortemente influenciado pela crença em valores e desvalores, virtudes e vícios, identificados por diversas doutrinas éticas. A vontade não funciona fora de contexto, mas depende de nossas percepções, sejam elas racionais ou irracionais. As influências não são determinantes; somos capazes de querer como desejamos na ausência de incentivos percebidos e na presença de desincentivos percebidos. É após essas reflexões mais avançadas que se forma o conceito de livre-arbítrio.

Em seguida, vem nossa experiência pessoal de interação com objetos físicos além de nossos próprios corpos. Isso inclui experiências de empurrar, agarrar e puxar algum corpo físico externo para longe ou em direção ao nosso. Tais experiências são a fonte de nossa ideia de causalidade no sentido de *causação* , distinta de volição, porque ocorrem além da nossa ação direta. Aqui, o foco não está em causarmos o movimento do corpo externo, mas na interação entre nosso próprio corpo (colocado em movimento pela nossa vontade) e o corpo externo a ele; portanto, trata-se de uma forma mais materialista de causalidade, na qual não desempenhamos nenhum papel além de termos inicialmente iniciado a reação em cadeia.

Numa terceira etapa, olhamos mais para o horizonte e atribuímos causalidade a eventos percebidos, como as ações de outras pessoas, eventualmente de outros animais (aparentemente também seres vivos que se movem por conta própria), em relação aos quais assumimos, por analogia com a nossa própria vontade (e consciência e valoração), que se aplicam; e as interações de corpos inanimados, que consideramos sujeitas à causalidade e/ou possivelmente ao mero acaso (espontaneidade natural).

Um desenvolvimento posterior é a aplicação da noção de volição à atividade *puramente mental* , como lembrar, imaginar, pensar e assim por diante; isso ocorre mais tarde porque requer um grau mais avançado de introspecção e reflexão do que a consciência das próprias capacidades de movimento físico. Descobrimos também, após reflexão, que a noção de causalidade é aplicável às interações entre eventos mentais distintos (por exemplo, uma lembrança de dor pode causar medo) ou entre eventos mentais e físicos (por exemplo, um medo pode gerar certas sensações desagradáveis no estômago), porque tais eventos geralmente não são desejados por nós e, em muitos casos, evidentemente não estão sob nosso poder de vontade para produzir ou impedir.

O importante a notar, considerando a sequência de eventos acima, é que a noção de volição muito provavelmente *precedeu historicamente* a de causalidade. Chamo a atenção para o questionamento de David Hume sobre a existência da causalidade, argumentando que não podemos discernir nenhuma "conexão" empírica entre causa e efeito. O que ele tinha em mente, ao buscar tal vínculo subjacente, embora não o admitisse, eram as sensações que comumente experimentamos quando empurramos ou puxamos corpos externos – movimentos que, na verdade, procedem da volição. Isso demonstra que, inconscientemente, Hume estava colocando nossa experiência de volição como *modelo* para a

evidência empírica da causalidade. Mas, é claro, tanto a volição quanto a causalidade são, na verdade, abstrações – nenhuma delas requer evidências materiais óbvias, ou mesmo mentais, concretas.

A filosofia moderna, fortemente influenciada pelo estudo científico dos processos físicos, tende a considerar a causalidade como a forma primária de causalidade, e a volição como uma ideia derivada, que (alega-se) é muito mais elusiva e sujeita a dúvidas, senão totalmente ilusória. É verdade que a ideia de causalidade é mais fácil de definir formalmente do que a de volição e, por essa razão, parece mais simples, mais certa e logicamente anterior. Mas são formas muito diferentes de causalidade, e não podemos logicamente reduzir uma à outra, devendo tratá-las separadamente.

Na verdade, provavelmente nunca conseguiremos definir a vontade com a mesma precisão com que definimos a causalidade, porque ela é algo *tão fundamental e distinto* que não se reduz a nada. Da mesma forma, provavelmente nunca conseguiremos definir a consciência, a alma ou mesmo a existência – e esse não é um problema que diz respeito apenas à vontade. Na verdade, até mesmo conceitos físicos fundamentais para as ciências físicas, como (por exemplo, no estágio atual da física) as "forças" de atração ou repulsão em campos gravitacionais ou eletromagnéticos, devem ser tomados como dados primários, pois não se reduzem a nada mais. Ao lidar com conceitos tão básicos, os próprios alicerces do nosso mundo, só podemos oferecer um discurso descritivo aproximado, dependente de analogias. Certamente, a regressão infinita da redução é logicamente impossível; a responsabilidade deve parar em algum lugar.

Agora, analisando de forma mais ampla o provável desenvolvimento histórico *coletivo* da ideia de causalidade, eu sugeriria o seguinte. Os povos primitivos provavelmente eram *animistas* , acreditando que até mesmo os corpos materiais inanimados possuíam espírito – essa era a explicação que davam para a causalidade entre tais corpos: concebiam a causalidade como essencialmente vontade de espíritos invisíveis. Mais tarde, essa noção foi sublimada pela ideia de que diferentes classes de corpos materiais eram movidas por diferentes deuses – essa foi a fase *politeísta* . Por fim, a crença *monoteísta* , de que um único Deus controlava ativamente o mundo inteiro, dominou o cenário.

Mais tarde, após reflexão filosófica, essa doutrina foi atenuada, de modo a afirmar que Deus *podia* controlar tudo *, mas* preferia (em princípio, a menos que decidisse o contrário excepcionalmente [35]) permitir que os seres humanos e os animais controlassem algumas coisas (por meio da vontade) e promulgasse "leis da natureza" que assegurassem o processo mecânico ordenado (ou mesmo espontâneo) dos objetos inanimados. Depois disso, surgiu a doutrina *ateísta* da vontade e da causalidade sem Deus, e então a doutrina puramente *materialista* de um mundo de causalidade sem possibilidade de vontade, embora talvez alguma espontaneidade natural, e além disso, uma doutrina *que nega toda* causalidade (tanto a causalidade quanto a vontade) e aceita apenas o acaso como concebível.

No entanto, é preciso ressaltar que negar toda e qualquer causalidade não é possível sem antes definir o que se entende por causalidade; tal negação é sem sentido se nenhum significado for atribuído ao conceito de causalidade. A mesma observação se aplica aos conceitos mais específicos de vontade e causação, e até mesmo ao de espontaneidade natural. O estudo sério da causalidade não pode ser evitado rejeitando-a de forma precipitada.

---

[35] Daí a expressão "se Deus quiser" – significando que se pode esperar que a vontade ou a causalidade (ou mesmo a espontaneidade) sigam seu curso normal, a menos que Deus escolha intervir excepcionalmente no caso específico em questão.

É claro que não afirmo que essa sequência de eventos proposta tenha sido seguida à risca na história e em todos os lugares. Trata-se de um esquema, que traça linhas gerais de provável evolução na maioria dos casos. Ao analisarmos os relatos históricos, percebemos que algumas etapas foram omitidas aqui e ali, e a ordem dos acontecimentos nem sempre foi tão lógica. Mesmo assim, a previsão teórica acima ainda é útil para avaliar as etapas históricas.

Consideremos agora como podemos **validar nossos conceitos de causalidade** . Deve-se dizer que, enquanto na história do indivíduo e da humanidade a noção de vontade provavelmente precede e é usada para compreender a noção emergente de causalidade (e, pela negação de ambas, a de acaso sem causa), em um contexto filosófico mais sofisticado, o conceito de causalidade parece mais básico do que o de vontade. Isso porque *a ideia de causalidade é logicamente inevitável, enquanto a de vontade não o é (pelo menos, não a princípio)* .

Por que a causalidade lógica é inegável? Claramente, em um mundo de multiplicidade como o nosso, *não pode haver* outra regularidade. Um mundo onde não há nenhuma semelhança entre quaisquer dois pares de coisas é impensável. De fato, é *autocontraditório* , já que qualquer afirmação nesse sentido é repleta de pressupostos de similaridade. Sem preconceitos quanto ao que as coisas são semelhantes e o que não são, podemos afirmar com certeza que alguns padrões fixos certamente se manifestarão no mundo diverso que enfrentamos. Ou seja, algum item X estará invariavelmente presente na presença de algum outro item Y e invariavelmente ausente na sua ausência; ou a constância pode ser mais complexa, envolvendo mais de dois itens. No momento em que tais padrões são encontrados, mesmo que apenas indutivamente por generalização, relações causais podem ser construídas e assumidas.

Certamente, se esta ou aquela relação causal presumida se revelar, após uma análise mais aprofundada dos fatos, invertida (em um caso específico em consideração), então alguma outra relação causal será logicamente comprovada – portanto, *a existência da relação causal em si nunca é posta em dúvida* . Não se pode afirmar que as regularidades empiricamente evidentes sejam mera coincidência, mero acaso. Elas podem ser vistas dessa forma em certo nível, evitando a reflexão intelectual; mas essa visão deixa em aberto a questão de por que essa ordem de coisas ocorreu em vez de qualquer outra. Por outro lado, uma vez introduzida a ideia de causalidade em nosso pensamento, a ordem empiricamente evidente das coisas é explicada como sendo "forçada" a existir pela própria natureza das coisas, suas identidades de fato – ela é reconhecida como a ordem dada do mundo [36]. Assim, esta última abordagem é racionalmente mais convincente.

Quanto à vontade, ela (repito) não é tão inevitável quanto a causalidade. Mas isso só é verdade quando se olha para o mundo material sem a consciência de que alguém (nós mesmos) está, naquele exato momento, olhando para fora. Pois, a partir do momento em que alguém se torna autoconsciente e busca incluir a si mesmo, o sujeito da cognição, no mundo, visando uma concepção mais completa do mundo que inclua objetos mentais e espirituais aparentes, essa pessoa é inevitavelmente impelida pela experiência interior a considerar e reconhecer o fato da vontade. Porque fica evidente rapidamente, se alguém for perspicaz, tiver raciocínio lógico e for escrupulosamente honesto, que nossos respectivos eus são, distintamente de meras entidades materiais, *'almas'* (entidades 'espirituais') com três poderes essenciais: *cognição, vontade e valoração* . Essas três funções centrais da alma estão intimamente relacionadas, de modo que não se pode ter nenhuma delas sem as outras.

---

[36] Não há aqui a intenção de recorrer a um pensamento, como o de Leibniz, de uma "harmonia preestabelecida". Simplesmente aceitamos as coisas como são, por mais fácil que seja para nossas mentes imaginar como poderiam ter sido diferentes.

Poderíamos imaginar uma alma percebendo o mundo estaticamente (tendo consciência), de forma passiva, sem se envolver nele de qualquer maneira (sem vontade) e sem ter qualquer preferência em relação a ele (sem valoração). Mas evidentemente, não é assim que as coisas são para nós, ou seja, para nossas almas. Estamos constantemente interagindo com o mundo além de nós mesmos e, de fato, ativos em nossa vida interior. Tais interações exigem o exercício da vontade e necessitam de valores. A vontade deve ser livre até certo ponto para que seja, de fato, uma expressão dos desejos e aversões da alma. Coisas externas e internas podem afetar a vontade, seja delimitando deterministicamente seu alcance, seja facilitando-a ou dificultando-a por meio da influência de vários objetos internos ou externos da consciência; mas alguma vontade deve, em última análise, ser livre de qualquer tipo de coerção, ou não se qualifica logicamente como vontade.

O conceito de não causalidade, ou seja, o de espontaneidade natural, não é excluído em princípio pelos conceitos de causalidade ou volição. Em um sentido estrito de não causalidade, esse termo possui aplicações particulares. Assim como podemos afirmar que A causa B (seja por causalidade ou volição), devemos *ser* capazes de afirmar (quando apropriado) que A não causa B. É impensável que tudo esteja causalmente relacionado a tudo de maneira idêntica. Para cada relação causal que identificamos, existe uma infinidade de relações causais que não temos fundamento para afirmar e, portanto, devemos aceitar negar. Se tudo estivesse igualmente relacionado a tudo, não haveria necessidade lógica ou pensamento para qualquer conceito de causalidade. Tais conceitos se baseiam na diversidade do ser e do devir evidente em nosso mundo.

O conceito mais amplo e profundo de não causalidade, ou seja, o da espontaneidade natural de um único evento, ainda é concebível. Podemos imaginar algo como não tendo relação causal, não apenas com *algumas* outras coisas, mas com *todas* as outras coisas. Observe bem que nosso argumento anterior de que a causalidade é uma consequência inevitável da diversidade *não é* afetado pela suposição de que alguma não causalidade existe; nosso argumento era que devia haver alguns casos de causalidade, não que ela tivesse que ter alcance universal. Não vejo nenhuma base lógica para a "lei da causalidade" formulada tradicionalmente no sentido de uma exclusão total e a priori da possibilidade de espontaneidade natural. Isso é semelhante a apontar que, embora a vontade geralmente vise a algum objetivo, ela pode ocasionalmente ser inteiramente caprichosa.

Empiricamente, a existência da espontaneidade natural parece sugerida por certos eventos observados em diversos experimentos realizados por físicos modernos nos níveis mais profundos da matéria (considere, notavelmente, a "Interpretação de Copenhague") – e, portanto, precisamos incluir esse conceito em nosso arsenal etiológico, independentemente de sua aplicabilidade final. Nesse caso, poderíamos, por uma questão de brevidade, expandir o termo "causalidade" para incluir não apenas a causalidade e a volição (e as influências sobre a volição), mas também a ausência de ambas, ou seja, a espontaneidade natural. Isto é, embora a espontaneidade natural seja, estritamente falando, não causalidade, podemos incluí-la como objeto de estudo no sentido expandido do termo causalidade, referindo-nos ao domínio conceitual das questões causais.

Certamente, a espontaneidade natural pode ser vista como uma espécie de causalidade *singular* e imprevisível, além da forma de causalidade *plural* e regida por leis, mais comum. É semelhante à vontade por ser singular e imprevisível; mas distingue-se da vontade por não haver alma por trás dela, nenhuma vontade intencional (exceto possivelmente Deus e Sua vontade). É um aspecto da natureza – embora um para o qual nenhuma "lei" da natureza possa ser discernida ou declarada por nós; é, metaforicamente, a natureza em seus humores caprichosos. Isso é discutido aqui como uma

possibilidade teórica, sem negar que a afirmação possa um dia ser considerada empiricamente – e talvez até logicamente – insustentável.

6. Os muitos problemas de Hume com a causalidade

David Hume negou a realidade e a cognoscibilidade da causalidade devido a inúmeras confusões conceituais e muito raciocínio falacioso; e, infelizmente, muitos filósofos seguiram e continuam a seguir seu exemplo até hoje. Existem dois tipos de filósofos: os malévolos e destrutivos, que buscam problemas que esperam ser insolúveis; e os benevolentes e construtivos, que buscam soluções; Hume certamente pertencia ao primeiro grupo. Segue um exemplo das afirmações de Hume sobre causalidade:

> "Não podemos descobrir nenhuma conexão necessária entre causa e efeito, embora possamos observar sua conjunção constante em todos os casos passados."[37]

Os problemas de Hume com a causalidade têm origem em problemas com *a modalidade* . Ele não analisou suficientemente os conceitos de modalidade antes de fazer afirmações sobre a causalidade. Sua tese principal, de que o homem não pode conhecer a necessidade, e mais profundamente, de que não há necessidade, é autocontraditória. Se algo é *impossível* , então logicamente isso implica que há *necessidade* de que essa coisa não exista. Além disso, é logicamente impossível afirmar a *impossibilidade* de o homem conhecer a necessidade, porque isso em si é uma afirmação da *necessidade* da ignorância do homem sobre a necessidade. Impossibilidade e necessidade são conceitos que logicamente andam de mãos dadas; a impossibilidade é a necessidade de uma negativa e a necessidade é a impossibilidade de uma positiva. Não se pode aceitar um conceito sem o outro: suas formas não diferem, apenas seus conteúdos.

Da mesma forma, não se pode logicamente afirmar a negação da necessidade sem aceitar a negação da impossibilidade, e vice-versa. Se tudo é desnecessário, então nada é necessário, caso em que nenhuma necessidade pode ser afirmada; igualmente, se tudo é possível, então nada é impossível, caso em que nenhuma impossibilidade pode ser afirmada. Se nada é necessário, então nada é impossível; e se nada é impossível, então nada é necessário. Não se tratam de jogos de palavras, mas de imperativos lógicos. As diferenças de polaridade não afetam os conceitos de modalidade. Hume ignorou o quadrado da oposição entre os quatro conceitos de necessidade, impossibilidade (necessidade-não), possibilidade (não-impossibilidade) e desnecessidade (possibilidade-não). Ele pensou que poderia escolher e aceitar um conceito de modalidade e rejeitar outro. Mas não! – esses quatro conceitos estão logicamente inextricavelmente ligados; não podem ser tratados separadamente.

Além disso, Hume confundiu diferentes modos (ou tipos) de modalidade, notadamente a modalidade lógica e a modalidade natural. A necessidade lógica (a necessidade de implicações conceituais) é um conceito mais amplo do que a necessidade natural (a necessidade da lei natural). *A necessidade lógica implica logicamente a necessidade natural; mas a necessidade natural não implica a necessidade lógica* . A necessidade natural é logicamente compatível com a não necessidade lógica. Isso significa que, embora possamos, de fato, usando nossa imaginação, conceber que as leis naturais (aparentes necessidades naturais) poderiam ter sido diferentes do que são de fato (ou seja, que não são necessidades lógicas), isso não muda o fato de que elas são necessidades naturais e podemos conhecê-las por indução (em vez de dedução), isto é, por generalização a partir de observações

---

37 *Uma investigação sobre o entendimento humano* (1748), Seção IV, Parte I.

empíricas (a menos que novas observações *refutem* tal generalização e imponham particularização). Hume, por estupidez ou desonestidade, confundiu esses dois conceitos de necessidade lógica e natural quando negou a causalidade.

Hume evidentemente também desconhecia as diferenças entre as formas dinâmicas de causalidade baseadas na modalidade "natural" (e temporal) e as formas estáticas de causalidade baseadas na modalidade "extensional" (e espacial). Esses modos envolvem diferentes formas de proposições condicionais. No modo natural (e também no modo temporal, em menor grau), um evento dinâmico é seguido ou não seguido por outro evento dinâmico, imediatamente ou ao longo do tempo; aqui, a causalidade refere-se à sucessão de eventos (mudanças) no tempo. O modo extensional (e também o modo espacial, em menor grau), por outro lado, diz respeito à conjunção de coisas estáticas (entidades concretas, qualidades, ações ou categorias abstratas) independentemente do tempo. Por exemplo: quando um gás é aquecido, ele se expande; quando resfriado, ele se contrai (causalidade dinâmica); tudo o que tem pernas pode andar; tudo o que não tem, não pode (causalidade estática).[38]

Além disso, Hume afirmou vagamente que causalidade se refere à "conjunção constante"; mas isso é formalmente impreciso, pois representa apenas metade da história. Saber que algo A é sempre seguido ou está associado a outra coisa B (e, portanto, nunca é seguido ou associado à negação de B) não é suficiente para provar que B depende de A; pois é possível que a negação de A também seja sempre seguida ou esteja associada a B, caso em que B certamente seria independente de A. A definição de causalidade de Hume como "conjunção constante" refere-se à relação positiva entre A e B, mas omite a relação negativa entre não-A e B. Para afirmar causalidade entre dois itens, é preciso sempre especificar tanto o lado positivo quanto o lado negativo da relação. Somente quando *ambos* os lados da questão estiverem definidos é que podemos afirmar que existe, ou pode existir, causalidade. O lado positivo, por si só, não é suficiente para isso.

Na verdade, para estabelecer a forma mais forte de causalidade, devemos demonstrar que A está constantemente unido a B e que não-A está constantemente unido a não-B; esta é a causalidade completa-necessária. Se constatarmos que A está constantemente unido a B, enquanto não-A não está constantemente unido a não-B, ainda assim há causalidade, embora de um tipo mais fraco, a saber, a causalidade completa-contingente. Além disso, contrariamente à definição ingênua de Hume, também pode haver causalidade *sem que* A esteja constantemente unido a B. Se A não está constantemente unido a B, mas não-A está constantemente unido a não-B, trata-se de causalidade parcial-necessária. E se A não está constantemente unido a B *e* não-A não está constantemente unido a não-B, isso é consistente com a causalidade parcial-contingente, o tipo mais fraco de causalidade.

Assim, *a irregularidade* , seja ela positiva ou negativa, *não é* por si só prova de não-causalidade, porque a causalidade *parcial* e a causalidade *contingente* são possibilidades lógicas. Se uma coisa é causativa *parcial* de outra, elas nem sempre estarão conjuntas; e se uma coisa é causativa *contingente* de outra, suas negações nem sempre estarão conjuntas. A causalidade completa (ou suficiente) e necessária (ou sine qua non) é apenas a determinação mais forte da causalidade (daí seu papel paradigmático) – não é a única forma possível. Em outras palavras, a causalidade pode ser condicional (seja positiva ou negativa); ela não existe *apenas* na forma incondicional [39]. Hume não levou em consideração esses fatos formais cruciais, mas ofereceu uma definição muito simplista de causalidade. Não é de admirar, portanto, que a causalidade lhe parecesse algo frágil.

---

[38] Veja meu trabalho *Future Logic* (1990) para uma análise completa dos diferentes modos de condicionamento.

[39] Para uma análise mais detalhada, veja minha lista anterior das quatro determinações de causalidade, extraída da minha obra *A Lógica da Causalidade* .

Hume negou a causalidade alegando a ausência de uma vaga e indefinida "conexão" metafísica (sugerindo um vínculo, cimento ou cola) entre a suposta causa e o efeito. Como sua definição de causalidade como conjunção constante era imprecisa, ele poderia muito bem negar a existência desse vínculo no que chamamos de causalidade. Mas a verdade é que, quando a causalidade é definida adequadamente, considerando tanto as regularidades positivas *quanto as negativas* , como apontado acima, de modo que *não haja como evitá-la* com base na invisibilidade de uma suposta cola natural entre os termos, o problema imaginado por Hume simplesmente desaparece. Se ambos os lados, positivo e negativo, forem levados em conta, não se pode traçar distinção entre regularidade *com* cola e regularidade *sem* cola! Observe bem isso. O que é de fato regular (em qualquer grau) está colado (nesse grau); e somente o que é verdadeiramente irregular realmente carece de cola.

A causalidade é um conceito abstrato complexo, não uma simples percepção concreta; portanto, negar a causalidade simplesmente porque não a percebemos diretamente é absurdo. A verdade é que a causalidade é uma relação tão complexa, com quatro determinações completas alternativas possíveis, que não pode ser negada categoricamente, como Hume tentou, sem o conhecimento de todas as suas possibilidades e, consequentemente, a negação exaustiva *de todas elas* , e isso precisa ser feito para cada par de itens *em todo o universo* . Antes que a existência da causalidade possa ser negada, deve-se demonstrar empiricamente, para qualquer par de itens, que nenhuma das quatro determinações da causalidade se aplica a eles. Esta não é uma tarefa fácil, porque *mesmo que nenhuma regularidade seja imediatamente detectada em sua relação, eles ainda podem estar relacionados por causalidade parcial-contingente em um nível mais profundo* . Hume negou a realidade e a cognoscibilidade da causalidade porque desconhecia a variedade de suas determinações e as *grandes dificuldades em estabelecer a não-causalidade* . É muito mais fácil estabelecer a causalidade do que a não-causalidade.

A noção frágil de causalidade de Hume pode ser interpretada *a posteriori* como decorrente da tendência de sua mente a recorrer ao condicionamento "material" (filoniano) em vez do condicionamento "estrito". Isso fica evidente quando ele se refere à causalidade em termos de "conjunção constante" em vez de "conjunção necessária". Na implicação material, "A implica B" significa apenas que a conjunção de A e não-B *não é atual* ; enquanto na implicação estrita significa que tal conjunção *não é possível* . No primeiro caso, a relação é tênue, mera coincidência em um dado momento; no segundo, a relação é absolutamente firme, uma relação de atualidade em todas as circunstâncias e ao longo do tempo e do espaço, ou seja, uma relação de necessidade. Por trás desse erro de apreciação de Hume estava sua incapacidade de compreender o raciocínio indutivo; isto é, de apreender nossa capacidade de inferir a atualidade geral (necessidade) a partir da atualidade atual (caso), por meio de generalização *sujeita à* particularização corretiva caso se encontrem evidências em contrário posteriormente.

Além disso, Hume negou nosso conhecimento de causalidade alegando que ela só poderia ser estritamente estabelecida por meio de um suposto " *princípio de uniformidade* " (usado como premissa fundamental); e argumentando, em seguida, que tal princípio não pode ser considerado confiável na prática, uma vez que ele próprio é, na melhor das hipóteses, um mero produto da generalização. Mas esse argumento, como será facilmente demonstrado a seguir, é absurdo. O alegado princípio de uniformidade é uma cortina de fumaça, pois não há como formular tal princípio de modo que ele preveja a uniformidade da natureza *em casos específicos* . Tudo o que podemos dizer sobre a uniformidade da natureza é uma vaga afirmação de que a uniformidade *existe* na natureza, mas não podemos dizer de antemão *onde ou quando* ela ocorre. Em outras palavras, não existe *um princípio* de uniformidade, apenas um *fato* de uniformidade. E esse fato é axiomático e autoevidente, pois afirmar o

contrário é autocontraditório, uma vez que qualquer afirmação explícita desse tipo se baseia em conceitos, e todos os conceitos pressupõem semelhança (uniformidade de aparência) entre duas ou mais coisas (e, aliás, já que vivemos em um mundo diverso, sua dissimilaridade em relação a outras coisas).

Se tentarmos adotar a premissa heraclitiana de que não existem duas coisas iguais, em lugar nenhum, em tempo algum, estaremos usando conceitos – a saber, 'nenhum', 'dois', 'coisas', e assim por diante – conceitos cuja compreensibilidade e realismo dependem da existência de coisas suficientemente semelhantes para serem incluídas nas mesmas classes e designadas pelos mesmos termos. Um mundo de caos absoluto, para o qual o ditado 'não se pode entrar duas vezes no mesmo rio' seja literal e universalmente verdadeiro, é simplesmente impensável. Qualquer mundo que contenha duas ou mais coisas está logicamente obrigado a envolver alguma uniformidade, ainda que apenas o fato compartilhado de existir no mesmo mundo. A filosofia de Heráclito era sofisma, visto que ele não aplicou sua percepção da multiplicidade ao seu próprio discurso [40]. Tudo o que precisamos reconhecer, para formar conceitos, é que *existem* semelhanças aparentes nas características entre coisas diversas; não precisamos enumerar ou provar essas semelhanças a priori. Da mesma forma, tudo o que precisamos reconhecer para formular proposições causais é que *existem* semelhanças aparentes no comportamento entre coisas diversas; não precisamos enumerar ou provar essas semelhanças a priori. Para reiterar, isso não é um apelo a um princípio de uniformidade, mas apenas a um fato de uniformidade.

Após introduzir o princípio da uniformidade, Hume o rejeitou corretamente por considerá-lo um argumento circular (o princípio, sendo ele próprio um produto da generalização, não poderia ser usado para justificar logicamente a generalização). Mas ele não percebeu que tal princípio geral era logicamente *impossível de sequer formular* ; ou seja, que não há como afirmar a priori *até que ponto* as uniformidades podem e devem ir para cada classe de coisas – só podemos descobrir isso a posteriori, por meio de considerações empíricas e teóricas *ad hoc* . Além disso, para qualquer classe de coisas, sabemos com certeza que haverá, em algum momento, um fim para a uniformidade – mas não podemos prever *onde* esse ponto se encontra. Não obstante, tendo rejeitado o que ele erroneamente considerava a base teórica do nosso conhecimento de causalidade (e outros conceitos), ou seja, generalizações a partir de observações, Hume concluiu que a causalidade não podia ser provada e, portanto, na realidade, não existia. Mas, como sua premissa principal estava errada, ou seja, que o conhecimento da causalidade depende de um suposto princípio de uniformidade, não é surpreendente que sua conclusão também estivesse errada.

A verdadeira base da generalização é simplesmente que, quando observamos (ou, menos diretamente, induzimos a partir de observações) que um conjunto de coisas possui alguma propriedade ou comportamento (positivo ou negativo), **estamos *logicamente vinculados a essa generalização.* *Assumir* que coisas do mesmo tipo que ainda não encontramos de fato terão *a mesma* propriedade ou comportamento (positivo ou negativo), *a menos* que nos deparemos com uma ou mais coisas desse mesmo tipo que, na realidade *, não* possuam essa propriedade ou comportamento (caso em que ajustaríamos nosso julgamento por meio da particularização).** Essa não é uma inferência arbitrária, mas se baseia firmemente no fato de que a propriedade ou o comportamento dos casos conhecidos é *empiricamente fundamentado* , enquanto (pelo menos por enquanto) qualquer

[40] Pelo mesmo motivo, Parmênides era um sofista, pois formulou uma filosofia de monismo absoluto, universal e exclusivo por meio de um discurso que envolvia múltiplos conceitos. Os conceitos de semelhança e dissimilaridade estão inextricavelmente ligados.

expectativa de propriedade ou comportamento *oposto para os casos ainda desconhecidos se baseia apenas na imaginação* [41]. Preferimos, com razão, basear nosso conhecimento na experiência em vez da imaginação. Essa é a verdadeira validação da generalização – é o veredicto genuíno da razão inteligente e a própria base da indução.

Certamente, nós também podemos, como Hume fez, *imaginar* , de forma geral, que casos que não observamos (ou induzimos) *possam* ser diferentes de casos que já observamos, visto que *tais mudanças de polaridade* foram de fato observadas ex post facto *em outros contextos específicos* . Mas observe o absurdo dessa suposta crítica: ela própria é uma tentativa de generalização, partindo de observações passadas de mudanças de polaridade (em outros contextos) para a previsão de mudanças futuras de polaridade (no contexto presente)! Note bem: Hume negou a generalização da mesma polaridade para a mesma polaridade *ao* admitir implicitamente e arbitrariamente a generalização da mudança de polaridade para a mudança de polaridade. Isso foi uma inconsistência lógica de sua parte; e **o fato de sua tentativa de refutação da causalidade ser autocontraditória prova irrefutavelmente que *a existência da causalidade não pode ser logicamente negada*** . A verdade é que, até que *observemos* (ou induzamos) uma mudança de polaridade no contexto específico presente, não podemos logicamente assumir ou afirmar que ela ocorrerá. Como a observação é epistemologicamente mais confiável do que a imaginação, somos logicamente obrigados a preferir a primeira à segunda e a generalizar de acordo, *até que* alguma nova observação altere a linha divisória.[42]

Hume, tendo rejeitado a validade da generalização (devido ao seu desconhecimento dos processos de retificação da generalização excessiva pela particularização e ao seu recurso a racionalizações sofísticas, entre outras coisas), procurou explicar nossa crença na causalidade com referência ao mero hábito ou costume. Ele procurou negar a causalidade alegando que o que percebemos como "regularidade" é, na verdade, mera *associação de ideias,* e não *uma conjunção constante de fatos* . Ele afirmou que nossa crença na causalidade não se baseia na razão, mas na imaginação; de modo que não há conexão objetiva entre causa e efeito, mas meramente uma sensação subjetiva de conexão (essa "cola" ilusória). Essa pseudoexplicação de nossa crença na causalidade também era falaciosa. Não presumimos a causalidade pela observação introspectiva de nossos processos mentais, mas sim pela consciência do comportamento dos fenômenos externos (ou, quando aplicável, internos) sobre os quais esses processos mentais se referem. Olhar para dentro não é nossa maneira usual; envolve um esforço diferente da nossa orientação de consciência voltada para o exterior, mais comum.

Hume distinguiu entre 'impressões' e 'ideias', sendo que o primeiro termo aparentemente incluía fenômenos mentais concretos e o segundo, fenômenos mais abstratos. Mas a expressão 'associação de ideias' pode ser razoavelmente entendida como abrangendo todos os fenômenos mentais, ou seja, tanto os dados concretos primários quanto os dados abstratos derivados. Isto é, aqui o termo 'ideias' tem uma conotação ampla, incluindo sensações, intuições, percepções e imaginações, bem como conceitos destes, proposições com estas últimas e pensamentos complexos construídos a partir deles.

---

41 Ou seja, se a experiência inicial (ou, de forma mais ampla, a indução) for positiva, qualquer expectativa de um caso negativo é meramente imaginária até que seja efetivamente vivenciada (ou induzida). Inversamente, se a experiência inicial (ou a indução) for negativa, qualquer expectativa de um caso positivo é meramente imaginária até que seja efetivamente vivenciada (ou induzida).

42 Consulte meu trabalho *"Future Logic"* para uma abordagem mais detalhada do raciocínio indutivo e reflexões adicionais em trabalhos subsequentes. Se Hume tivesse refletido com mais cuidado sobre o "exemplo negativo" de Francis Bacon (em *"Novum Organum"* . Publicado originalmente em 1843. Tradução de R. Ellis e James Spedding. Londres: Routledge, ano não especificado), ele poderia ter percebido sua importância e evitado séculos de imbecilidade e perversão intelectual.

Além disso, sentimentos, emoções, humores, atitudes e até mesmo hábitos e padrões de comportamento, e elementos psicológicos mais complexos, poderiam aqui ser considerados como 'ideias'. No entanto, Hume, ao falar de associação de ideias no contexto de sua teoria da causalidade, provavelmente tinha em mente principalmente o aspecto cognitivo das ideias, uma vez que, em sua visão, elas substituíam os 'fatos' objetivos. Assim, para ele, aqui, as ideias associadas eram principalmente *memórias de* sensações, intuições, percepções, imaginações, conceitos e discursos. Ele parece ter imaginado essas entidades mentais (como evidentemente as via em sua mente) como se sucedessem umas às outras como bolas de bilhar em movimento.

Em todo caso, é ingênuo considerar as 'ideias' (incluindo aqui as 'impressões') como *entidades mentais literais;* elas são, na verdade, *intenções mais ou menos conscientes do sujeito que idealiza* , de vários tipos – possuem 'intencionalidade', apontam para objetos externos e/ou internos de diversas maneiras (com ou sem rótulos verbais). Elas não se sucedem completamente de forma independente da consciência e da vontade do sujeito, como meras bolas de bilhar, mas o fazem por meio de processos muito mais complexos e variados. A maneira como Hume representava as ideias era, em última análise, muito simplista e visual. Faltava-lhe a perspicácia necessária para uma introspecção precisa. Suas observações de sua própria vida interior eram muito superficiais e aproximadas. Ele se contentava com breves incursões em sua própria mente, não investindo esforço suficiente em suas meditações, não olhando para dentro com cuidado e profundidade, e não perseverando. E, evidentemente, lhe faltava a inteligência necessária para avaliar adequadamente o que observava. Ele também carecia de raciocínio lógico e da autocrítica necessária para tal, ou seja, da capacidade de direcionar seu olhar crítico para o próprio discurso.

Na verdade, os fatos observados só podem ser chamados *incidentalmente* de ideias (objetos mentais), na medida em que, uma vez observados, geralmente ou frequentemente permanecem na mente como memórias (que são então usadas na imaginação e no pensamento subsequentes). Os fatos observados, sejam eles externos ou internos, são *dados fenomenologicamente* – nesse sentido, são todos necessariamente *objetivos* e de forma alguma subjetivos. Embora sejam objetos da consciência (e, portanto, novos conteúdos da mente), são *fatos* , não ficções. Não se pode afirmar que a consciência é necessariamente distorcida sem colocar a própria afirmação em dúvida e desqualificá-la; ou seja, o ceticismo é logicamente autocontraditório e, portanto, autodestrutivo. Além disso, referir-se à conjunção constante (e, portanto, à causalidade) de ideias em vez de fatos é ignorar deliberadamente que as ideias também são, *em si mesmas* , fatos. Disso decorre logicamente que, ***se a conjunção constante de ideias for admitida como possível, então não há razão para negar que a conjunção constante (e, portanto, a causalidade, se o lado negativo for levado em consideração) de outros fatos seja igualmente possível ,*** sejam eles fatos aos quais as ideias se referem ou fatos que ainda não produziram ideias na mente.

Admitir uma e negar a outra seria infundado e arbitrário, pois não há diferença *formal* entre esses dois tipos de conjunção constante, apenas uma diferença *de conteúdo* . As proposições 'X causa Y' e 'O pensamento de X causa o pensamento de Y' são formalmente iguais porque dizem respeito à mesma relação ('causa'), embora difiram em conteúdo (os termos 'X' e 'Y', e os termos 'o pensamento de X' e 'o pensamento de Y', respectivamente); um termo parcialmente simbólico como 'o pensamento de X' é *apenas uma instância* do termo genérico e totalmente simbólico 'X'. Se generalizações de observações referentes a ideias subjetivas são aceitáveis (como verdades indutivas), então a mesma forma de raciocínio pode, inevitavelmente e sem dúvida, ser aplicada a fatos objetivos observados.

Além disso, observe bem que o conceito de "associação de ideias" é mais amplo do que o de causalidade; Hume apropriou-se desse conceito mais amplo ao limitá-lo à causalidade aparente [43]. Por exemplo, posso me lembrar daquela vez em que tomei café com um amigo e, em seguida, começar a pensar em alguém sobre quem conversamos, entre outras coisas, e a partir daí começar a pensar nos atos, no caráter ou em qualquer outra coisa dessa pessoa. As ideias associadas neste exemplo não seriam consideradas causalmente relacionadas; seriam vistas como sucedendo-se acidentalmente, porque não se seguem invariavelmente [44]. Nós *induzimos por generalização* a partir de sucessões repetitivas de fatos observados (ou, mais amplamente, usando adução, formulação de teorias e confirmação), esses fatos estão causalmente relacionados (a menos que exceções sejam encontradas). Mas isso não significa que *todas as ideias que ocasionalmente* se sucedem estejam causalmente relacionadas; na verdade, pouquíssimas *ideias* , se é que alguma, estão constantemente unidas [45]. No entanto, Hume se baseou na ausência de generalidade e na casualidade neste último caso para lançar dúvidas sobre a firmeza do vínculo causal.

Além disso, se analisarmos mais atentamente o exemplo em questão, veremos que ele consiste em um salto aleatório *de atenção* de um detalhe de um tópico para um detalhe relacionado de outro tópico que não está substancial ou causalmente relacionado ao primeiro. Os dois (ou mais) tópicos estão relacionados de forma muito incidental, por meio de *uma mudança voluntária de atenção* . Não se pode dizer que haja causalidade entre as 'ideias' envolvidas – em vez disso, elas envolvem algum detalhe comum que *influencia* o sujeito *a desejar* uma mudança na direção de sua atenção. O detalhe comum pode ser visto como um fio condutor que atravessa ambos os tópicos; mas a associação entre eles é um evento isolado, não um caso de conjunção constante. Talvez existam, de forma sucinta, 'ideias' que estejam constantemente unidas (embora muito dependa do que admitimos como constituindo uma 'ideia'). Mas mesmo que assim seja, tais vínculos causais na esfera mental não devem ser confundidos com a noção de associação de ideias. Talvez a constante conjunção entre a emoção do medo e a do ódio, ou a constante conjunção entre a atitude e a prática de análise cuidadosa da informação e o traço de personalidade da perspicácia, sejam exemplos adequados.

Por fim, gostaria de chamar a atenção para mais uma autocontradição na tese cética de Hume. Ao negar categoricamente a existência da vontade, ele estava, na prática, afirmando a priori a necessidade lógica do determinismo e/ou da espontaneidade natural, *já que não existem outras possibilidades conceituais além dessas três* . Mas o que é logicamente necessário é necessariamente necessário na natureza (embora o inverso não seja verdadeiro). A necessidade lógica implica logicamente (embora não seja implicada por) a necessidade natural (isto é, a necessidade física no domínio material e a

---

43 Ele também se referiu à associação de ideias para explicar semelhanças e contiguidade no tempo e no espaço. Mas a refutação das três afirmações (que, de qualquer forma, estão interligadas) é a mesma.

44 Note-se, de passagem, que duas ou mais pessoas conversando podem associar ideias em conjunto. Uma diz algo, isso faz com que outra pessoa se lembre de outra coisa, que por sua vez lembra a primeira de algo completamente diferente, e assim por diante. As mesmas pessoas conversando no dia seguinte, partindo do mesmo ponto de vista, provavelmente procederiam de maneira bem diferente (embora, certamente, algumas pessoas tendam a se repetir, como se tivessem uma mente focada em uma única coisa).

45 Mesmo que, para mim, hoje em dia, uma determinada melodia desperte em mim doces lembranças (por exemplo, de uma mulher que amei), é muito improvável que essa melodia faça isso novamente em algum momento futuro, digamos, quando eu estiver com outras preocupações ou quando eu não estiver mais interessado no objeto dessas lembranças. Além disso, mesmo que essa sequência de eventos permaneça comigo por toda a minha vida, não se segue que outras pessoas experimentem exatamente a mesma sequência (com a mesma melodia e as mesmas doces lembranças). A conjunção *constante* de ideias é um fenômeno muito raro, se é que chega a ocorrer. A afirmação de Hume de que tais "hábitos" mentais são a fonte de nossa crença na causalidade não se baseia em nenhuma experiência comum, mas é, antes, fruto de sua imaginação indisciplinada.

necessidade mental no domínio da mente)! No entanto, Hume nega a cognoscibilidade, e até mesmo a própria existência, da necessidade natural (isto é, da lei natural); e quanto à espontaneidade natural (isto é, o acaso natural não sujeito a leis), se essa fosse sua preferência, ela não pode ser logicamente sustentada como *universalmente* aplicável, porque isso a tornaria uma *lei natural* (uma generalidade que Hume nega). Portanto, ele estava tacitamente se contradizendo. e sua tese cética era (e é) insustentável.

A partir de todos os argumentos acima, vemos que a negação e a crítica de Hume à causalidade eram um completo absurdo, produto de uma mente confusa ou maligna. O mesmo, é claro, pode ser dito de sua negação e crítica à alma e à vontade (livre-arbítrio) e, consequentemente, à ética; já abordei esse assunto em detalhes em outro lugar [46]. Suas ideias não eram produto de um intelecto superior, mas o resultado de uma mistura tóxica de falta de reflexão, ignorância, estupidez e má vontade. É surpreendente que tenha havido, e ainda haja, pessoas tão ingênuas e pouco inteligentes a ponto de se convencerem por seus argumentos absurdos.

[46] Em meu livro *Hume's Problems With Induction* (2008). Quanto à afirmação de ausência de alma, veja meu ensaio "Crítica da Doutrina Budista dos Cinco Skandhas".

3. A LÓGICA DA ANALOGIA

Há quase dez anos, analisei detalhadamente as formalidades básicas do argumento por analogia em meu livro **A Fortiori Logic** . Nele, mostrei em que aspectos ele se assemelha e difere de um argumento fortiori. Contudo, parei por aí e não considerei as inconsistências que podem facilmente surgir no uso do argumento analógico. Também não investiguei suficientemente, como deveria, o uso desse argumento no discurso científico e jurídico (e, em particular, no Talmud). No presente ensaio, busco ampliar e aprofundar minha investigação. O material apresentado a seguir é original; até onde sei, surpreendentemente, ninguém jamais investigou a lógica formal da analogia com tantos detalhes.

1. Analogia qualitativa

Para começar, vamos revisar algumas das principais descobertas de minhas pesquisas anteriores sobre argumento analógico e ver onde podemos aprimorá-las. O texto a seguir foi extraído principalmente do meu livro *A Fortiori Logic* (Capítulo 5.1), mas com algumas edições significativas.

O argumento analógico qualitativo consiste em quatro termos, que podemos denominar P, Q, R e S, e referir como *termos maior, menor, intermediário e subsidiário* , respectivamente (lembre-se da nomenclatura). A premissa maior contém os termos P, Q e R; o termo S aparece tanto na premissa menor quanto na conclusão. Os nomes termo maior (P) e termo menor (Q), aqui, diferentemente do argumento in a fortiori, não implicam que P seja maior em magnitude ou grau do que Q. Por essa razão, podemos *convencionalmente* decidir que o termo menor estará sempre na premissa menor e o termo maior estará sempre na conclusão; o que significa que todos os modos terão a forma dos chamados argumentos "do menor para o maior". [47]Isso significa que qualquer modo válido "do menor para o maior" poderia, em princípio, ser reformulado como um modo válido "do maior para o menor".[48]

O argumento por analogia pode então assumir as seguintes quatro formas *copulativas* (com uma premissa maior positiva, para começar).

a. O humor **subjetivo positivo .** *Dado que o sujeito P é semelhante ao sujeito Q em relação ao predicado R, e que Q é S, segue-se que P é S.* Podemos analisar este argumento passo a passo da seguinte forma:

> Premissa maior: P e Q são semelhantes porque ambos possuem R. Observe que essa premissa é totalmente conversível; ela não possui direção.

Isso implica que tanto 'P é R' quanto 'Q é R', e é implicado por ambos em conjunto.

---

47 No meu livro **A Fortiori Logic** , onde minha abordagem do argumento analógico visava à comparação com um argumento a fortiori, tive que impor as mesmas formas deste último ao primeiro. Ou seja, os modos subjetivo positivo e predicativo negativo eram "de menor para maior", e os modos subjetivo negativo e predicativo positivo eram "de maior para menor". Aqui, onde minha abordagem do argumento analógico é independente, tais distinções são irrelevantes; e é mais sensato fazer com que todos os modos sejam "de menor para maior" ou todos os modos sejam "de maior para menor", sendo a primeira opção (com o termo menor sempre colocado na premissa menor) mais fácil de memorizar.

48 Mas, ao lidar com analogias *quantitativas* (veja mais adiante), devemos proceder com cautela e distinguir entre termos superiores, inferiores e iguais.

Premissa menor: Q é S.

O termo S pode, naturalmente, ser qualquer predicado; embora, no raciocínio legalista, seja geralmente um predicado jurídico, como 'imperativo', 'proibido', 'permitido' ou 'isento'.

Conclusão intermediária e premissa adicional: Todos os R são S.

Esta proposição é obtida a partir das duas anteriores da seguinte forma. Dado que Q é S e Q é R, segue-se, por um silogismo substitutivo de terceira figura, que existe um R que é S, ou seja, que 'alguns R são S'. Esta conclusão específica é então *generalizada* para 'todos os R são S', desde que, é claro, não tenhamos contraprovas. Se pudermos, de qualquer fonte, apresentar evidências de que alguns R (diferentes de Q) *não são* S, então, obviamente, não podemos afirmar logicamente que todos os R são S. Assim, esta etapa do argumento por analogia é parcialmente dedutiva e parcialmente indutiva.

Conclusão final: P é S.

Essa conclusão é derivada silogisticamente de "Todos os R são S e P é R".

Se o termo médio R for conhecido e especificado, a analogia entre P e Q será caracterizada como 'complexa'; se R for desconhecido, ou vagamente conhecido, mas não especificado, a analogia entre P e Q será caracterizada como 'simples'. Na **analogia complexa** , o termo médio R é explícito e claramente presente; mas na **analogia simples** , ele permanece tácito. Na analogia complexa, a semelhança entre P e Q é estabelecida indiretamente, sendo manifestamente devida ao fato de terem alguma característica conhecida R em comum; enquanto que na analogia simples, a semelhança entre eles é efetivamente intuída diretamente, e R é meramente algo indefinido que se presume estar subjacente a ela, de modo que, na ausência de informações adicionais, nos contentamos em defini-la como 'qualquer coisa que P e Q tenham em comum'.

Quantificação dos termos . Consideremos agora a questão da quantidade de termos, que não foi abordada no protótipo acima.

Na versão singular deste argumento, a premissa maior é "Este P é R e este Q é R", onde "este" se refere a dois indivíduos diferentes. A premissa menor é "Este Q é S", onde "este Q" se refere ao mesmo indivíduo que "este Q" na premissa maior. Da premissa menor e de parte da premissa maior, inferimos (pelo silogismo 3/RRI [49]) que existe um R que é S, isto é, que alguns R são S – e isso é generalizado para todos os R são S, assumindo (a menos que ou até que se encontre evidência em contrário) que não existe nenhum R que não seja S. Da generalidade assim obtida e do restante da premissa maior, ou seja, este P é R, inferimos (pelo silogismo 1/ARR) a conclusão "Este P é S", onde "este P" se refere ao mesmo indivíduo que "este P" na premissa maior.

Na versão geral correspondente do argumento, a premissa maior é 'todos os P são R e todos os Q são R' e a premissa menor é 'todos os Q são S'. Da premissa menor e de parte da premissa maior, inferimos (pelo silogismo 3/AAI) que alguns R são S – e isso é generalizado para todos os R são S, assumindo (a menos que ou até que se encontre evidência em contrário) que não há nenhum R que não seja S. Da

[49] Aqui, o símbolo R refere-se a uma proposição afirmativa singular, em contraste com G para uma proposição negativa singular. Introduzi esses símbolos em meu livro *Lógica Futura* , mas o silogismo singular não é algo novo. Os Kneales (p. 67) apontam que Aristóteles dá um exemplo de silogismo com uma premissa singular em seus *Analíticos Anteriores* , 2:27. O exemplo a que se referem é supostamente: “Pítaco é generoso, visto que os homens ambiciosos são generosos, e Pítaco é ambicioso” (1/ARR). Na verdade, há outro exemplo na mesma passagem, a saber: “os homens sábios [isto é, pelo menos alguns deles] são bons, visto que Pítaco não é apenas bom, mas sábio” (3/RRI). Observe que a razão pela qual não escolhi o símbolo F para afirmativa foi provavelmente simplesmente para evitar confusão com o símbolo F para falsa. De qualquer forma, alguns símbolos eram claramente necessários para proposições singulares, visto que os símbolos tradicionais A, E, I, O dizem respeito apenas a proposições plurais.

generalidade assim obtida e do restante da premissa maior, ou seja, todos os P são R, inferimos (pelo silogismo 1/AAA) a conclusão 'todos os P são S'. Observe que a premissa menor *deve* ser geral aqui, porque se apenas alguns Q são S, isto é, se alguns Q não são S, então, se todos os Q são R, segue-se que alguns R não são S (por 3/OAO), e não podemos generalizar para todos os R são S; E se apenas alguns Q são R, não temos um silogismo válido para inferir sequer que alguns R são S.

Quanto à quantidade de P e Q, há bastante margem de manobra. Basta que a premissa maior especifique apenas que alguns Q são R; pois, mesmo que alguns Q não sejam R, ainda podemos inferir, com todos os Q sendo S, que alguns R são S (3/AII), e prosseguir com a mesma generalização e conclusão. Da mesma forma, a premissa maior pode ser particular em relação a P, desde que a conclusão siga o mesmo padrão; pois, mesmo que alguns P não sejam R, ainda podemos concluir, a partir de alguns P serem R e todos os R serem S, que alguns P são S (1/AII). Escusado será dizer que podemos substituir termos negativos (por exemplo, não-S por S) ao longo do argumento, sem afetar sua validade.

Trata-se de um argumento indutivo . Assim, resumidamente, o referido argumento analógico tem a seguinte forma: Dado que P e Q são semelhantes por possuírem R, e que Q é S, segue-se que P é S. A validação deste argumento encontra-se na nossa análise anterior. O que observamos é que o argumento, como um todo, *não é inteiramente dedutivo, mas parcialmente indutivo* , uma vez que a proposição geral "Todos os R são S", da qual depende, é obtida por generalização.

Assim, pode muito bem acontecer que, dada a mesma premissa principal, descubramos (empiricamente ou por meio de algum outro processo de raciocínio) que Q é S, mas P não é S. Isso apenas nos diz que a generalização para "Todos os R são S" não era apropriada neste caso – não coloca em dúvida o argumento analógico em si. Tais casos podem ser caracterizados como "negações de analogia" ou "não analogias". Observe também que, se "Todos os R são S" já for dado, de modo que a referida generalização não seja necessária, então o argumento como um todo não é analógico, mas inteiramente silogístico; ou seja, é: Todos os R são S e P é R, portanto P é S. Assim, *a analogia em si é inerentemente indutiva* . E, obviamente, a analogia simples é mais indutiva do que a analogia complexa, visto que menos se sabe com certeza na primeira do que na segunda.

Observe bem: indutivo não significa arbitrário. A indução é um processo lógico com suas regras, ainda que seja mais permissiva que a dedução. Não se pode simplesmente fazer uma afirmação ou mera especulação e conferir-lhe credibilidade apenas por caracterizá-la como "indutiva". Sua possibilidade e consistência lógica devem ser consideradas em primeiro lugar, e só depois devem ser encontradas formas de validá-la. Qualquer argumento "analógico" que não seja formalmente justificado aqui pode ser considerado inválido, a menos que uma justificativa formal precisa seja apresentada.

Outros modos de expressão . O modo de expressão prototípico acima era o subjetivo positivo. Consideremos agora as outras formas possíveis de argumento analógico.

b. O modo **subjetivo negativo** . *Dado que o sujeito P é semelhante ao sujeito Q em relação ao predicado R, e que Q não é S, segue-se que P não é S.* Esse modo decorre do modo positivo simplesmente pela obversão da premissa e da conclusão menores, ou seja, transformando-as em 'Q não é S' e 'P não é S' (já que o termo negativo 'não é S' está incluído no símbolo positivo S do modo positivo). Esse argumento é, obviamente, tão indutivo quanto aquele do qual deriva; não é dedutivo.

c. O modo **predicativo positivo** . *Dado que o predicado P é semelhante ao predicado Q em relação ao sujeito R, e que S é Q, segue-se que S é P.* Podemos analisar este argumento passo a passo da seguinte forma:

Premissa maior: P e Q são semelhantes porque R possui ambos. Observe que essa premissa é totalmente conversível; ela não possui direção.

Isso implica tanto 'R é P' quanto 'R é Q', e é implicado por ambos em conjunto.

Premissa menor: S é Q.

Conclusão intermediária e premissa adicional: S é R.

Esta proposição é obtida a partir das duas anteriores da seguinte forma. Dado que R é Q, segue-se por conversão que existe um Q que é R, isto é, que 'alguns Q são R', o que é então *generalizado* para 'todos os Q são R', desde que, é claro, não tenhamos contraprova. Se pudermos, de qualquer fonte, apresentar evidências de que alguns Q *não são* R, então, obviamente, não podemos afirmar logicamente que todos os Q são R. Em seguida, usando essa generalidade, isto é, 'todos os Q são R', juntamente com a premissa menor 'S é Q', inferimos, por meio do silogismo da primeira figura, que 'S é R'. Claramente, aqui novamente, esta etapa do argumento por analogia é parcialmente dedutiva e parcialmente indutiva.

Conclusão final: S é P.

Essa conclusão é derivada silogisticamente de R é P e S é R.

Note que a proposição generalizada aqui (isto é, todos os Q são R) diz respeito aos termos menores e médios, enquanto que no argumento sujeito positivo ela (isto é, todos os R são S) dizia respeito aos termos médios e subsidiários.

Vamos agora quantificar o argumento. Na versão singular, a premissa maior é: este R é tanto P quanto Q, e na versão geral é: todos os R são tanto P quanto Q. A premissa menor e a conclusão correspondentes são, em ambos os casos: e um certo S é Q (ou alguns ou todos os S são Q, aliás); portanto, esse S é P (ou alguns ou todos os S são P, conforme o caso). Também poderíamos validar o argumento se a premissa maior fosse todos os R são P e alguns R são Q; mas se apenas alguns R são P, isto é, se alguns R não são P, não podemos fazê-lo, pois a inferência silogística final se tornaria impossível [50]. Tal argumento é claramente indutivo, uma vez que se baseia na generalização. Não há necessidade de nos alongarmos mais sobre este tópico.

d. O modo **predicativo negativo** . *Dado que o predicado P é semelhante ao predicado Q em relação ao sujeito R, e que S não é Q, segue-se que S não é P.* Este modo decorre do modo positivo por redução ao absurdo (aqui não podemos usar mera obversão como no argumento subjetivo): dada a premissa maior, se S fosse P, então S seria Q (já que o argumento analógico não é direcional, P e Q são intercambiáveis nele); mas S não é Q é um dado; portanto, S não é P pode ser inferido. Este argumento é, obviamente, tão indutivo quanto aquele do qual deriva; não é dedutivo.

Estados de espírito **com premissa maior negativa** . Todos os estados de espírito mencionados acima poderiam igualmente ter uma premissa maior negativa (expressando não-semelhança ou dissimilaridade, que significam a mesma coisa) e produzir uma conclusão válida correspondente – uma, como mostraremos a seguir, de polaridade oposta à anterior. Podemos nos referir a tais movimentos de pensamento como **desanalogia** .

O modo **subjetivo positivo** seria: *Dado que o sujeito P não é semelhante (isto é, é diferente) ao sujeito Q com relação ao predicado R, e que Q é S, segue-se que P não é S.* Aqui, a premissa maior significa (a)

[50] Contudo, se soubermos que alguns R são P, e *não* soubermos que alguns R não são P, podemos generalizar o particular positivo para obter a proposição 'todos os R são P' necessária para inferir a conclusão final. Nesse caso, o argumento como um todo seria duplamente indutivo, uma vez que envolveria duas generalizações.

P é R, mas Q não é R; ou (b) P não é R, mas Q é R. A premissa menor é dada como Q é S, e a conclusão é a negativa P não é S. Isso pode ser validado da seguinte forma: (a) dado que Q é S e Q não é R, segue-se que existe um S que não é R; isso pode (na ausência de contra-evidência) ser generalizado para 'nenhum S é R'; donde, dado que P é R, inferimos que P não é S. Alternativamente, (b) dado que Q é S e Q é R, segue-se que existe um S que é R, isto é, alguns S são R; isso pode (na ausência de contra-evidência) ser generalizado para 'todos os S são R'; Portanto, dado que P não é R, inferimos que P não é S. O **negativo** O modo **subjetivo** segue por obversão, e tem como premissa menor que Q não é S e como conclusão que P é S.

O modo **predicativo positivo** seria: *Dado que o predicado P não é semelhante (ou seja, é diferente) ao predicado Q em relação ao sujeito R, e que S é Q, segue-se que S não é P.* Aqui, a premissa maior significa (a) R não é P, mas R é Q; ou (b) R é P, mas R não é Q. A premissa menor é dada como S é Q, e a conclusão é a negativa S não é P. Isso pode ser validado da seguinte forma: (a) dado que R é Q e S é Q, segue-se que existe um S que é R; e dado que R não é P, podemos (na ausência de contra-evidência) generalizar para 'nenhum R é P'; donde inferimos que S não é P. Alternativamente, (b) dado que R não é Q e S é Q, segue-se que existe um S que não é R; dado que R é P, podemos (na ausência de contra-evidência) generalizar para 'todos os P são R'; donde inferimos que S não é P. A **negativa** O modo **predicativo** segue por redução ao absurdo, e tem como premissa menor que S não é Q e como conclusão que S é P.

Podemos chamar de **comparação o argumento analógico com uma premissa maior positiva (que expressa semelhança)** e **de contraste aquele com uma premissa maior negativa (que expressa dissimilaridade)** . Como veremos adiante, tais argumentos podem resultar em conclusões conflitantes quando combinados com diferentes termos médios.[51]

Podemos desenvolver, de forma semelhante, um número igual de modos **implicacionais** de argumento analógico, onde P, Q, R e S simbolizam *teses* em vez de termos e estão relacionados por meio de implicações, e não pela cópula "é". O antecedente positivo seria: *Dado que o antecedente P é semelhante ao antecedente Q em relação ao consequente R, e que Q implica S, segue-se que P implica S.* O antecedente negativo seria: *Dada a mesma premissa maior, e que Q não implica S, segue-se que P não implica S.* O modo consequente positivo seria: *Dado que o consequente P é semelhante ao consequente Q em relação ao antecedente R, e que S implica Q, segue-se que S implica P.* O modo consequente negativo seria: *Dada a mesma premissa maior, e que S não implica Q, segue-se que S não implica P.* Modos com premissas maiores negativas podem ser formulados de maneira semelhante. Mas a premissa menor e a conclusão terão polaridade oposta, ou seja, se a premissa menor for positiva, a conclusão será negativa e vice-versa. Todos os modos implicacionais são, naturalmente, argumentos parcialmente indutivos, uma vez que envolvem generalizações. As validações dos modos implicacionais devem proceder de maneira muito semelhante às dos modos copulativos.

2. Analogia quantitativa

A analogia pode ser qualitativa ou quantitativa. Os vários modos de argumentação analógica descritos acima são qualitativos. Em casos especiais, *com as informações adicionais apropriadas* , tornam-se quantitativos. Para a analogia quantitativa, assim como para a qualitativa, visto que os termos maior e

[51] Mencionei brevemente os estados de espírito com uma premissa principal negativa em minha abordagem anterior do tema; porém, não os analisei completamente. Agora, considero-os mais importantes do que percebia na época, tendo recentemente tomado consciência da questão da comparação e do contraste cumulativos.

menor (P e Q) são funcionalmente intercambiáveis, podemos convencionalmente considerar todos os modos como 'menor para maior'. Contudo, no contexto da analogia quantitativa, onde existem quantidades subjacentes, devemos, ainda assim, distinguir entre inferências 'inferior para superior', 'superior para inferior' e 'igual para igual'.[52]

Os estados de espírito **subjetivos positivos** da analogia quantitativa seriam os seguintes:

- Dado que o sujeito P é *maior* que o sujeito Q em relação ao predicado R, e que Q é S (Sq), segue-se que P é *proporcionalmente mais* S (Sp) (argumento de inferior para superior).
- Dado que o sujeito P é *menor* que o sujeito Q em relação ao predicado R, e que Q é S (Sq), segue-se que P é *proporcionalmente menor que* S (Sp) (argumento de superior para inferior).
- Dado que o sujeito P é *igual* ao sujeito Q em relação ao predicado R, e que Q é S (Sq), segue-se que P é *proporcionalmente tanto quanto* S (Sp) (argumento de igual para igual).

Note que cada uma dessas premissas maiores quantitativas implica a premissa maior qualitativa 'o sujeito P é semelhante ao sujeito Q em relação ao predicado R' ; por essa razão, já sabemos por analogia qualitativa que, em conclusão, P é S; o que o argumento analógico quantitativo faz é fornecer uma especificação quantitativa adicional na conclusão, dizendo-nos se P é proporcionalmente (em comparação com Q, em relação a R) mais, menos ou tanto quanto S.

O **negativo** O tom **subjetivo** da analogia quantitativa é, portanto, simplesmente:

> Se for dado que o sujeito P é maior, menor ou igual ao sujeito Q em relação ao predicado R, e se for dado que Q *não é* S, então P *não é* S.

Note-se que aqui isso foi expresso como um único modo, mas poderia igualmente ser apresentado como três modos, repetindo-o para cada uma das três premissas maiores. A conclusão proposta aqui não é quantitativa; ela não nega meramente que P seja proporcionalmente maior, menor ou igual a S – ela nega que P seja S em qualquer grau, assim como a premissa menor nega que Q seja S em qualquer grau. Isso significa que esse modo é essencialmente qualitativo, e não quantitativo. Sua premissa maior operante é "o sujeito P é semelhante ao sujeito Q com relação ao predicado R". A validade desse modo negativo é, portanto, estabelecida, como anteriormente, pela mera obversão do termo subsidiário negativo.

Os modos **predicativos positivos** da analogia quantitativa seriam:

- Dado que o predicado P é *maior* que o predicado Q em relação ao sujeito R, e que S (Sq) é Q, segue-se que *proporcionalmente mais* S (Sp) é P (argumento de inferior para superior).
- Dado que o predicado P é *menor* que o predicado Q em relação ao sujeito R, e que S (Sq) é Q, segue-se que *proporcionalmente menos* S (Sp) é P (argumento de superior para inferior).
- Dado que o predicado P é *igual* ao predicado Q em relação ao sujeito R, e que S (Sq) é Q, segue-se que *proporcionalmente tanto* S (Sp) é P (argumento de igual para igual).

Note que cada uma dessas premissas maiores quantitativas implica a premissa maior qualitativa 'o predicado P é semelhante ao predicado Q em relação ao sujeito R' ; por essa razão, já sabemos por analogia qualitativa que, em conclusão, S é P; o que o argumento analógico quantitativo faz é fornecer uma especificação quantitativa adicional na conclusão, dizendo-nos se S é proporcionalmente (em relação a R) mais, menos ou tanto quanto P (em comparação com Q).

O **negativo** O modo **predicativo** da analogia quantitativa é, portanto, simplesmente:

---

[52] A abordagem que apresento aqui sobre analogia quantitativa difere um pouco daquela presente em meu livro **A Fortiori Logic** . A presente abordagem deve ser considerada mais precisa.

> Se for dado que o predicado P é maior, menor ou igual ao predicado Q em relação ao sujeito R, e se for dado que S *não é* Q, então S *não é* P.

Note-se que aqui isso foi expresso como um único modo, mas poderia igualmente ser apresentado como três modos, repetindo-o para cada uma das três premissas maiores. A conclusão proposta aqui não é quantitativa; ela não nega meramente que S seja proporcionalmente maior, menor ou igual a P – ela nega que S seja P em qualquer grau, assim como a premissa menor nega que S seja Q em qualquer grau. Isso significa que esse modo é essencialmente qualitativo, e não quantitativo. Sua premissa maior operante é "o predicado P é semelhante ao predicado Q em relação ao sujeito R". A validade desse modo negativo é, portanto, estabelecida, como anteriormente, por redução ao absurdo.

Obviamente, para os modos positivos da analogia subjetiva e predicativa, o raciocínio depende (embora frequentemente de forma tácita) de uma *premissa adicional* : a de que *a razão entre Sp e Sq é a mesma que a razão entre P e Q (em relação a R)* . Muitas vezes, na prática, as razões não são exatamente iguais, mas apenas aproximadamente iguais (isso, é claro, afeta a validade do argumento em termos estritos, embora frequentemente o ignoremos). Além disso, a referência à razão entre P e Q (em relação a R) talvez devesse ser expressa com mais precisão como a razão entre Rp e Rq. Observe que este argumento efetivamente possui cinco termos em vez de apenas quatro (já que o termo subsidiário S se divide em dois termos, Sp e Sq). É claro que a premissa adicional sobre proporcionalidade geralmente é conhecida por meios indutivos. Ela pode ser inicialmente assumida e, posteriormente, considerada falsa ou passível de dúvida. Nesse caso, o argumento deixaria de ser uma analogia quantitativa e passaria a ser meramente uma analogia qualitativa. Assim, a analogia quantitativa é inerentemente ainda mais indutiva do que a analogia qualitativa.

Note que os argumentos aqui são, resumidamente: (i) assim como P > Q, então Sp > Sq; (ii) assim como P < Q, então Sp < Sq'; (iii) assim como P = Q, então Sp = Sq. Em outras palavras, a analogia quantitativa positiva pode tanto ser do inferior para o superior, do superior para o inferior ou de igual para igual; ela não é restritiva quanto à direção. Nesse aspecto, podemos observar, de passagem, que ela difere radicalmente de um argumento a fortiori. Neste último caso, o modo subjetivo positivo permite apenas a inferência do inferior para o superior, ou de igual para igual, e exclui a inferência do superior para o inferior; e o modo predicativo positivo permite apenas a inferência do superior para o inferior, ou de igual para igual, e exclui a inferência do inferior para o superior. Tudo isso parece óbvio intuitivamente; tendo validado a analogia qualitativa como já demonstrado, tudo o que nos resta validar aqui é a ideia de razões, e isso é uma função da matemática simples.

Podemos desenvolver, de forma semelhante, as formas correspondentes **com uma premissa maior negativa** (isto é, as formas de 'contraste' ou 'desanalogia') da seguinte maneira.

Em relação ao argumento **subjetivo** . (a) Nos casos em que se sabe qualitativamente que 'o sujeito P é semelhante ao sujeito Q em relação ao predicado R', então a premissa maior quantitativamente negativa 'P *não é* maior que Q em relação a R' pode ser reformulada positivamente como 'P é menor ou igual a Q em relação a R'; 'P *não é* menor que Q em relação a R' pode ser reformulada positivamente como 'P é maior ou igual a Q em relação a R'; e, similarmente, 'P *não é* igual a Q em relação a R' pode ser reformulada positivamente como 'P é maior ou menor que Q em relação a R'. As conclusões seguem como já detalhado acima. Ou seja, com uma premissa menor positiva, 'não maior' implica uma conclusão proporcionalmente menor ou igual; 'não menor' implica uma conclusão proporcionalmente maior ou igual; e 'não igual' implica uma conclusão proporcionalmente maior ou menor. Com uma premissa menor negativa, a conclusão é simplesmente negativa. Mas (b) nos casos em que se sabe

qualitativamente que 'o sujeito P *não é* semelhante ao sujeito Q em relação ao predicado R', então as três premissas maiores quantitativamente negativas são irrelevantes, e a premissa menor 'Q é S' leva à conclusão 'P não é S', ou alternativamente 'Q não é S' leva à conclusão 'P é S' (como visto anteriormente). Portanto, (c) nos casos em que não se sabe se a relação subjacente de P e Q em relação a R é positiva ou negativa, a conclusão é controversa.

Em relação ao argumento **predicatal** . (a) Nos casos em que se sabe qualitativamente que 'o predicado P é semelhante ao predicado Q em relação ao sujeito R', então a premissa maior quantitativamente negativa 'P *não é* maior que Q em relação a R' pode ser reformulada positivamente como 'P é menor ou igual a Q em relação a R'; 'P *não é* menor que Q em relação a R' pode ser reformulada positivamente como 'P é maior ou igual a Q em relação a R'; e, similarmente, 'P *não é* igual a Q em relação a R' pode ser reformulada positivamente como 'P é maior ou menor que Q em relação a R'. As conclusões seguem como já detalhado acima. Ou seja, com uma premissa menor positiva, 'não maior' implica uma conclusão proporcionalmente menor ou igual; 'não menor' implica uma conclusão proporcionalmente maior ou igual; e 'não igual' implica uma conclusão proporcionalmente maior ou menor. Com uma premissa menor negativa, a conclusão é simplesmente negativa. Mas (b) nos casos em que se sabe qualitativamente que 'o predicado P *não é* semelhante ao predicado Q em relação ao sujeito R', então as três premissas maiores quantitativamente negativas são irrelevantes, e a premissa menor 'S é Q' leva à conclusão 'S não é P', ou alternativamente 'S não é Q' leva à conclusão 'S é P' (como visto anteriormente). Portanto, (c) nos casos em que *não* se sabe se a relação qualitativa subjacente de P e Q em relação a R é positiva ou negativa, a conclusão é controversa.

Podemos desenvolver, de forma semelhante, os vários modos **implicacionais correspondentes** da analogia quantitativa. Assim, todos os modos do argumento analógico qualitativo podem ser transformados em modos quantitativos, desde que adicionemos informações adicionais que atestem a 'proporcionalidade'.

3. Termos de amplitude desigual

A questão da analogia quantitativa traz à mente a questão das analogias envolvendo termos que não são coextensivos, mas um é mais amplo que o outro e o inclui, como um termo mais genérico que inclui um termo mais específico ou como um termo incondicional que inclui um condicional [53]. Observe bem que isso ainda é uma analogia qualitativa. Ela diz respeito ao escopo dos termos, não à sua magnitude ou grau como sujeitos ou predicados.

Considere, para começar, uma analogia **subjetiva positiva** tal que o predicado médio R não seja idêntico para o sujeito maior P e o sujeito menor Q. Sabemos que 'P é Rp' e 'Q é Rq', mas ainda não temos uma premissa maior comparativa com a qual construir um argumento analógico. Para obtê-la, precisamos encontrar a propriedade comum operante de P e Q. Claramente, trata-se *do predicado mais inclusivo* (*ou menos condicional*) dentre os dois que nos foram dados (ou seja, Rp e Rq).

Ou seja: (a) se Rp inclui Rq, de modo que Rq é Rp (mas não vice-versa), então o termo médio efetivo é o *mais amplo* , Rp, e a premissa maior é 'o sujeito P é semelhante ao sujeito Q com respeito ao predicado Rp', do qual, dado que Q é S, segue-se que P é S. Observe bem que, nesse caso, não

[53] Note-se que, em alguns casos, embora os dois termos comparados sejam específicos/condicionais, eles ainda podem se assemelhar o suficiente para serem considerados como um único termo para fins de argumentação analógica. É somente quando os termos não são identificados dessa forma, mas precisam ser diferenciados, que surge a questão do escopo desigual.

podemos construir um argumento analógico (de forma menor para maior) a partir do termo médio mais restrito Rq.

Por outro lado: (b) se Rq inclui Rp, de modo que Rp é Rq (mas não vice-versa), então o termo médio efetivo é o mais amplo, Rq, e a premissa maior é 'o sujeito P é semelhante ao sujeito Q com respeito ao predicado Rq', do qual, dado que Q é S, segue-se que P é S. Observe bem que, nesse caso, não podemos construir um argumento analógico (de forma menor para maior) a partir do termo médio mais restrito Rp.

Pode parecer paradoxal dizer em (a) que podemos inferir de Rp, mas não de Rq, e em (b) que podemos inferir de Rq, mas não de Rp, e ainda assim, com a mesma premissa menor 'Q é S', obter a mesma conclusão 'P é S'. Mas devemos ter em mente que a base da analogia, o termo médio Rq ou Rp usado na premissa maior, é diferente em cada caso, de modo que os argumentos (a) e (b) são afirmações bastante distintas; e, de qualquer forma, estamos aqui lidando com argumento indutivo.[54]

subjetivos negativos correspondentes têm as mesmas premissas maiores e ambos inferem da premissa menor 'Q não é S' a conclusão 'P não é S'.

Com relação à analogia **predicativa positiva** , onde o termo médio é um sujeito e os termos maior e menor são predicados, começamos com duas proposições 'Rp é P' e 'Rq é Q', a partir das quais precisamos construir uma premissa maior comparativa. Aqui, a base da analogia é o sujeito para o qual tanto P quanto Q podem ser predicados. Claramente, trata-se *do sujeito menos inclusivo* (*ou mais condicional*) dos dois que nos foram dados (a saber, Rp e Rq).

Isto é: (a) se Rp inclui Rq, de modo que Rq é Rp (mas não vice-versa), então o termo médio efetivo é o mais *restrito* , Rq, e a premissa maior é 'o predicado P é semelhante ao predicado Q com respeito ao sujeito Rq', do qual, dado que S é Q, segue-se que S é P. Observe bem que, nesse caso, não podemos construir um argumento analógico (de forma menor para maior) a partir do termo médio mais amplo Rp.

Mas: (b) se Rq inclui Rp, de modo que Rp é Rq (mas não vice-versa), então o termo médio efetivo é o mais restrito, Rp, e a premissa maior é 'o predicado P é semelhante ao predicado Q com respeito ao sujeito Rp', do qual, dado que S é Q, segue-se que S é P. Observe bem que, nesse caso, não podemos construir um argumento analógico (de forma menor para maior) a partir do termo médio mais amplo Rq.

Novamente, pode parecer paradoxal dizer em (a) que podemos inferir de Rq, mas não de Rp, e em (b) que podemos inferir de Rp, mas não de Rq, e ainda assim, com a mesma premissa menor 'S é Q', obter a mesma conclusão 'S é P'. Mas devemos ter em mente que a base da analogia, o termo médio Rp ou Rq usado na premissa maior, é diferente em cada caso, de modo que os argumentos (a) e (b) são afirmações bastante distintas; e, de qualquer forma, estamos lidando aqui com argumento indutivo.[55]

Os modos **predicativos negativos correspondentes** têm as mesmas premissas maiores e ambos inferem da premissa menor 'S não é Q' a conclusão 'S não é P'.

Os mesmos princípios se aplicam a argumentos analógicos **com uma premissa maior negativa** , mesmo que envolvam termos maiores e menores que sejam diferentes, em vez de semelhantes como no exemplo anterior. Isso ocorre porque a premissa maior contrastante deve ser uma imagem espelhada

---

[54] Claro, podemos tirar uma conclusão com base no termo médio mais restrito e menos inclusivo , Rq no caso (a) e Rp no caso (b), procedendo do maior para o menor. Mas nossa forma padrão, convencionalmente, é do menor para o maior.

[55] Claro, podemos tirar uma conclusão com base no termo médio mais amplo e inclusivo, Rp no caso (a) e Rq no caso (b), procedendo do maior para o menor. Mas nossa forma padrão, convencionalmente, é do menor para o maior.

negativa da premissa maior comparativa, com o mesmo termo médio. Assim, todos os modos verbais aqui se assemelham aos anteriores, exceto que suas premissas maiores serão negativas (indicando desanalogia) e suas conclusões serão contraditórias às anteriores (considerando que as premissas menores permaneçam as mesmas). Não há necessidade de nos alongarmos mais sobre essa questão.

Da mesma forma, as analogias **quantitativas** que envolvem termos médios de amplitude desigual seguem as regras já estabelecidas, uma vez determinado o termo médio operante em cada caso.

E quanto aos casos em que os dois termos médios, Rp e Rq, não são iguais e nenhum se sobrepõe completamente ao outro, ou seja, quando eles apenas *se intersectam* ? Nesses casos, temos a conjunção 'Rp e Rq' como nosso termo médio operativo, R. Dada uma premissa maior com esse termo médio composto, podemos usá-lo em qualquer tipo de argumento analógico já estabelecido como válido. Lembre-se de que o argumento analógico é indutivo, portanto não há restrição quanto ao escopo do termo médio; qualquer termo médio que seja verdadeiro é válido.

Contudo, embora isso pareça bastante simples à primeira vista, a questão se complica quando consideramos os outros termos em tais argumentos analógicos e os quantificamos. Assim, em um argumento subjetivo, se todos os P são Rp e todos os Q são Rq, apenas alguns P e apenas alguns Q são *tanto* Rp quanto Rq, donde a premissa menor e a conclusão devem ser formuladas como referentes a 'certos Q' e 'certos P', respectivamente; o que torna o argumento praticamente inútil. Novamente, em um argumento predicativo, embora possamos dizer do composto R que ele é tanto P quanto Q, não podemos, no processo de validação, generalizar de 'alguns Q são R' para 'todos os Q são R', como precisamos fazer se quisermos inferir da premissa menor 'S é Q' que 'S é R', e daí (via 'R é P') a conclusão 'S é P'; portanto, aqui a analogia é efetivamente inválida. Assim, podemos dizer, sem entrar em mais detalhes, que o argumento por analogia não é aplicável em casos que envolvem interseção.

Até agora, tratamos de termos médios de escopo diferente, mas e quanto aos **termos subsidiários** de amplitude diferente?[56]

Em um argumento subjetivo positivo, o termo subsidiário operante é o predicado na premissa menor (Sq, digamos); o termo subsidiário na conclusão pode ser diferente (Sp, digamos), se e somente se a conclusão primária 'P é Sq' implicar a conclusão subsequente 'P é Sp'; e isso só é possível desde que 'Sq é Sp', o que significa que Sp deve ser *mais abrangente* que Sq. [57]Da mesma forma, no modo negativo correspondente, se 'P não é Sq' implica 'P não é Sp', Sp deve ser *mais restrito* que Sq.[58]

Em um argumento predicatal positivo, ao contrário, o termo subsidiário operante é o sujeito na premissa menor (Sq, digamos); o termo subsidiário na conclusão pode ser diferente (Sp, digamos), se e somente se a conclusão primária 'Sq é P' implicar a conclusão subsequente 'Sp é P', e isso só é possível desde que 'Sp seja Sq', o que significa que Sp é *mais restrito* que Sq. [59]Da mesma forma, no modo negativo correspondente, se 'Sq não é P' implica 'Sp não é P', Sp deve ser *mais restrito* que Sq.[60]

---

[56] Devo dizer que estou surpreso com os resultados apresentados aqui para os termos subsidiários, pois eles carecem de simetria. Temos aqui um modo que exige que Sp seja mais amplo que Sq, e três modos em que Sp deve ser mais estreito que Sq. Isso, na minha experiência, é incomum. Parece-me que ou todos os quatro modos deveriam ser iguais, ou dois modos em um sentido e dois no outro. Mas, por mais que eu tente, não vejo nenhum erro no meu tratamento aqui; portanto, devo aceitar esta descoberta.

[57] Silogismo: todos os P são Quadrados, todos os Quadrados são Espécies, logo todos os P são Espécies.

[58] Silogismo: todos os P são não-quadrados, todos os não-quadrados são não-espinhosos (= todos os espinhosos são quadrados), então todos os P são não-espinhosos.

[59] Silogismo: todos os Sq são P, todos os Sp são Sq, logo todos os Sp são P.

[60] Silogismo: todos os Sq são não-P, todos os Sp são Sq, logo todos os Sp são não-P.

4. Confronto com um argumento fortiori

Vale a pena comparar e contrastar o argumento analógico com o argumento a fortiori, pois essas formas argumentativas são frequentemente confundidas. Para isso, reproduzirei aqui, na íntegra, minhas reflexões sobre o tema presentes no Capítulo 5.1 de meu livro **A Fortiori Logic* :*

Claramente, embora a analogia qualitativa seja de certa forma comparável a um argumento puramente a fortiori, a analogia quantitativa é de certa forma comparável a um argumento crescente; mas ainda estão longe de ser a mesma coisa. Vamos primeiro comparar e contrastar o argumento analógico *qualitativo* com o argumento *puramente* a fortiori. Para isso, vamos nos concentrar primeiro no modo subjetivo positivo , a saber:

P é mais R do que (ou tão R quanto) Q,

e Q é R o suficiente para ser S;

Portanto, P é R o suficiente para ser S.

Aqui, como na analogia, a premissa maior implica que tanto P quanto Q são R, mas, diferentemente da analogia, implica adicionalmente que $Rp \geq Rq$, ou seja, que a quantidade de R em P é maior (ou igual) à de R em Q. Assim, embora possamos deduzir a premissa maior do argumento analógico a partir da premissa maior do argumento a fortiori, não podemos reconstruir a premissa maior do argumento a fortiori apenas a partir da premissa maior do argumento analógico. Da mesma forma, embora a premissa menor do argumento a fortiori implique que Q é S e, portanto, implique a premissa menor do argumento analógico, o inverso não é verdadeiro. A diferença entre as duas premissas menores é que, no argumento a fortiori, existe o elemento de *suficiência de R para ser* S, o qual está claramente ausente no argumento por analogia. Pelo mesmo motivo, embora a conclusão do argumento a fortiori implique a do argumento analógico, esta última, por si só, não nos permite reconstruir a primeira.

Além disso, embora cada uma das proposições (as premissas maior e menor e a conclusão) envolvidas em um argumento a fortiori implique a proposição correspondente de um argumento analógico, isso não significa que um argumento a fortiori implique um argumento analógico. Pois o argumento a fortiori é dedutivo, isto é, sua conclusão decorre necessariamente de suas duas premissas; enquanto que, como acabamos de mostrar, o argumento por analogia, mesmo em sua forma complexa, é inerentemente indutivo, isto é, requer uma generalização de sua premissa menor para que possamos chegar à sua conclusão. Portanto, mesmo que se possa dizer que ambos os argumentos levam a uma conclusão comum, a saber, 'P é S', essa conclusão tem um estatuto lógico muito diferente em um e no outro.

Conclui-se, portanto, que não podemos reduzir um argumento a fortiori a um argumento por analogia, visto que a conclusão deste último não implica a do primeiro (embora as premissas do primeiro impliquem as do segundo), nem podemos fazer o inverso, visto que as premissas do segundo não implicam as do primeiro (embora a conclusão do primeiro implique a do segundo). Ocorre que sabemos o suficiente para formular a premissa maior necessária para um argumento a fortiori, mas não o suficiente para a sua premissa menor; ou sabemos o suficiente para formular a premissa menor necessária para um argumento a fortiori, mas não o suficiente para a sua premissa maior – nesses casos, podemos ter informações suficientes para, pelo menos, formular um argumento por analogia. Assim, por vezes, temos mais informações do que o necessário para uma analogia, mas não o suficiente para um argumento a fortiori – nesses casos, só podemos formular uma analogia.

Portanto, embora possamos dizer que o argumento a fortiori e o argumento por analogia têm algumas características em comum, devemos admitir que são formas de argumento logicamente muito distintas. Esta é uma demonstração formal e inegável, de uma vez por todas. Para repetir: nenhum argumento pode ser *reduzido* ao outro. Contudo, todo argumento a fortiori válido *implica* um argumento por analogia correspondente que envolve menos informação e certeza. As premissas deste último, como acabamos de ver, perdem os fatores quantitativos e/ou de suficiência presentes no primeiro; e a conclusão do argumento por analogia é, consequentemente, menos informativa e menos certa (sendo agora indutiva em vez de dedutiva). Mas, é claro, exceto para o presente esclarecimento teórico, na prática não há razão para recorrer a tal implicação, visto que o argumento a fortiori apresentado é melhor em todos os aspectos.

Quanto à direção oposta, não se pode afirmar que todo argumento analógico implica um argumento a fortiori correspondente. Tudo o que podemos dizer é que, às vezes, quando as circunstâncias o permitem, podemos construir um argumento a fortiori que implica o argumento analógico dado. Isso é possível se o último argumento tiver um termo médio (R), ou se pudermos encontrar um termo médio apropriado para ele, que possa ser usado como um continuum de comparação (o que, creio, é sempre possível na prática, embora não possamos *determinar* a priori qual termo é maior que o outro) e, ao mesmo tempo, servir como condição suficiente para que o sujeito (Q) acesse o predicado (S) na premissa menor (e isso, obviamente, *nem* sempre é possível na prática). Assim, a construção de um argumento a fortiori correspondente a partir de um dado argumento analógico não é uma questão mecânica e nem sempre pode ser realizada. Na verdade, quando se constata que é possível, significa apenas que deveríamos ter recorrido, em primeiro lugar, ao argumento a fortiori mais forte, mas optamos, ingenuamente, pelo argumento analógico mais fraco.

Tudo o que dissemos aqui se aplica igualmente, *mutatis mutandis* , às formas subjetivas negativas desses argumentos, às formas predicativas positivas e negativas e, novamente, às quatro formas implicativas. Essas tarefas ficam a cargo dos leitores interessados. Para relembrar, a forma do argumento predicativo positivo a fortiori é a seguinte:

> É necessário mais R (ou a mesma quantidade de R) para ser P do que para ser Q.
>
> e S é R o suficiente para ser P;
>
> Portanto, S é R o suficiente para ser Q.

No que diz respeito à comparação e ao contraste entre a analogia *quantitativa* e *um argumento crescente* , ou seja, um argumento a fortiori "proporcional", é necessário dizer o seguinte. As premissas maiores são as mesmas em ambos os casos. Mas as premissas menores e as conclusões obviamente diferem, na medida em que na analogia quantitativa não há a ideia de um valor limite para o termo médio, como ocorre em um argumento a fortiori. Isso explica por que a "proporcionalidade" é essencialmente não direcional no argumento analógico quantitativo (a inferência é sempre possível tanto da premissa menor para a maior quanto da maior para a menor); enquanto que é claramente direcional em um argumento a fortiori (a inferência só é possível da premissa menor para a maior no argumento sujeito positivo e no argumento predicatal negativo, e da maior para a menor no argumento sujeito negativo e no argumento predicatal positivo).

Note-se, de passagem, que embora a analogia quantitativa e o mero argumento pro rata (isto é, usado isoladamente, fora de um argumento crescente) não sejam formalmente idênticos, os dois são efetivamente iguais. Compare, por exemplo, as duas fórmulas seguintes; claramente, as condições

nelas contidas são essencialmente as mesmas (uma variação concomitante entre os valores de S e os valores de R), mesmo que os termos estejam dispostos de forma diferente.

> Dado que P é maior que Q em relação a R, e que Q é S(Sq), segue-se que P é proporcionalmente mais S(Sp), *desde que que* a proporção entre Sp e Sq é a mesma que a proporção entre P e Q (analogia quantitativa).
>
> Dado que se R tem o valor Rq, então S tem o valor Sq, segue-se que se R tem um valor maior que Rq (digamos Rp), então S tem um valor maior que Sq (digamos Sp), *desde que* os valores de S variem proporcionalmente aos valores de R (argumento pro rata).

Em suma: existe, sem dúvida, um elemento de "analogia" em todo o pensamento humano, inclusive no silogismo e no argumento a fortiori, visto que toda abstração se baseia em atos mentais de comparação e contraste; mas dizer isso de forma genérica não é o mesmo que equiparar o silogismo ou o argumento a fortiori ao argumento por analogia. Quando analisamos as formas exatas desses argumentos, percebemos claramente suas diferenças significativas.

5. Analogias conflitantes

Vimos acima que o argumento analógico possui inúmeras formas, formalmente expressáveis e passíveis de validação. Consideraremos agora a questão das *analogias conflitantes* , analisando dois ou mais termos médios, ou seja, R1, R2, etc., que levam a conclusões diferentes ou conflitantes. Uma analogia pode ser mais crível ou relevante do que outra. Isso se refere ao argumento analógico composto, *que engloba tanto comparação quanto contraste* (em vez de cada um isoladamente). Devemos aqui concentrar nossa atenção em quatro compostos, que combinam duas formas semelhantes (e não quaisquer pares de formas, observe). Podemos chamar qualquer um dos argumentos (a comparação ou o contraste) de "argumento" e o outro de "contra-argumento" (embora eu coloque aqui a comparação antes do contraste, a ordem inversa também seria válida).

<u>Primeiro composto: estados de espírito subjetivos positivos.</u>

> Comparação: dado que o sujeito P é semelhante ao sujeito Q em relação ao predicado R1, e que Q é S, segue-se que P é S.
>
> Contraste: dado que o sujeito P é *diferente* do sujeito Q em relação ao predicado R2, e que Q é S, segue-se que P não é S.

Segundo composto: estados de espírito subjetivos negativos.

Comparação: dado que o sujeito P é semelhante ao sujeito Q em relação ao predicado R1, e que Q não é S, segue-se que P não é S.

Contraste: dado que o sujeito P é *diferente* do sujeito Q em relação ao predicado R2, e que Q não é S, segue-se que P é S.

Terceiro composto: estados de espírito predicativos positivos.

Comparação: dado que o predicado P é semelhante ao predicado Q em relação ao sujeito R1, e que S é Q, segue-se que S é P.

Contraste: dado que o predicado P *é* diferente do predicado Q em relação ao sujeito R2, e que S é Q, segue-se que S não é P.

Quarto composto: estados de espírito predicativos negativos.

Comparação: dado que o predicado P é semelhante ao predicado Q em relação ao sujeito R1, e que S não é Q, segue-se que S não é P.

Contraste: dado que o predicado P é *diferente* do predicado Q em relação ao sujeito R2, e que S não é Q, segue-se que S é P.

Aqui vemos que, ao nos referirmos a diferentes aspectos de P e Q, ou seja, R1 e R2, podemos obter conclusões conflitantes e, portanto, nenhuma conclusão final. Observe que a premissa menor é idêntica em ambos os casos, e as duas premissas maiores não estão formalmente em conflito (já que seus termos médios diferem), e as duas formas de argumento são igualmente válidas. No entanto, as conclusões são contraditórias! Tal paradoxo é, naturalmente, possibilitado pelo fato de que o argumento analógico não é puramente dedutivo, mas em parte indutivo. Suas conclusões são sugestivas, não decisivas.

Certamente, em alguns casos podemos resolver a contradição refutando a analogia (isto é, a semelhança ou dissimilaridade) alegada no argumento ou no contra-argumento, ou em ambos; mas, obviamente, isso nem sempre é possível. Em alguns casos, mesmo após uma analogia relativa a um determinado termo médio ser considerada fraca, ainda podemos postular a mesma analogia relativa a outro termo médio que sustente mais fortemente a suposta conclusão; nesse caso, o enigma persiste.

Obviamente, como acontece com qualquer contradição, somos chamados a verificar cuidadosamente nossas premissas e garantir sua credibilidade. E, claramente, enquanto algumas analogias podem não resistir à crítica e, por fim, ruir ou, pelo menos, permanecer inconclusivas, outras podem se sustentar com relativa facilidade, sendo objetivamente críveis. Portanto, é inevitável que, na busca pelo conhecimento, nos deparemos com tais dilemas.

Um caso especial de analogia conflitante ocorre quando R1 = R2, ou seja, quando há apenas um termo médio R. Nesses casos, as duas premissas principais nos quatro compostos acima são contraditórias, e os argumentos de comparação e contraste não podem ser válidos simultaneamente. Além disso, se um de R1 ou R2 implica o outro, mas não o contrário, então as duas premissas principais são contrárias [61], e os argumentos conflitantes não podem ser válidos ao mesmo tempo.

Em todo caso, deve-se enfatizar que *não existem duas coisas idênticas em todos os aspectos* , ou não seriam duas, mas uma; e *não existem duas coisas completamente diferentes em todos os aspectos* , ou

[61] Isso é facilmente demonstrado. Se R1 implica R2, então as duas premissas maiores são incompatíveis por meio de R2; se R2 implica R1, então as duas premissas maiores são incompatíveis por meio de R1. Mas, como ambos os casos são possíveis, nenhum deles é necessário; portanto, as duas premissas maiores são meramente contrárias, não contraditórias.

não estariam no mesmo universo. Isso significa que os argumentos compostos acima mencionados são aplicáveis a todas as coisas, e o problema de distinguir semelhanças e diferenças significativas de outras menos significativas é inevitável. Consequentemente, estimamos constantemente, de uma forma ou de outra, em cada contexto, quais semelhanças e diferenças são as mais significativas.

Essa ideia sugere que, idealmente, para quaisquer dois itens (os sujeitos ou predicados rotulados como P e Q), deveríamos encontrar e listar sistematicamente todas as maneiras (isto é, os termos médios R1, R2, etc.) em relação às quais eles são semelhantes ou diferentes. Em seguida, verificaríamos, para cada termo médio considerado, como os termos menor e maior (P e Q) se relacionam com o termo subsidiário S. Quando a relação de S com Q for conhecida e com P não for, inferiríamos este último a partir do primeiro, como mostrado acima. Quando a relação de S com P for conhecida e com Q não for, inferiríamos este último a partir do primeiro da mesma maneira.

Então, ao final desse processo sistemático de pesquisa, teríamos uma ideia de com que frequência a conclusão é positiva em vez de negativa, ou negativa em vez de positiva. Mas, é claro, tal *enumeração completa* , embora ideal e teoricamente concebível, geralmente não é possível na prática. Há simplesmente muita semelhança e diferença entre qualquer par de coisas. Na prática, investigamos e nos referimos às relações entre as coisas à medida que elas chegam ao nosso conhecimento. Nosso conhecimento evolui gradualmente conforme nossa experiência (seja obtida por observação passiva ou experimentação ativa) aumenta e nossas percepções teóricas a respeito dela se tornam mais complexas e precisas. Com o tempo, então, nossas opiniões podem mudar em relação a qual conclusão é a mais significativa.

6. Argumentos analógicos baseados em estatísticas

A questão difícil que precisamos tentar responder aqui é: como decidir qual dos dois argumentos opostos é o mais convincente? Suspeito que, na prática cotidiana, *a intuição* desempenha um papel importante na maioria dos casos – nossa percepção de qual fator comum, R1 ou R2 (ou outros ainda), é o mais "significativo" no contexto em questão. Uma maneira mais formal de responder à nossa pergunta, no entanto, pode ser multiplicar o número de comparações e contrastes (não nos limitando a dois termos intermediários) e, em seguida, basear nossa conclusão final no lado numericamente mais relevante. Este é um método estatístico.

O princípio aqui seria: se duas coisas (P e Q) são semelhantes em vários aspectos (coletivamente, R1) e diferentes em vários aspectos (coletivamente, R2), e são semelhantes com mais frequência do que diferentes, então podemos assumir que um sujeito ou predicado (S) que se relaciona com uma delas (digamos, Q) provavelmente também se relaciona com a outra (P) – o grau de probabilidade sendo determinado pela razão entre semelhança e dissimilaridade. Se a premissa maior for que elas são diferentes com mais frequência do que semelhantes, então a probabilidade favorece a conclusão oposta à premissa menor.

A justificativa para tal argumento estatístico reside na generalização: uma relação que constatamos ser válida na maioria dos casos *conhecidos* pode, por extrapolação, ser considerada válida na maioria dos casos *desconhecidos* ; inversamente, se a relação for válida apenas em uma minoria dos casos conhecidos, não há razão para esperar que seja válida em casos desconhecidos subsequentes. É certo que não há certeza absoluta, apenas uma expectativa provável; mas existe alguma justificativa: a conclusão é mais provável do que o contrário. Quanto maior a probabilidade, mais confiável é a nossa conclusão.

Podemos, portanto, propor os quatro modos seguintes do que podemos caracterizar como argumento analógico *baseado em estatísticas* . Tais formas de argumento são claramente mais completas logicamente do que as formas inicialmente propostas, porque lidam conscientemente com a questão das analogias conflitantes. Observe que, convencionalmente, coloquei o termo menor na premissa menor e o termo maior na conclusão em todos os casos, embora pudesse igualmente ter optado pela ordem inversa; isso foi feito apenas para facilitar a memorização. No argumento subjetivo, o termo maior P é o sujeito da conclusão e o termo subsidiário S é o predicado; enquanto no argumento predicativo, S é o sujeito da conclusão e P é o predicado. No argumento positivo, a conclusão tem a mesma polaridade que a premissa menor; enquanto no argumento negativo, a conclusão tem a polaridade oposta à da premissa menor.

Argumento analógico subjetivo positivo:

> Dado que o sujeito P é semelhante ao sujeito Q em relação a *consideravelmente* Considerando que o sujeito P é diferente do sujeito Q em relação a um número relativamente pequeno de predicados (coletivamente, R1), e que Q é S (algum novo predicado), segue-se que P provavelmente também é S. Pois, dado que o sujeito P é diferente do sujeito Q em relação a *um* número *relativamente pequeno* de predicados (coletivamente, R2), e que Q é S, não se *segue* que P provavelmente não seja S. Conclusão: P provavelmente é S.

Argumento analógico subjetivo negativo:

> Dado que o sujeito P é *consideravelmente diferente* do sujeito Q em relação a Considerando que o sujeito P é semelhante ao sujeito Q em relação a *um número relativamente pequeno* de predicados (coletivamente, R1) e que Q é S (algum novo predicado), segue-se que P provavelmente não é S. Pois, dado que o sujeito P é semelhante ao sujeito Q em relação a *um número relativamente pequeno* de predicados (coletivamente, R2) e que Q é S, não se *segue* que P provavelmente seja S. Conclusão: P provavelmente não é S.

Argumento analógico predicativo positivo:

> Dado que o predicado P é semelhante ao predicado Q em relação a *consideravelmente* Considerando *que muitos* sujeitos (coletivamente, R1) e que (algum novo sujeito) S é Q, segue-se que S provavelmente também é P. Pois, dado que o predicado P é *diferente* do predicado Q em relação a *relativamente poucos* sujeitos (coletivamente, R2), e que S é Q, não se *segue* que S provavelmente não seja P. Conclusão: S provavelmente é P.

Argumento analógico predicatal negativo:

> Dado que o predicado P é *consideravelmente diferente* do predicado Q em relação a Considerando que existem *muitos* sujeitos (coletivamente, R1) e que (algum novo sujeito) S é Q, segue-se que S provavelmente não é P. Pois, dado que o predicado P é semelhante ao predicado Q em relação a um número *relativamente pequeno* de sujeitos (coletivamente, R2), e que S é Q, não se *segue* que S provavelmente seja P. Conclusão: S provavelmente não é P.

Os termos médios R1 e R2 são aqui referidos como 'coletivos', com a intenção de que cada um deles represente inúmeros termos médios não especificados aos quais a proposição enunciada se aplica. Nos modos subjetivos, os termos médios são predicados das premissas maiores; enquanto nos modos predicativos, são sujeitos. Obviamente, se as expressões "consideravelmente muitos" e "relativamente poucos", aplicadas aos sujeitos ou predicados médios (os Rs), puderem ser quantificadas com maior precisão, e o número maior aumentar e o número menor diminuir, as probabilidades das conclusões aumentam.

É evidente que todas as conclusões problemáticas aqui apresentadas são indutivas, ou seja, válidas apenas até que novas descobertas empíricas, deduções ou probabilidades mais fortes as invalidem. Não se tratam de resultados fixos e definitivos, mas sim dos melhores resultados disponíveis no contexto em questão.

7. Uma ilustração científica

É evidente que a analogia é muito utilizada no pensamento cotidiano e, portanto (embora talvez, idealmente, de forma mais rigorosa), no pensamento científico. Toda conceitualização (e, consequentemente, todo conhecimento) baseia-se, naturalmente, na analogia, uma vez que precisamos tomar consciência das semelhanças e diferenças aparentes entre as coisas para decidir se as classificamos juntas ou separadamente.

Encontrei uma ilustração científica do pensamento analógico em um livro de paleontologia publicado recentemente [62], que por acaso comprei e comecei a ler (sem outro propósito além do prazer) justamente quando estava desenvolvendo as ideias acima sobre analogia. Vale a pena examinar essa ilustração com algum detalhe (sem me aprofundar muito nos detalhes paleontológicos) para ver que lógica podemos aprender com ela.

Ali somos informados de que o comportamento de caça dos dinossauros, por exemplo, é induzido por outras características conhecidas dos dinossauros com referência a "análogos modernos" escolhidos, não aleatoriamente, referindo-se a quaisquer outros predadores, como lobos ou tubarões, mas por meio de " **enquadramento** ". Isso consiste em comparar os dinossauros mais especificamente a *parentes próximos* existentes na árvore evolutiva, ou seja, aves e crocodilos. A base para a analogia entre 'parentes próximos' é, claramente, que já se sabe (ou mesmo se acredita, naquele estágio) que eles compartilham muitas características *distintivas* . O autor explica:

> "Se crocodilos *e* pássaros compartilham algumas características… então os dinossauros também as tinham. Não podemos dizer que os dinossauros tinham penas simplesmente porque os pássaros têm penas – os crocodilos não têm penas, então os dinossauros não estão incluídos nesse grupo no que diz respeito a essa característica."[63]

Colocando esse argumento em termos mais formais, obtemos o seguinte:

> Sabe-se que o sujeito A (dinossauros) possui muitas características (termos intermediários, aqui deixados implícitos, como traços genéticos ou morfológicos) em comum com os sujeitos B (aves) e C (crocodilos); portanto, em relação a alguma característica D (digamos, um detalhe anatômico ou um padrão de comportamento): se B e C possuem D, então A provavelmente também possui D, ou se B e C não possuem D, então A provavelmente também não possui D; mas se B possui a característica D enquanto C não a possui, ou se B não possui a característica D enquanto C a possui, não podemos (com igual certeza) prever se A possui ou não D.

É claro que este é apenas um raciocínio provável, pois permanece concebível, e pode muito bem acontecer ocasionalmente, que A difira em relação a D das indicações *sugeridas por* B e C. Continua

---

62 *Os Dinossauros Redescobertos: Como uma revolução científica está reescrevendo a história.* Por Michael J. Benton (Londres: Thames & Hudson, 2019-20).

63 Ver pp. 16-17. O raciocínio por colchetes foi proposto pela primeira vez por Larry Witmer em 1995. O recurso à 'analogia com formas vivas' (p. 189) para interpretar aspectos de formas fósseis era um método estabelecido muito antes disso, é claro.

sendo verdade que A pode ter alguma característica única e inédita D, enquanto B e C não a possuem; ou A pode distintamente não possuir D, enquanto B e C a possuem; ou A e B podem possuir D, enquanto C não a possui; ou A e B podem não possuir D, enquanto C a possui; e assim por diante. Não obstante, o método de delimitação proposto nos fornece alguma direção, devido à premissa principal de que A já está estabelecido como tendo muitas características distintivas (que são deixadas implícitas aqui, mas que juntas constituem o termo médio logicamente operante) em comum com B e C.

Note que a forma deste argumento é subjetiva positiva, com A como termo principal, B e C como dois termos secundários, as propriedades não especificadas que todos compartilham como termos intermediários e D como termo subsidiário. O que não é mencionado aqui é a grande quantidade de diferenças entre A, por um lado, e B e C, por outro, embora, por não serem idênticos, certamente apresentem muitas diferenças. Isso pode ser observado se formularmos o argumento mais explicitamente na forma de uma analogia estatística padrão:

> Dado que o sujeito P (A, dinossauros) é semelhante ao sujeito Q (que compreende B e C, aves e crocodilos) em relação a *consideravelmente* Considerando que o sujeito P é *diferente* do sujeito Q em relação a um número relativamente pequeno de predicados (coletivamente, R1 – aqui não especificado) e que Q é S (algum predicado D), segue-se que P provavelmente também é S. Pois, dado que o sujeito P é diferente do sujeito Q em relação a *um número relativamente pequeno* de predicados (coletivamente, R2 – aqui não especificado) e que Q é S, não se *segue* que P provavelmente não seja S. Conclusão: P provavelmente é S (ou seja, em nosso exemplo, A provavelmente é D).

Claramente, a segunda parte do composto mostrado acima (ou seja, o contra-argumento negativo) foi *deixada implícita* no exemplo acima, presumindo-se que as diferenças entre A e B & C, em relação a outro conjunto de termos médios (não especificados), que poderiam nos levar a uma conclusão oposta, não eram *suficientemente frequentes para se destacarem e serem relevantes* . O contra-argumento é, sem dúvida, considerado, pelo menos subconscientemente, pelos cientistas na prática, com base em seus vastos acervos de conhecimento individual e coletivo. Mas, por precaução, na prática, os cientistas devem sempre considerar e determinar conscientemente a probabilidade relativa do contra-argumento. Porque, na verdade, ambos os lados do argumento completo são logicamente relevantes.

Deve ser óbvio que o uso de dois termos menores (B e C), em vez de apenas um (B ou C isoladamente), aumenta a probabilidade da conclusão sobre A, que efetivamente nos é apresentada de forma convergente, duas vezes em vez de apenas uma. Além disso, se os termos análogos B e C apontam para conclusões divergentes (tanto D quanto não D), ficamos com dúvidas a respeito de A. Como já sugerido, os termos A, B e C devem preferencialmente estar intimamente relacionados, pois isso aumenta a probabilidade do resultado. Se eles tiverem alguma(s) característica(s) em comum, isso é bom; mas se tiverem alguma(s) característica(s) *distintiva* (s) em comum, isso é muito melhor, pois esse fato os une mais estreitamente e aumenta as chances (embora, é claro, ainda não garanta) de que também compartilhem a característica concluída (D).

Obviamente, esse tipo de raciocínio composto pode ser levado ainda mais longe, envolvendo mais de dois análogos modernos. *Quanto mais análogos, melhor* , pois isso (repetindo) aumenta a probabilidade da conclusão. Ou seja, se o sujeito A estiver correlacionado com vários outros análogos (em vez de apenas B e C) e estes também apresentarem D, a probabilidade de A também ser D aumenta. Essa é, portanto, uma lição importante que podemos aprender com a técnica de colchetes –

a saber, que a probabilidade da conclusão pode ser aumentada ao se referir não apenas a um número maior de termos médios (como mencionado anteriormente), mas também a um número maior de termos menores.

No que diz respeito às classificações de probabilidade, isso não é apenas conversa fiada. É verdade que, no discurso comum, as probabilidades são "estimadas" de forma muito aproximada, com base na experiência pessoal e na memória, e até mesmo em vieses, podendo haver discordâncias quanto à sua direção e magnitude. Mas, no discurso científico, a questão é levada muito mais a sério, e investe-se grande esforço e recursos para determinar as probabilidades com a maior precisão possível. Os cientistas contemporâneos [64]utilizam uma ampla gama de técnicas observacionais e experimentais cada vez mais sofisticadas, ferramentas tecnológicas e instrumentos de medição maravilhosos, métodos matemáticos e computacionais engenhosos e computadores extremamente poderosos para obter os dados que buscam. Sua credibilidade e reputação profissional dependem do rigor científico. A consequência é o aumento da certeza ao longo do tempo, às vezes a uma taxa exponencial.

Os pesquisadores modernos são admiráveis pela quantidade de cuidado e esforço que dedicam para chegar às suas conclusões. Isso é bem ilustrado no livro sobre dinossauros que mencionamos aqui [65]. Por volta do ano 2000, cerca de 500 espécies de dinossauros haviam sido descobertas e nomeadas no mundo. Os cientistas desejavam classificá-las umas em relação às outras, em uma árvore evolutiva completa, com a maior precisão possível. Eles coletaram, combinaram e tabularam todas as informações conhecidas de centenas de artigos publicados; e, usando softwares complexos e computadores potentes, conseguiram encontrar as classificações estatisticamente mais prováveis para centenas de espécies conhecidas. Mais recentemente, começaram a reexaminar espécimes armazenados em museus e universidades ao redor do mundo, buscando a presença ou ausência de 457 características anatômicas em cada caso, para obter uma árvore ainda mais completa e precisa.

Obviamente, essa árvore facilita o agrupamento, entre outras coisas. É um repositório visual e conciso de um grande número de comparações e contrastes.

Devo também mencionar, como exemplos do uso da analogia em contextos científicos, **as aplicações médicas do argumento analógico** . Quando vamos ao médico para um check-up, ele nos examina de diversas maneiras, podendo diagnosticar alguma condição de saúde, prescrever medidas possivelmente preventivas ou curativas e arriscar um prognóstico. Tudo isso envolve raciocínio de vários tipos, especialmente causal e analógico. A seguir, apresento o tipo de raciocínio que o médico pode empregar:

> Diagnóstico: Os sintomas a, b e c observados neste paciente são semelhantes aos de outras pessoas diagnosticadas com a doença tal; portanto, é provável que meu paciente desenvolva ou já tenha a mesma doença.
>
> Prevenção/cura: Testes clínicos e a prática generalizada demonstraram que determinado tratamento médico é eficaz na prevenção ou no combate à doença tal; portanto, meu paciente provavelmente se beneficiará de um tratamento semelhante.

---

64 Como os paleontólogos mencionados no livro citado.

65 Páginas 76-77, 82-83.

> Prognóstico: Se o paciente não seguir esse tratamento, seu quadro provavelmente se deteriorará de diversas maneiras; mas se ele cuidar adequadamente de suas necessidades médicas, conforme prescrito, seu quadro provavelmente melhorará em vários aspectos.

O raciocínio diagnóstico consiste, em grande parte, em lógica causal; mas também envolve, manifestamente, alguma lógica analógica, na medida em que se comparam e contrastam os sintomas observados no paciente com uma lista de sintomas conhecidos pelos profissionais de saúde até o momento, por meio de extensa pesquisa e experiência. Os sintomas podem ser observados a olho nu pelo médico, sentidos e relatados pelo paciente ou identificados por diversos exames médicos utilizando ferramentas simples ou tecnologias complexas.

Obviamente, diferentes doenças podem apresentar alguns sintomas semelhantes. A identificação da doença é confirmada pela observação de um número cada vez maior de sintomas, idealmente até uma lista exaustiva. Para identificar com certeza a doença em questão, é necessário encontrar um conjunto exclusivo de sintomas. Se algum sintoma essencial (ou seja, necessário, condição *sine qua non*) de uma doença estiver ausente, essa doença pode ser eliminada da lista de possíveis doenças para o sintoma ou conjunto de sintomas observados.

Raciocínio semelhante é utilizado na decisão de medidas preventivas e curativas, que podem incluir não apenas medicamentos e cirurgias, mas também recomendações sobre estilo de vida e meio ambiente, nutrição, exercícios, fisioterapia e assim por diante; e no prognóstico, que pode ser positivo ou negativo e ter vários graus de probabilidade.

8. Uso da analogia na elaboração e aplicação da lei

O argumento analógico é comum não apenas no pensamento e discurso cotidiano de todos, e em contextos mais científicos, mas também é bastante difundido em contextos jurídicos. É um instrumento de desenvolvimento e aplicação do direito utilizado em todos os sistemas jurídicos. Exemplos são facilmente encontrados em sistemas antigos (como o grego, o romano ou o talmúdico), em sistemas medievais (como o cristão, o islâmico ou o rabínico) e em sistemas modernos (como o britânico, o americano ou o francês). Não importa se o sistema político em questão é essencialmente ditatorial (como, digamos, na Rússia ou na China hoje [66]) ou essencialmente livre e democrático (como nos países ocidentais hoje) – o raciocínio por analogia por parte de legisladores ou juízes é generalizado.

Os legisladores visam promulgar novas leis, produzindo o "direito estatutário", enquanto os juízes visam, em princípio, aplicar as leis que estes lhes são impostas, embora, ao estabelecerem precedentes vinculantes, os tribunais efetivamente ampliem a lei, produzindo a "jurisprudência", e, além disso, alguns tribunais supremos levam esse poder interpretativo muito além da intenção original manifesta da legislação e se tornam bastante "criativos".

O argumento analógico ajuda a manter certo grau de consistência e uniformidade no direito. Se as analogias e desanalogias fossem ignoradas, um sistema jurídico poderia incluir uma miscelânea de leis relativamente contraditórias, que poderiam ser usadas arbitrariamente para formular julgamentos lenientes ou severos, conforme a vontade dos juízes, dependendo de seus preconceitos políticos ou

---

[66] Para dar um exemplo, Richard Pipes em *Russia Under the Bolshevik Regime* (Knopf, Nova Iorque, 1993) escreve (p. 402) sobre o Art. 10 do Código Penal: “O princípio da 'analogia' tornou possível acusar cidadãos por crimes não diretamente definidos, mas de natureza semelhante.”

pessoais, ou mesmo apenas de seu humor momentâneo. Tal legislação *à la carte* é obviamente contrária à justiça.

O argumento por analogia pode ser usado em contextos jurídicos de diversas maneiras: (a) podemos formular novas leis com base em princípios éticos ou políticos gerais [67]; (b) podemos derivar leis específicas de diretrizes constitucionais; (c) podemos criar novas leis imitando leis existentes para situações comparáveis; (d) podemos argumentar pela aplicação de uma lei existente a um caso específico em análise; (e) podemos utilizar precedentes legais, examinando casos passados semelhantes ao caso em questão e propondo uma decisão similar; ou (f) podemos recorrer a alguma combinação dessas formas. Para cada uma dessas formas, ou uma combinação delas, um argumento por analogia pode ser construído, desde que percebamos (e, de preferência, explicitemos) alguma semelhança significativa entre as situações de origem e de destino. O argumento teria a seguinte estrutura (subjetivo positivo, comparativo):

> Visto que [premissa principal] a situação em consideração (= termo principal, P) *assemelha-se* à situação prevista por tais e tais princípios éticos ou políticos gerais (a), ou diretrizes constitucionais (b), ou leis existentes (c, d), ou precedentes legais (e) (= termo secundário, Q), com respeito a isto e aquilo (= termo intermediário, R),
>
> e [premissa menor] esta fonte (Q) prescreve algum curso de ação legal [68](= termo subsidiário, S),
>
> segue-se por analogia que [conclusão] para a situação alvo (P) devemos estabelecer ou aplicar um curso de ação legal semelhante (S).

É evidente que, embora a analogia possa parecer bastante convincente *à primeira vista* , ela poderá ser contestada de forma plausível, visto que tal argumento nunca é logicamente decisivo, mas, na melhor das hipóteses, indicativo. Poderia-se argumentar que P não se assemelha suficientemente a Q ou a R em aspectos significativos, ou que, embora seja comparável em relação a R, difere bastante em relação a certos outros fatores (outro termo médio), e, portanto, que a formulação para P de uma lei ou juízo S semelhante ao previamente estabelecido para Q não é sensata. Tal contra-argumento também pode ser formulado na forma padrão, como segue (subjetivo negativo, contrastivo):

> Visto que a situação em consideração (P) *não* se assemelha à situação prevista por tais princípios éticos gerais (a), ou diretrizes constitucionais (b), ou leis existentes (c, d), ou precedentes legais (e) (Q), com relação a isto e aquilo (R), ou com relação a certos outros fatores, e esta fonte (Q) prescreve algum curso de ação legal (S), segue-se por desanalogia que para a situação alvo (P) não devemos *estabelecer* ou aplicar um curso de ação legal semelhante (S).

O argumento analógico não deve ser confundido com o argumento a fortiori, que é mais complexo (veja meu trabalho **A Fortiori Logic** para uma análise completa desse argumento [69]). Neste ponto, deveríamos, naturalmente, propor inúmeros exemplos de diversos sistemas jurídicos historicamente e geograficamente distintos [70]. No entanto, contentar-me-ei com a apresentação de um exemplo talmúdico, que considero intelectualmente interessante e desafiador devido ao raciocínio intrincado

---

67 Por exemplo, argumentando que, como um homem tem o direito natural à vida e à liberdade, ele não pode ser executado ou preso arbitrariamente (mas apenas em casos específicos, ou seja, após a comprovação de conduta criminosa punível por lei e após o devido processo legal). A legislação visa dar expressão concreta e prática ao princípio abstrato e filosófico.

68 Como, por exemplo, um veredicto ou uma penalidade apropriada.

69 Consulte a seção 4 da presente obra para comparações e contrastes entre as duas formas de argumentação.

70 Presumo que o leitor possa encontrar facilmente muitos exemplos desse tipo em sites jurídicos ou em bibliotecas.

que envolve. O leitor fará bem em lê-lo atentamente, mesmo que indiferente ao conteúdo talmúdico, pois há muito a ganhar em acuidade e habilidade lógica com este exercício exigente.

9. Uma ilustração talmúdica

Examinaremos agora uma ilustração talmúdica do tipo de raciocínio analógico mais complexo que introduzimos anteriormente, com referência a uma discussão encontrada no tratado do Talmude Babilônico. *Baba Kama* , pp. 20a-21a. Minha atenção foi atraída para esta longa *sugya* (perícope) de R. Louis Jacobs, que apresenta uma análise literária detalhada da mesma em uma de suas obras [71]. Apresento aqui apenas uma pequena parte da discussão, e o mais brevemente possível, pois não estou realmente interessado na questão jurídica específica em discussão, mas apenas desejo ilustrar e avaliar o uso da analogia no discurso haláchico do Talmud. Meu relato baseia-se na tradução inglesa do Talmud feita por Soncino, [72]bem como na leitura de Jacobs; porém, todas as análises lógicas e eventuais comentários críticos são inteiramente meus.

É evidente, a partir deste extenso exemplo, que o argumento analógico desempenha um papel importante no raciocínio talmúdico (e, posteriormente, rabínico). Aprendemos com ele que, quando os rabinos desejavam estabelecer uma nova decisão legal, recorriam a várias analogias encontradas na Mishná (ou, em outros contextos, em textos bíblicos ou outros textos tradicionais, ou mesmo, como último recurso, em declarações autorizadas de decisores rabínicos [73]), como possível base para essa proposição – e é aqui que entra em jogo a questão das analogias diferentes ou mesmo conflitantes. A questão é: qual, dentre um conjunto de analogias propostas, é a mais adequada, a que se deve preferir? O problema aqui, diferentemente do que ocorre em contextos mais científicos, reside na dificuldade de avaliar a relevância relativa de analogias conflitantes.

A questão central levantada pela nossa *discussão* é a seguinte. Certo rabino, R. Hisda, questiona se “ *alguém que ocupou a propriedade do vizinho sem o seu conhecimento teria que pagar aluguel ou não* ”. Aqui, por brevidade e clareza, chamarei o ocupante de “invasor” e o proprietário do imóvel de “locador”. O Talmud [74]oferece o seguinte esclarecimento sobre a questão:

---

71 *Estrutura e Forma no Talmude Babilônico* (Cambridge: Cambridge UP, 1991). Ver Capítulo 5 (pp. 56-64). De fato, foi através da leitura desse ensaio que percebi que minha apresentação do argumento analógico em *A Fortiori Logic* estava longe de ser completa, e me senti motivado a escrever o presente ensaio mais aprofundado. O objetivo da análise de Jacobs é mostrar como o Talmude coleta e ordena informações e argumentos de diferentes fontes e épocas para formar uma unidade literária instrutiva; ele não relata discussões aleatoriamente ou cronologicamente, mas as organiza propositalmente em uma progressão aparentemente lógica. Meu objetivo aqui é muito diferente: é estudar o discurso lógico utilizado.

72 *Talmude Babilônico de Soncino* . Ed. Rabino Dr. I. Epstein. Londres: Soncino, 1952. O texto completo pode ser encontrado em Halakhah.com. Os comentários explicativos entre colchetes também estão disponíveis lá.

73 Em alguns casos, mesmo dentro desta *sugya* , eles parecem simplesmente se basear na maior autoridade de algum expoente. Isso é, obviamente, um argumento *ad hominem* , embora sua intenção seja positiva. As autoridades mencionadas são assim consideradas porque são vistas como portadoras das tradições orais transmitidas desde a época de Moisés. No entanto, não se pode negar que, na verdade, elas frequentemente divergem. Os comentários tradicionais sobre esse fato afirmam que, mesmo assim, elas estão (de alguma forma) corretas.

74 O Talmud inclui a Mishná e a Guemará. Cada passagem da Mishná é apresentada literalmente e, em seguida, discutida na Guemará, embora outros tópicos também possam ser abordados de passagem. O termo "Gemará" refere-se ao(s) editor(es) anônimo(s) que compilou(aram) discussões, de alguma forma associadas à Mishná mencionada, feitas por vários rabinos em diferentes períodos, organizando essas discussões em uma ordem proposital, geralmente com um comentário que as une. Outros comentaristas, como Rashi ou Tosafot, podem entrar em cena muito depois da Guemará, fazendo perguntas ou esclarecendo pontos não abordados explicitamente pela Guemará. A Mishná é datada de cerca de 200 d.C. e a Guemará de cerca de 500 d.C.

> "Mas em que circunstâncias? Dificilmente se poderia supor que o imóvel não estivesse disponível para aluguel [e, em qualquer caso, permaneceria vago], e que ele [aquele que o ocupava] também não tinha o hábito de alugar imóveis [pois tinha amigos dispostos a hospedá-lo sem receber nada], pois [que responsabilidade poderia ser atribuída a um caso em que] o réu não obteve nenhum benefício e o autor não sofreu nenhum prejuízo? Se, por outro lado, o imóvel estivesse disponível para aluguel e ele tivesse o hábito de alugar imóveis, [por que não deveria haver responsabilidade, visto que] o réu obteve um benefício e o autor sofreu um prejuízo? — Não; o problema surge em um caso em que o imóvel não estava disponível para aluguel, mas ele tinha o hábito de alugar imóveis."

Disso depreende-se que, no caso em questão, o ocupante ilegal se beneficia (já que não tinha onde ficar sem pagar aluguel), mas o proprietário não sofre prejuízo (pois permitiu que o imóvel permanecesse vazio naquele momento, mesmo que normalmente o procurasse para alugar) – em hebraico, esse caso é chamado de *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (= este se beneficia e aquele não sofre prejuízo). Posteriormente, o proprietário poderia dizer ao ocupante ilegal: "Já que você obteve um benefício [pois, caso contrário, teria que alugar um imóvel], você deve pagar o aluguel correspondente"; enquanto o ocupante ilegal poderia se recusar a pagar o aluguel ao proprietário, argumentando: "Que prejuízo eu lhe causei [já que seu imóvel não estava disponível para aluguel]?"

A resposta à questão é buscada através da análise de decisões judiciais proferidas em outros contextos envolvendo um protagonista/réu (como o ocupante ilegal) que se beneficia de algo e um antagonista/autor (como o proprietário) que não sofre prejuízo, ou seja, apresentando o mesmo cenário de *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* . Se, em tal situação comparável, a decisão foi de que o protagonista é responsável por pagar algo ao antagonista, presume-se que a mesma decisão de responsabilidade possa ser aplicada ao nosso caso (ou seja, o caso mencionado acima de proprietário versus ocupante ilegal). Se, em tal situação comparável, a decisão foi de não responsabilidade, então, em nosso caso, essa será considerada a decisão aplicável. O argumento analógico aqui apresentado é, portanto, o seguinte:

> Assim como no texto de prova, onde o protagonista se beneficia e o antagonista não sofre prejuízo, a lei era que o primeiro é obrigado (ou não obrigado, conforme o caso) a pagar alguma compensação ao segundo;
>
> Da mesma forma, em nosso caso, em que o protagonista se beneficia e o antagonista não sofre prejuízo, a lei deve determinar que o primeiro é obrigado (ou não obrigado, conforme o caso) a pagar alguma indenização ao segundo.

Consideremos essas duas frases como a fonte da analogia e o alvo da analogia. Observe atentamente que ambos os casos envolvem o cenário *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* ; é isso que os une, seu ponto em comum. O primeiro parágrafo apresenta uma proposição hipotética (a fonte) de que, em um caso anterior envolvendo esse cenário (o antecedente), a decisão foi tal e tal (a consequência); o segundo parágrafo formula uma declaração condicional semelhante (o alvo) para o novo caso, argumentando que, como possui o mesmo antecedente, pode-se presumir que terá a mesma consequência. Dessa forma, uma decisão é proposta para o novo caso. Deve-se ressaltar, contudo, que essa inferência é indutiva, não dedutiva; não é logicamente inconcebível que a decisão possa ser diferente nos dois casos por outros motivos, mais plausíveis.

Podemos reformular esse argumento no formato padrão para argumento analógico (subjetivo positivo) da seguinte maneira:

> Dado que o nosso caso (= termo principal, P) é semelhante ao caso do texto de prova (= termo secundário, Q) por envolver o cenário *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (= termo médio, R), e que no caso do texto de prova (Q) a lei era assim e assado (obrigação de pagar, ou não, conforme o caso) (= termo subsidiário, S), segue-se que no nosso caso (P) a lei deve ser igualmente assim e assado (obrigação de pagar, ou não, conforme o caso) (S).

Um possível exemplo em nossa *discussão* sobre tal forma de argumento analógico é o seguinte. Outro rabino, Rami bar Hama, afirma que a solução para o problema apresentado por R. Hisda encontra-se em Mishná *Baba Kama* 2:2, que diz [75]:

> "Em que caso se aplica esta afirmação, de que se paga o valor total do alimento consumido pelo animal? Aplica-se quando o animal consumiu o alimento na propriedade da parte lesada; mas se o animal consumiu o alimento em domínio público, o proprietário do animal está isento de responsabilidade. E mesmo que o animal tenha consumido o alimento em domínio público, se o animal obtiver benefício ao consumir o produto de outrem em domínio público, o proprietário paga pelo benefício obtido, mas não pelo custo total do alimento."

Esta passagem da Mishná compreende três frases. A primeira é uma referência a uma lei dada em Êxodo 22:4. Esta passagem da Torá afirma que "Se um homem deixar que um campo ou vinha seja devastado, e soltar o seu animal, e este pastar no campo de outro homem, deverá restituir o melhor do seu próprio campo e do melhor da sua própria vinha". [76]A segunda frase em nossa Mishná deriva da primeira por uma leitura de *davka* (interpretação literal), entendendo que a responsabilidade existe *apenas se* o animal solto pastar ilicitamente em domínio privado; daí se infere que, se o problema surgir em domínio público, não há responsabilidade (embora, logicamente, a responsabilidade parcial também seja uma possibilidade). Observe que esta é uma decisão da Mishná baseada em inferência; não é um ensinamento explícito da Torá.

O padrão de inferência *davka* é sempre o seguinte: se o texto de prova menciona especificamente o caso X ("no campo de outro homem", no presente contexto) e não menciona explicitamente outros casos além de X (ou seja, não-X), presume-se que a intenção da omissão tenha sido *excluir* o não-X (a saber, aqui, o domínio público). Esta é uma forma comum de raciocínio na lógica talmúdica e rabínica. Deve ficar claro que a inferência *davka* é indutiva, não dedutiva, visto que é logicamente concebível (embora não seja o caso aqui) que outro texto pudesse ter sido encontrado incluindo o não-X sem que isso implicasse uma contradição (ou seja, poderia muito bem haver outra passagem da Torá especificando que também no domínio público existe responsabilidade).

De fato, mesmo que nenhuma passagem da Torá seja encontrada que forneça explicitamente a informação faltante, isso não significa que a inferência *de davka seja inevitável e certa. Uma forma oposta de raciocínio é possível e, de fato, às vezes é praticada; é chamada de lav davka* (não exatamente). Poderíamos, no presente contexto, por exemplo [77], argumentar que a razão pela qual a Torá não mencionou um animal comendo comida em domínio público foi porque considerou óbvio o suficiente que, nesse caso, o dono do animal é obrigado a pagar ao dono da comida uma indenização integral. Ou seja, argumenta-se, a Torá só mencionou o caso de um animal comendo comida em

---

75 Aqui cito as três frases da Mishná que nos interessam, usando a tradução do Sefaria.org, porque é mais clara do que a apresentada na edição de Soncino.

76 Tradução retirada de Mechon-mamre.org.

77 Escusado será dizer que não estou aqui defendendo o uso do raciocínio *lav davka* no presente contexto. Estou apenas ilustrando a forma que uma leitura *lav davka* teria assumido no presente contexto. Não tenho interesse em contestar a leitura *davka* implícita na Mishná.

domínio privado, exigindo indenização integral, porque considerou que não era tão óbvio. Nessa perspectiva, qualquer coisa deixada sem vigilância em domínio público é 'obviamente' protegida por lei, enquanto em domínio privado o proprietário poderia muito bem ser esperado para proteger todos os objetos ali presentes, digamos, com cercas ou um cão de guarda; e a Torá vem a público dizer: “Não, mesmo em domínio privado a lei deve proteger objetos sem vigilância”. Tal pensamento é bastante concebível; Assim, o raciocínio *de davka* não é dedutivo, mas meramente indutivo. O mesmo se aplica, naturalmente, ao raciocínio *de lav davka* .

A segunda frase da nossa Mishná, portanto, informa-nos que se um animal doméstico comer ilicitamente comida deixada sem vigilância em um local público, o dono do animal não é obrigado a indenizar o dono da comida pelo prejuízo sofrido. A terceira frase informa-nos que o protagonista (o dono do animal) é, no entanto, obrigado a reembolsar ao antagonista (o dono da comida) o valor que *teria* gasto alimentando seu animal, ou seja, a quantia que economizou por ter alimentado seu animal ilicitamente (presumivelmente, uma quantia muito menor).[78]

Temos, portanto, duas decisões da Mishná que, à primeira vista, parecem contraditórias: a primeira afirma que não há responsabilidade (mas significa: não a responsabilidade total que ocorre no domínio privado); a segunda afirma que há alguma responsabilidade (mas significa: uma responsabilidade mínima igual ao custo usual da ração comum). Rami concentra-se na última frase para construir seu argumento. A analogia, segundo ele, é a seguinte:

> Assim como em Mishná *Baba Kama* 2:2, onde o dono do animal se beneficia e o dono da comida não sofre prejuízo (em um ponto de vista *de jure* , porque o que ele de fato perdeu foi perdido no domínio público), a lei era que o primeiro era obrigado a pagar ao segundo o custo mínimo da alimentação (embora não fosse obrigado a pagar a indenização integral);
>
> Da mesma forma, no caso R. Hisda, em que o ocupante ilegal se beneficia (já que não dispôs de outro lugar) e o proprietário não sofre prejuízo (já que se contentou em deixar o local vazio), a lei deveria ser que o primeiro é obrigado a pagar ao segundo um aluguel mínimo (embora não seja obrigado a pagar indenização integral).

Ou, em termos mais simples (analogia subjetiva positiva):

> Dado que o nosso caso (P) é semelhante ao caso do *Baba Kama* 2:2 da Mishná (Q) por envolver o cenário *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (R), e que no caso da Mishná (Q) a lei era que o protagonista (dono do animal) é obrigado a pagar ao antagonista (dono da comida) o valor do seu benefício (S), segue-se que no nosso caso (P) a lei deve ser igualmente que o protagonista (ocupante ilegal) é obrigado a pagar ao antagonista (proprietário) o valor do seu benefício (S).

Como veremos, tal argumento pode ser contestado de várias maneiras. O contra-argumento mais óbvio seria o seguinte (analogia subjetiva positiva com uma premissa maior negativa):

> Dado que o nosso caso (P) *não é* semelhante ao caso do texto de prova (Q) por envolver o cenário *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (R), e que no caso do texto de prova (Q) a lei era assim (obrigação de pagar, ou não, conforme o caso) (S), segue-se que no nosso caso (P) a lei *não deveria, pelo contrário* , ser assim (obrigação de pagar, ou não, conforme o caso) (ou seja, *não* -S).

---

78 A base exata dessa decisão adicional da Mishná não está, pelo que pude perceber, explicitamente declarada ou imediatamente aparente. Pode ser simplesmente uma decisão rabínica. Talvez sua base seja óbvia para os especialistas, mas eu desconheço .

De fato, na narrativa talmúdica em questão, um terceiro rabino, Rava, rejeita a analogia proposta por Rami, argumentando que “no caso da Mishná, o réu obteve um benefício e o autor sofreu uma perda, enquanto no problema em questão, o réu obteve um benefício, mas o autor não sofreu nenhuma perda”. Assim, Rava argumenta (num espírito mais *factual* do que Rami) que, na Mishná, o dono da comida sofreu, objetivamente, uma perda financeira (o valor real da comida consumida menos a compensação menor devida pelo dono do animal), enquanto no caso em questão o proprietário não sofreu tal perda (já que, de fato, ele não teria recebido aluguel naquele momento se seu imóvel não tivesse sido ocupado ilegalmente).

Isso significa que Rava não concorda com Rami que o proprietário tenha direito a uma indenização por parte do ocupante ilegal. Rava, portanto, propôs o seguinte contra-argumento, apresentado em sua forma padrão:

> Dado que o presente caso (P) *não é* semelhante ao caso do Mishna *Baba Kama* 2:2 (Q) por envolver o cenário *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (R), e que no caso do Mishna (Q) a lei era que o protagonista (dono do animal) é obrigado a pagar algo ao antagonista (dono da comida) (S), segue-se que no nosso caso (P) a lei deveria ser, ao contrário, que o protagonista (invasor) *não é* obrigado a pagar nada ao antagonista (proprietário) (*não* -S).

Segundo Rava, então, o cenário da Mishná a que se refere é o de *zeh neheneh ve-zeh ken-haser* (= este se beneficia e aquele *sofre* prejuízo); e isso não corresponde ao suposto cenário do caso em questão, que é *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* . Como vimos anteriormente, a Guemará afirma explicitamente que, nesse caso, ou seja, quando o protagonista se beneficia e o antagonista sofre prejuízo, o primeiro deve, de fato, pagar uma indenização ao segundo. Pois é óbvio, em sua visão, que se o ocupante ilegal não tinha outro imóvel para ocupar e o proprietário desejava alugar o local naquele momento, havia, de fato, a necessidade de pagar aluguel [79].

Note que encontramos aqui exemplos tanto de um argumento positivo (semelhança entre casos) quanto de um contra-argumento negativo (dissimilaridade entre casos). Assim, aparentemente, temos nesta *sugya* exemplos de dois modos argumentativos relacionados (analogia e desanalogia da forma subjetiva positiva). Como ambos envolvem o mesmo termo médio, suas premissas principais são contraditórias e não podem ser ambos válidos. Observe que Rami e Rava eram contemporâneos; pertenciam à terceira geração de Amoraim (ativos por volta de 300 d.C.).

Neste ponto, cabe observar que o Talmud defende Rami por meio da seguinte observação: “Rami b. Hama, no entanto, era da opinião de que, de modo geral, as frutas deixadas em terreno público foram [mais ou menos] abandonadas por seu dono [que, portanto, não podia considerar o animal que as consumiu como o único responsável pelo prejuízo sofrido, e a analogia, portanto, era válida].” (Note-se que as explicações dadas entre colchetes na edição Soncino atenuam um pouco a posição da Guemará.)

A Guemará tenta aqui "resgatar" o argumento de Rami da objeção de Rava, alegando que a comida deixada em domínio público era efetivamente *hefker* , ou seja, mentalmente abandonada por seu dono, de modo que este não podia culpar o animal por sua perda; daí que, quando a Mishná decidiu que o dono do animal tinha que pagar uma pequena quantia, não era tanto como compensação por

---

[79] O Talmud também considera que, no caso de "nenhum benefício para um e nenhuma perda para o outro", o primeiro não é obrigado a indenizar o segundo. O cenário de "nenhum benefício para um e perda para o outro" não é abordado no Talmud, mas (pelo que entendi do relato de Jacobs, nota 3) existe um comentário do Tosafot sobre ele. Tal cenário é concebível; poderíamos, por exemplo, referir-nos a um vândalo que danifica um imóvel desocupado.

uma perda sofrida pelo dono da comida (como Rava alegou), mas sim como pagamento pelo benefício recebido pelo dono do animal. Nessa perspectiva, então, o precedente da Mishná era de fato um caso de *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* (como Rami alegou) e não um caso de *zeh neheneh ve-zeh ken-haser* (como Rava alegou).

A Guemará projeta aqui (talvez alguns séculos depois) um pensamento na mente de Rami que ele não expressou abertamente, de modo a fazê-lo parecer ter antecipado a objeção de Rava e a ter levado em consideração. No entanto, a intervenção da Guemará revela-se frágil. Jacobs, em uma nota de rodapé (n. 6), informa-nos sobre uma objeção interessante feita por um Tosafista, que, nas palavras de Jacobs, afirma: "o Talmud não pode significar que o dono abandonou automática e totalmente o alimento, pois, se assim fosse, não haveria pagamento algum, uma vez que o alimento não lhe pertenceria mais". Essa observação neutraliza, efetivamente, a tentativa da Guemará de refutar o contra-argumento de Rava.[80]

Assim, esta discussão adicional acaba sendo uma digressão um tanto inútil. Ficamos com um argumento de Rami e um contra-argumento de Rava, e precisamos saber qual dos dois preferir. Ambos parecem convincentes, pelo menos superficialmente, e é difícil escolher entre eles. O Talmud evidentemente não está totalmente satisfeito com os argumentos de Rami e Rava, ou mesmo com sua própria defesa de Rami contra Rava, já que busca outros argumentos que possam responder de forma mais convincente à questão levantada por R. Hisda; mas não deixa claro por que o faz.

Por nossa parte, as seguintes **observações críticas** parecem relevantes. Observem bem que não tenho nenhum interesse haláchico em defender. Não estou tentando provar que o Talmud, ou qualquer rabino mencionado nele, está certo ou errado. Não me importo com o possível resultado legal da discussão, embora esteja, naturalmente, preocupado com a adequação ou inadequação lógica dos argumentos apresentados. Meu principal interesse ao examinar esta passagem talmúdica é ver quais lições podem ser aprendidas com ela para a lógica formal (e, como veremos, de fato aprendi algumas lições).

Como já demonstrado em nossa análise teórica da analogia conflitante, não há uma maneira formal de resolver o conflito entre uma comparação e um contraste; formalmente, qualquer uma das teses pode estar correta. É preciso aprofundar-se no problema em questão e tentar encontrar razões para preferir uma tese em detrimento da outra. No discurso em análise, podemos certamente apontar que uma possível falha é o uso variável (ou ambíguo ou equívoco) dos termos. Cada um dos predicados "beneficia", "sofre prejuízo", "é responsável" e suas negações, embora superficialmente pareçam uniformes em significado, são usados ao longo desta discussão (e novamente, conforme ela se estende posteriormente em comentários pós-talmúdicos) de maneiras restritivas e seletivas, que podem ser caracterizadas como convencionais (ou mesmo como subjetivas ou arbitrárias).

Assim, o ocupante ilegal na narrativa de R. Hisda é considerado pelo Talmud como tendo "beneficiado" apenas se, ao ocupar o imóvel, não tivesse outro lugar para ficar à sua disposição; ou seja, apenas se

---

[80] Não haveria razão para o dono do animal pagar algo ao dono da comida se este não fosse mais o dono da comida no momento em que o animal a consumiu. Jacobs sugere que talvez o significado seja "não que ele [o dono da comida] tenha abandonado a comida, mas que a Torá a abandonou ao declarar que não há *shen* [isto é, nenhuma responsabilidade] no domínio público". No entanto, não vejo nenhuma diferença significativa entre o abandono por parte da Torá e o abandono por parte do dono da comida, uma vez que o último decorreria naturalmente do primeiro. Se o dono da comida a abandonou, certamente foi porque sabia que a Torá a havia abandonado; se ele não conhecia a Torá (ou mais precisamente, a inferência *davka* dela), não teria razão para considerar sua propriedade como perdida no momento em que a deixou sem vigilância – ele naturalmente presumiria, ou pelo menos esperaria, recuperá-la facilmente ao retornar (caso contrário, não a deixaria sem vigilância). A neutralização resultante do argumento da Guemará, portanto, permanece inalterada.

precisasse do lugar que ocupava ilegalmente. (É desnecessário dizer que um convidado não é um ocupante ilegal.) Mas, objetivamente, pode-se argumentar que *o simples fato* de o ocupante ilegal ter ocupado voluntariamente aquele lugar implica que ele considerou isso de alguma utilidade para si mesmo (caso contrário, não o teria feito). Nesse caso, *toda* ocupação ilegal traz algum benefício, e *nenhum* cenário envolvendo ocupação ilegal poderia ser considerado verdadeiramente isento de benefício para o protagonista. O mesmo pode ser dito do dono do animal (na Mishná mencionada): a partir do momento em que seu animal se alimentou, seja em propriedade privada ou pública, ele objetivamente (ainda que fortuitamente) se beneficiou de alguma forma.

Novamente, o Talmud considera que o proprietário "sofreu prejuízo" apenas se estava ativamente procurando ou ao menos desejando mentalmente alugar o imóvel; caso contrário, se aparentemente se contentava em deixar o imóvel vago, considera-se que não sofreu prejuízo. Mas pode-se argumentar razoavelmente que ele sofreu prejuízo pelo *simples fato* de sua propriedade ter sido usada sem seu conhecimento ou permissão, mesmo que não estivesse ativamente procurando ou sequer desejando encontrar um inquilino (talvez estivesse mantendo o imóvel vago caso sua sogra viesse visitá-lo). Nesse caso, *toda* ocupação ilegal causa prejuízo, e *nenhum* cenário envolvendo ocupação ilegal pode ser considerado verdadeiramente isento de prejuízo para o antagonista. O mesmo raciocínio se aplica ao dono da comida: a partir do momento em que sua comida é consumida, seja em domínio privado ou público, ele objetivamente sofreu prejuízo (mesmo que a lei, seja a Torá ou a Mishná, convencionalmente negue isso).

Com base nisso, ou seja, quando insistimos em *terminologia uniforme* , tanto o caso da Mishná quanto o caso de R. Hisda envolvem necessariamente o cenário "este se beneficia e aquele sofre prejuízo" – e Rami está errado ao considerá-los ambos como *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* ; enquanto Rava, embora parcialmente correto ao considerar o caso da Mishná como *zeh neheneh ve-zeh ken-haser* , está parcialmente errado ao considerar o caso de R. Hisda como *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* . Observe que é a Guemará que interpreta o ocupante ilegal como beneficiando-se *restritivamente* , apenas se ele não tinha outro imóvel para ocupar, e o proprietário como perdendo *restritivamente* , apenas se ele esperava ou tentava alugar o local na época. Mas como as interpretações da Guemará são restritivas e permitem outros cenários possíveis (notadamente, 'nenhum benefício para um e nenhuma perda para o outro' e, eventualmente, 'nenhum benefício para um e perda para o outro'), ela não está argumentando (como estou fazendo aqui) a favor de uma terminologia uniforme.

Isso quanto ao cenário antecedente (que serve de base para a analogia). No que diz respeito à consequente obrigação legal (ou não), também aqui podemos observar variações de significado. Na Mishná, seguindo uma leitura *davka* (exatamente assim) de Êxodo 22:4, o dono do animal é declarado isento de indenizar o dono da comida pela comida perdida, embora este último seja, por uma regra adicional da Mishná, obrigado a pagar ao primeiro a quantia (presumivelmente relativamente pequena) que teria desembolsado para alimentar seu animal (caso este não tivesse saciado ilicitamente sua fome com a comida mais cara que encontrou sem vigilância). Aqui, então, o protagonista é considerado, em sentido estrito, como "não responsável", mesmo estando legalmente obrigado a pagar algo ao antagonista; a quantia menor que ele é obrigado a pagar não é considerada como pertencente ao termo "responsável". Este é um uso convencionalmente *restrito* do termo "responsável" [81].

[81] A ficção reside no fato de que o antagonista não pode, devido ao prejuízo sofrido, reivindicar *indenização* financeira (do protagonista); porém, o protagonista tem, mesmo assim, a *obrigação* de pagar o dinheiro que economizou (ao antagonista). Essa distinção é fantasiosa, pois, certamente, considerando essa última obrigação legal, uma ação judicial poderia ser movida.

Objetivamente, é claro, qualquer obrigação de pagar qualquer quantia é uma responsabilidade. Nesse caso, o veredito da Mishná é, na prática, que existe responsabilidade, ainda que menor do que poderia ter sido. Portanto, no caso apresentado por R. Hisda, o veredito deveria ser que o ocupante ilegal deve pagar ao proprietário um valor mínimo de aluguel (o valor mínimo de mercado para tal propriedade naquele momento e local).

Considerando todos esses aspectos, parece que a aplicação correta do precedente da Mishná (em sua totalidade) ao caso em questão seria a de que o cenário envolvido é de "benefício para um e prejuízo para o outro", e a decisão legal resultante deveria ser a de indenização parcial [82]. O proprietário dos alimentos sofre prejuízo objetivamente, e o dono dos animais é objetivamente responsável por pagar algo; e o proprietário do terreno também pode ser considerado como tendo sofrido prejuízo, e com base nisso, o ocupante ilegal pode ser considerado responsável por pagar algo. Nesse caso, *nem* o argumento de Rami por analogia *nem* o contra-argumento de Rava por desanalogia podem ser considerados tão precisos quanto parecem inicialmente. Colocando nossa nova tese em sua forma padrão, obtemos:

> Dado que o nosso caso (P) é semelhante ao caso do *Baba Kama* 2:2 da Mishná (Q) por envolver o cenário *zeh neheneh ve-zeh ken-haser* (R), e que no caso da Mishná (Q) a lei era que o protagonista (dono do animal) é obrigado a pagar ao antagonista (dono da comida) o valor do seu benefício (S), segue-se que no nosso caso (P) a lei deve ser igualmente que o protagonista (ocupante ilegal) é obrigado a pagar ao antagonista (proprietário) o valor do seu benefício (S).

O Talmud não leva em consideração essa interpretação alternativa simples, baseada em terminologia uniforme. Desde o início de sua reflexão, ele se vincula a uma abordagem mais complexa, da qual surgem várias possibilidades lógicas. Talvez opte por esse caminho tortuoso porque não está realmente buscando uma solução para o problema (determinar um princípio jurídico ou lei específica), mas usando a narrativa como uma ocasião conveniente para explorar diferentes situações e opiniões. Nesse caso, precisa manter a questão em aberto e sem solução, ainda que de forma um tanto artificial, para que a conversa continue. (Vimos um exemplo claro disso na tentativa desajeitada da Guemará de resgatar Rami de Rava.) O objetivo do Talmud é evidentemente primordialmente acadêmico e didático, e não focado exclusivamente na elaboração de leis.

Mas, ao fazer isso, o Talmud ignora a referida possibilidade lógica adicional! Ele jamais a concebe, muito menos propõe alguma razão plausível para eliminá-la. Como vimos acima, a Guemará define o problema que precisa de solução desde o início como a busca por um precedente no qual o protagonista se beneficia e o antagonista não sofre prejuízo. Ela chega a essa suposta definição afirmando categoricamente que os dois cenários, em que o primeiro não se beneficia e o segundo não sofre prejuízo (para os quais não haveria responsabilidade) ou o primeiro se beneficia e o segundo sofre prejuízo (para o qual haveria responsabilidade), não são aplicáveis ao caso em questão. E não menciona nem elimina o terceiro cenário possível (que um Tosafista observou), ou seja, aquele em que o protagonista não se beneficia e o antagonista sofre prejuízo.

O Talmud não nos diz com base em que eliminou os dois cenários alternativos que menciona, nem explica por que não menciona o terceiro cenário possível. No entanto, adere com impressionante

---

[82] *Alguma* compensação está, pelo menos, implícita. A compensação não é *integral* porque a Mishná determinou que não pode ser, com base na leitura *davka* de Êxodo 22:4. Mas se esta passagem da Torá tivesse sido lida *lav davka* , a compensação poderia muito bem ter sido integral, observe. Portanto, a compensação é necessariamente *parcial* . Um julgamento rabínico adicional a torna igual à quantia *mínima* que o protagonista teria que desembolsar se os eventos descritos não tivessem ocorrido.

certeza ao quarto cenário (a saber, "este se beneficia e aquele não sofre prejuízo"). A maioria dos leitores deixa passar tais afirmações superficiais (ou ardilosas) sem questionamento, porque acreditam que o Talmud possui conhecimento total e, portanto, autoridade absoluta. Mas certamente, se o Talmud recorre à razão, deve fazê-lo de forma consistente e explicar todas as suas posições. Deve justificar de forma convincente as certezas que apresenta.

É fácil concordar com o Talmud que um ocupante ilegal que normalmente paga aluguel em outro lugar também seria obrigado a pagar aluguel a este proprietário, supondo que este estivesse procurando ou desejando um inquilino pagante; mas *por que* essa obrigação do ocupante ilegal desapareceria se o proprietário não estivesse procurando alugar seu imóvel e não tivesse dado permissão para a ocupação gratuita de suas instalações? E *por que* um ocupante ilegal que poderia ter ficado na casa de um amigo gratuitamente não seria, mesmo assim, obrigado a pagar aluguel por ficar na casa deste proprietário sem ser convidado, mesmo que este não estivesse procurando ou desejando um inquilino pagante? O Talmud não justifica suas rebuscadas distinções, embora estejam longe de ser axiomáticas.

Dê um passo atrás e considere o absurdo da afirmação da Guemará aqui à luz dos padrões morais comuns. Pode-se supor que um vagabundo sem-teto possa entrar e viver livremente (ou usar de qualquer outra forma) em uma propriedade pertencente a um proprietário sem o conhecimento e a permissão deste? Certamente isso constituiria *roubo* de propriedade privada, mesmo que temporário e sujeito a certas condições (nomeadamente, que o ocupante ilegal pudesse ter ficado em outros lugares gratuitamente e que a casa do proprietário não estivesse para alugar no momento). Seria tão certamente roubo quanto se um estranho alegremente "pegasse emprestado" o carro de alguém por um tempo sem a permissão do proprietário, argumentando que seus amigos geralmente o deixavam fazer isso e que o carro estava parado! Claramente, a afirmação da Guemará aqui é efetivamente uma negação dos direitos de propriedade e uma sanção à grave desonestidade. Talvez naquela época as normas sociais fossem diferentes, mas duvido.

A única afirmação plausível, a meu ver, é que alguém que ocupa um imóvel sem permissão é sempre obrigado a pagar alguma indenização ao proprietário, *independentemente de* quaisquer condições relativas a um ou outro. Aliás, ele deveria ser processado por invasão de propriedade! O Talmud em nenhum momento considera ou refuta (como deveria) essa proposição óbvia. Claro, podemos imaginar uma situação *de força maior* – digamos, alguém perdido em uma nevasca que encontra uma cabana vazia, potencialmente salvadora – certamente, em tal situação excepcional, a ocupação ilegal seria moralmente aceitável. Mas o Talmud não refere sua permissividade a perigo de morte.

Poderíamos ir ainda mais longe em nossa crítica. Até agora, nos afastamos dos parâmetros impostos pelo Talmud ao propormos uma mudança do termo médio dado, "este se beneficia e aquele *não* sofre perda", para o termo médio mais preciso, "este se beneficia e aquele *sofre* perda", e, consequentemente, aceitamos – por analogia – "compensação parcial" como o termo subsidiário.

Mas podemos ir mais fundo e perguntar como um ocupante ilegal, que ocupa *intencionalmente* uma casa vazia, pode ser comparado a um dono de animal que permitiu que seu animal vagasse livremente em um espaço público, *provavelmente sem querer* [83]. Se dissermos, por analogia ao caso do animal de rua, que o ocupante ilegal só precisa pagar um aluguel mínimo por sua ocupação ilícita da casa vazia, não o estamos incentivando a ocupar ilegalmente? Não estamos dizendo a ele: "você pode ficar em um

[83] Ele poderia, é claro, ter feito isso intencionalmente, na esperança de encontrar algo para se alimentar por ali. Nesse caso, a comparação com o invasor é de fato possível. Mas, no caso mais comum de desvio acidental, tal comparação não é apropriada.

apartamento cinco estrelas e pagar apenas o aluguel de um apartamento de uma estrela"? Claramente, isso é bastante injusto para o proprietário. Significa que qualquer pessoa que não queira pagar o aluguel integral pode recorrer à ocupação ilegal e se safar pagando um aluguel muito menor.

Lembrem-se, chegamos a essa conclusão absurda por meio de um termo médio que relaciona o benefício para o protagonista e a perda para o antagonista. Mas não somos logicamente obrigados a restringir nossa busca a esse tipo de termo médio! Um parâmetro ou conjunto de parâmetros completamente diferente poderia ser encontrado para uso como termo médio, com o objetivo de obter uma conclusão mais equitativa. Isso pressupõe que insistamos na criação de leis sobre esse assunto (ou seja, o da ocupação ilegal) por meio de um argumento por analogia com base em precedentes. Mas essa, é claro, não é a única maneira de promulgar uma nova lei. Novas leis podem ser estabelecidas por votação majoritária em uma legislatura, por exemplo.

Em resumo, existem muitas maneiras possíveis de "pensarmos fora da caixa", transmitidas pelo Talmud, sobre este assunto. Não precisamos ficar presos à estrutura preestabelecida. Podemos projetar o objetivo e, em seguida, buscar os meios para alcançá-lo com a mente aberta. Os meios, neste contexto, estão em consonância com os princípios fundamentais da Torá. E, certamente, a justiça é um desses princípios.

É inegavelmente muito heterodoxo criticar um argumento talmúdico sem deixar uma brecha para evitá-lo. Normalmente, os estudiosos do Talmud aceitam como verdade absoluta tudo o que ele diz; e se alguma "dificuldade" é encontrada em seu conteúdo, alguma "solução" complexa é rapidamente sugerida para manter sua credibilidade geral. Mas meu interesse aqui não é defender, nem mesmo atacar, este documento. Não estou me dedicando a "ostentar virtudes". Estou apenas preocupado com a lógica do discurso, qualquer que seja seu propósito ou resultado. Meu único objetivo aqui é mostrar que argumentar por analogia a partir de um precedente judicial para estabelecer algum novo princípio ou lei é um processo complexo que envolve muita reflexão e discussão.

Quanto à minha tese alternativa proposta, a saber, que o caso em análise (proprietário *versus* ocupante ilegal) pode ser derivado por analogia do caso da Mishná (proprietário de alimentos *versus* proprietário de animais) através do termo médio *zeh neheneh ve-zeh ken-haser* (sendo o termo subsidiário, então, responsabilidade parcial), deve-se enfatizar que ainda considero esta uma conclusão *indutiva* . Não estou sugerindo que ela não esteja sujeita a contestações. Pode haver algum outro texto comprobatório ou alguma outra inferência que a refute ou, pelo menos, a supere em credibilidade. Pode haver, por exemplo, argumentos análogos em outras Mishnás, argumentando através de outros termos médios e produzindo conclusões contrárias. Devemos, então, de alguma forma, ponderar as alternativas e decidir qual é a mais convincente. Por exemplo, podemos encontrar numericamente mais razões que apoiam esta conclusão do que aquela. A analogia é um argumento indutivo, não dedutivo. Envolve tentativa e erro.

As observações acima têm relevância para a lógica formal da analogia. Uma questão importante que elas levantam é: uma analogia é válida se os termos utilizados forem análogos apenas condicionalmente ou em instâncias específicas? Certamente existe uma diferença formal entre o termo geral "benefícios" e o termo mais específico "benefícios sob tais e tais condições" (por exemplo, "o ocupante ilegal se beneficia desde que não tenha outra moradia à sua disposição"). Da mesma forma, os termos "sofrer prejuízo" e "sofrer prejuízo sob tais e tais condições" (por exemplo, "o proprietário sofre prejuízo desde que tenha procurado ou ao menos desejado um inquilino") não são equivalentes, mas diferem em abrangência. Novamente, os termos "responsável" e "responsável condicionalmente"

(por exemplo, "o ocupante ilegal é responsável perante o proprietário apenas se a lei determinar que ele pague como aluguel o valor integral do imóvel, e não se ele tiver que pagar apenas um aluguel menor") não são termos idênticos.

Como vimos em nossa análise teórica anterior da lógica analógica, a mera afirmação de que existe uma analogia não é necessariamente verdadeira, mesmo que feita sinceramente. Pode haver ambiguidade ou equívoco na terminologia (seja de forma inocente ou com a intenção de enganar), o que invalida a inferência tentada. O termo médio aparente pode não ser idêntico para os termos maior e menor, e da mesma forma o termo subsidiário pode carecer de uniformidade. Tais problemas de escopo podem ser superados sob certas condições precisas, mas nem sempre.

Vamos tentar extrair uma lição de lógica analógica do exemplo talmúdico. Ou seja, vamos determinar sob quais condições terminológicas a analogia pode ser reivindicada e um argumento que a envolva pode ser declarado formalmente válido. Devemos primeiro determinar se realmente temos uma premissa maior com um termo médio (R) verdadeiro para todas as extensões dos termos maior e menor (P e Q); e também devemos garantir que o termo subsidiário (S) seja o mesmo na conclusão (relativa ao termo maior) e na premissa menor (relativa ao termo menor), ou, caso contrário, determinar qual seria a justificativa para uma diferença. Abordo os aspectos puramente teóricos dessa questão em detalhes anteriormente neste ensaio (na seção 3), sob o título "Termos de amplitude desigual" [84].

Nos argumentos talmúdicos acima, o suposto termo médio é a conjunção ' *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* '. Contudo, como acabamos de ver, os termos 'benefícios' (digamos, K) e 'não sofre prejuízo' (digamos, L) podem não ser usados uniformemente. A questão é: o que acontece quando o suposto termo médio é um composto (K + L) formado por elementos mais específicos ou condicionais? E, mais especificamente, o que acontece se, em vez do par genérico e incondicional de elementos K e L, nos depararmos com pares de elementos mais específicos ou condicionais, digamos K1 e L1 (para a fonte) ou K2 e L2 (para o alvo)? Da mesma forma, o que acontece se o termo subsidiário, digamos M em sua forma genérica/incondicional, tiver valores específicos/condicionais diferentes, digamos M1 e M2, nas proposições de fonte e alvo? Nesses casos, nosso argumento analógico seria o seguinte:

> Fonte: assim como, no texto de demonstração, onde o protagonista tem K1 e o antagonista tem L1, a lei era tal e tal (digamos, M1).
>
> Objetivo: da mesma forma, em nosso caso, onde o protagonista tem K2 e o antagonista tem L2, a lei deve ser que tal coisa (digamos, M2).

Podemos reformular essas sentenças como proposições "se-então", ou seja, a fonte como "se (K1 + L1), então M1"; e o alvo como "se (K2 + L2), então M2". Como vimos anteriormente, em nossa investigação teórica do argumento analógico subjetivo positivo, essas duas proposições "se-então" não podem gerar uma analogia válida se os termos envolvidos forem verdadeiramente desiguais. Regras lógicas precisas são aplicáveis nesse caso e não podem ser ignoradas. Colocando o argumento na forma padrão (subjetiva positiva), obtemos, com os termos genéricos (K, L, M), a seguinte analogia:

> Dado que o nosso caso (P) é semelhante ao caso do texto de prova (Q) por envolver o cenário (K + L) (R), e que no caso do texto de prova (Q) a lei era M (S), segue-se que no nosso caso (P) a lei deve ser igualmente M (S).

---

[84] Note-se que me envolvi no estudo teórico desta questão em resposta aos dilemas apresentados pela presente *sugya talmúdica* . Posicionei minha análise abstrata anteriormente no texto para enfatizar sua importância formal para toda a lógica analógica, não apenas para a analogia no Talmud.

Mas, como veremos, a única forma específica válida para esse argumento é o seguinte modo 'do menor para o maior':

> Dado que o nosso caso (P) é semelhante ao caso do texto de prova (Q) por envolver o cenário (K1 + L1) (R), e que no caso do texto de prova (Q) a lei era M1 (S), segue-se que no nosso caso (P) a lei deve ser igualmente M1 (S).

A demonstração desta afirmação é a seguinte. Aqui, o termo médio operante deve ser (K1 + L1), porque a premissa menor tem (e deve ter) o caso do texto de prova (Q) como seu sujeito. Como aprendemos anteriormente, em nossa investigação teórica de termos de amplitude desigual, o termo médio efetivo (R) deve ser o mais amplo (mais genérico, menos condicional). Portanto, o argumento acima é válido apenas nos casos em que (K1 + L1) é mais amplo ou igual a, e inclui, (K2 + L2). Nesse caso, é claro, (K2 + L2) deve implicar (K1 + L1), e o composto específico (K1 + L1) é efetivamente o composto genérico (K + L). Se essas condições forem satisfeitas, o argumento de fato possui um termo médio funcional e uma premissa maior funcional. Mas se, pelo contrário, (K2 + L2) for mais amplo que e incluir (K1 + L1), ou se esses dois termos se interseccionarem, mas não se sobrepuserem, ou sequer se interseccionarem, então o argumento é inválido, porque lhe falta um termo médio funcional e uma premissa maior funcional.

Quanto ao termo subsidiário, visto que o predicado do precedente Q na premissa menor deve ser M1, o predicado do nosso caso P também deve ser pelo menos M1. Pode, no entanto, ser M2, desde que M2 seja mais amplo ou igual a M1 e o inclua. Nesse caso, M1 implica M2, e o termo específico M2 é efetivamente o termo genérico M. Observe que, nesse caso, estamos apenas dando continuidade ao argumento analógico acima com um argumento silogístico; o argumento analógico *em si* não se altera. Contudo, se, ao contrário, M1 for mais amplo que M2 e o incluir, ou se esses dois termos se interseccionarem, mas não se sobrepuserem, ou sequer se interseccionarem, então o argumento não pode concluir com M2 para o caso P.

É possível, e até provável, dada a rigidez dessas regras da lógica formal, que alguns dos argumentos encontrados na *sugya talmúdica* em questão, e em outras narrativas, não constituam analogias logicamente válidas, porque são construídos por meio de ambiguidades ou equívocos, e tratam erroneamente alguns termos específicos/condicionais (médios e/ou subsidiários) como genéricos/incondicionais. O argumento analógico não é retórica arbitrária, mas raciocínio sujeito a leis estritas. Sempre que essas leis lógicas são desobedecidas, o argumento é falacioso.

Apliquemos agora os testes formais acima ao argumento analógico de Rami, conforme explicado na Guemará. Aparentemente, Rami raciocinou da seguinte maneira:

> Assim como em Mishná *Baba Kama* 2:2, onde o dono do animal se beneficia (pois seu animal foi alimentado e ele economizou o preço da ração) (K1) e o dono da comida não sofre prejuízo (ele não sofre prejuízo *de jure* por inferência *davka* da Torá, embora sofra *de facto* , como admite a Mishná) (L1), a lei era que o primeiro deveria pagar o custo mínimo da alimentação (por decisão da Mishná, embora não obrigado a pagar o preço total dos alimentos consumidos a este último *de jure* por inferência *davka* da Torá) (M1);
>
> da mesma forma, em nosso caso, onde o ocupante se beneficia (mas apenas, de acordo com o Talmud, se ele era um inquilino habitual e não tinha outro lugar para ir de graça) (K2) e o proprietário não sofre prejuízo (desde que, de acordo com o Talmud, ele estivesse contente em deixar o local vago) (L2), a lei deveria ser que o primeiro deve pagar o valor mínimo de mercado do aluguel (mas não é obrigado a pagar o aluguel integral ao segundo) (M2).

Note que Rami ignora (ou coloca entre parênteses) uma série de coisas (especificadas em seu nome pela Guemará), de modo a aumentar a impressão de semelhança. Examinando isso, parece que K1 tem um significado amplo, enquanto L1 tem um escopo mais restrito do que aparenta (já que a palavra "perda" não se aplica a todas as perdas); quanto a K2 e L2, ambos são claramente condicionais (já que as palavras "benefício" e "perda" não se aplicam a todos os eventos de ocupação ilegal). K1 poderia talvez ser visto como englobando K2, mas L1 certamente não pode fazer o mesmo por L2 (já que as condições limitantes não são semelhantes). Assim, a conjunção (K1 + L1) não pode, como formalmente exigido, ser implícita por (K2 + L2). Portanto, eu diria que há um processo ilícito nessa inferência; isto é, o argumento de Rami por analogia (como apresentado na Guemará) é formalmente inválido, pois carece de um termo médio inclusivo. No que diz respeito ao termo subsidiário, M1 é mais restritivo do que parece, mas sua restrição poderia ser repassada a M2 *mutatis mutandis* , portanto não há problema algum.

Assim, demonstramos, por meio de um exemplo, que o Talmud pode incluir raciocínio inválido por analogia. Isso não é surpreendente, pois, como já foi dito, o argumento analógico possui regras teóricas complexas, nem sempre fáceis de aplicar na prática. Qualquer pessoa pode cometer erros ao utilizá-lo, a menos que esteja muito preparada e seja muito cuidadosa. Como vimos, Rava rejeita o argumento de Rami; mas não o faz pelas razões de escopo aqui apontadas. Tampouco a Guemará demonstra consciência desses problemas, embora tente reforçar o argumento de Rami em resposta à crítica de Rava.

Ainda assim, o Talmud evidentemente percebe, ainda que vagamente, que há alguma inadequação nos argumentos por analogia e desanalogia formulados por Rami, Rava e até mesmo pela própria Guemará, com referência à Mishná *Baba Kama* 2:2. Isso fica evidente, como já foi apontado, pelo fato de que o Talmud busca outros possíveis precedentes.

O Talmud tenta então resolver o problema apresentado por R. Hisda com referência a outro caso, discutido em Mishná *Baba Batra* 1:3, no qual o protagonista é dono de um campo, cercado por todos os quatro lados por campos pertencentes ao antagonista; aqui também, após uma longa discussão, a conclusão é controversa. O Talmud então se refere a mais uma discussão, encontrada em Mishná *Baba Metzia* 10:3, na qual o protagonista possui o andar superior de uma casa, enquanto o antagonista possui o térreo; e novamente, as analogias propostas são passíveis de debate e inconclusivas. Muitas outras histórias, opiniões de autoridades e argumentos são apresentados sem que se chegue a uma conclusão final indiscutível.[85]

Isso resulta (como frequentemente acontece no Talmud) em uma prolixidade infeliz. A questão central levantada (ou seja, se o aparente cenário de *zeh neheneh ve-zeh lo-haser* implica responsabilidade ou não) quase se perde em um mar de detalhes supérfluos, e a mente do leitor pode facilmente perder o fio da meada. Já sugerimos que a razão para as digressões do Talmud em relação à questão principal pode ser que ele veja a discussão como uma oportunidade para comunicar de passagem outras informações (vagamente relacionadas) que considera dignas de interesse em uma perspectiva mais

---

[85] R. Louis Jacobs comenta (p. 64) que "Depois que toda a *discussão* finalmente chegou à conclusão de que A [o ocupante ilegal] não é responsável, o caso de R. Nahman é apresentado para discussão, pois, à primeira vista, parece contradizer a conclusão para a qual o restante da *discussão* vinha conduzindo". Mas minha impressão é que, considerando a *cronologia irregular* da discussão, nenhuma conclusão definitiva pode ser realmente afirmada; se tal conclusão tivesse sido alcançada em algum momento, toda a discussão teria cessado em seguida. Partindo do pressuposto da historicidade do relato, ele deve ser ordenado cronologicamente (em vez de em uma progressão lógica ou literária) para que se possa ver com mais clareza e objetividade sua direção e resultado.

ampla. Não está tentando chegar ao ponto principal, mas sim tentando explorar intelectualmente a área ao seu redor.

Outra observação importante é que a discussão (como frequentemente ocorre no Talmud) nem sempre resulta em conclusões intermediárias claras, muito menos em uma conclusão prática que possa ser considerada como halachá. Algumas afirmações terminam efetivamente com reticências... sua finalidade permanece em aberto. (A inconclusividade do debate Rami-Rava é um exemplo disso.) O(s) autor(es) do Talmud podem ter considerado as conclusões implícitas óbvias; mas obviamente não era o caso, visto que comentaristas posteriores (como Rashi, Tosafot e muitos outros) são obrigados a tentar elucidar as informações faltantes e, muitas vezes, discordam sobre qual seria essa informação.

Na verdade, analisando o exemplo acima, embora munido de uma análise formal do argumento analógico em geral (algo que faltou aos autores do Talmud), não vejo, de imediato, uma maneira de resolver definitivamente o problema em questão. Os vários argumentos apresentados neste longo debate talmúdico parecem-me, em maior ou menor grau, razoavelmente plausíveis à primeira vista. Mas, como demonstrado acima em relação ao primeiro conjunto de argumentos analógicos (de Rami e Rava) e à interpretação da Guemará sobre eles, uma análise mais aprofundada pode revelar certas falhas no raciocínio. Devo, portanto, considerar que todos os diferentes pontos de vista possuem um elemento de arbitrariedade ou subjetividade. Os participantes apresentaram argumentos interessantes em defesa de seus respectivos pontos de vista, mas nenhum deles, aparentemente, resolve a questão de forma decisiva. Meu palpite é que, em última análise, nesse tipo de situação, uma decisão haláchica é imposta pela maioria, pela autoridade ou pela prática tradicional, e não pela lógica pura.

Há, portanto, neste discurso talmúdico muita obscuridade, ambiguidade, equívoco e incerteza, o que dificulta uma leitura definitiva e precisa, embora possua considerável valor como material instigante e educativo. Mas tais deficiências não nos preocupam aqui, visto que não estávamos realmente interessados em resolver o problema jurídico específico em questão, mas sim em observar o uso da lógica analógica no Talmud, avaliá-la por meios formais e, talvez, extrair lições dela.

Já escrevi muitas páginas discutindo apenas o primeiro debate da presente *sugya* . Há muitos outros debates nela, e seriam necessárias muito mais páginas (possivelmente um livro inteiro) para analisá-los completamente com o mesmo nível de detalhe. No entanto, repito, meu objetivo aqui não é analisar exaustivamente toda a *sugya* , mas simplesmente demonstrar, por meio de pelo menos um exemplo, que o Talmud, assim como muitas outras tradições jurídicas, antigas e modernas, próximas e distantes, recorre à argumentação analógica a partir de precedentes para derivar novos princípios ou leis. Tendo já alcançado esse objetivo, posso, em sã consciência, encerrar a análise aqui; aliás, devo fazê-lo, pois, caso contrário, estaria me desviando demais do tema (ou seja, da lógica analógica em geral).

10. Mais sobre analogias no Talmude

Com base no exemplo acima e em outras leituras do discurso talmúdico ao longo dos anos, creio que seja seguro afirmar, de imediato, que o Talmud (incluindo a Mishná e a Guemará, tanto no Talmud Bhagavad Gita quanto no Talmud Jemaah) faz uso extensivo desse raciocínio. Mas, é claro, essa proposição ainda precisa ser demonstrada por meio de uma listagem exaustiva e uma análise detalhada e competente de cada instância de discurso lógico nessa obra monumental [86].

[86] Espero, e acredito, que alguns estudiosos eventualmente se atrevam a tentar um projeto tão ambicioso; por minha parte, já estou velho demais para aceitar o desafio, embora tenha tentado contribuir com uma pequena parte do trabalho.

Já destaquei, em meu livro *Lógica Judaica* (2004), as correntes subterrâneas do raciocínio analógico em alguns dos 13 *Midot* (princípios hermenêuticos) de Rabi Ismael, notadamente nas regras chamadas *kal vachomer* (argumento a fortiori), *gezerah shavah* (analogia baseada em homonímia ou sinonímia), *binyan av* (raciocínio causal) e *heqesh, semuchim, meinyano, misofo* (analogias baseadas na proximidade textual).

Além disso, em meu livro posterior, *A Fortiori Logic* (2013), listei algumas passagens da Torá que podem ser interpretadas como argumentos analógicos, notadamente Êxodo 2:11-14 (que sugere *gezerah shavah*) e Levítico 10:9-11 (que se assemelha *a binyan av*). É de se esperar que o Nakh (o restante da Bíblia Hebraica) também contenha muitos exemplos.

Já escrevi bastante sobre *kal vachomer* , a primeira regra de R. Ishmael, em trabalhos anteriores e não me repetirei aqui.

A segunda regra de R. Ishmael, o princípio de *gezerah shavah* , que se baseia na existência de termos com alguma redação ou intenção bíblica em comum, pode ser considerada uma analogia simples. Isso porque a mesma redação (evidente) ou a mesma "intenção" (presumida) em redações diferentes não fornecem um predicado explícito (R) suficientemente substancial em comum aos sujeitos comparados (P e Q). As palavras são explícitas, mas são incidentais ao que verbalizam; portanto, a suposição de que a Torá as considera significativas o suficiente para justificar uma inferência é passível de debate.

Em outras palavras, a crença judaica tradicional (para alguns, um dogma) de que os nomes fazem parte da natureza das coisas que nomeiam, senão de sua própria essência, é — no que diz respeito à lógica formal — apenas uma teoria. Não há nada de óbvio ou axiomático nisso. É uma hipótese que deve permanecer aberta ao escrutínio e à comprovação, como qualquer outra. A linguística moderna negaria essa hipótese, tendo em vista o fato demonstrável de que todas as línguas, incluindo o hebraico, evoluíram ao longo do tempo. As coisas não mudam na natureza simplesmente porque mudamos seus nomes.

Em qualquer caso, a inferência *de gezerah shavah* sugere um argumento por analogia de forma aproximadamente a seguinte (subjetiva positiva): uma vez que o texto P e o texto Q, encontrados na Torá, são semelhantes na redação literal ou na intenção verbal (R), então, dado que Q implica alguma informação S, segue-se que P implica a mesma informação S.

Isso me faz lembrar *da gematria* e de outros sistemas de "numerologia" encontrados no judaísmo, que comparam o "valor numérico" (calculado de diversas maneiras) de duas palavras, frases ou sentenças, e consideram sua igualdade (ou, às vezes, quase igualdade) como base para inferência analógica. Essas técnicas exegéticas parecem datar da época talmúdica (alguns afirmam que são anteriores), embora tenham sido bastante desenvolvidas posteriormente. Elas são usadas em contextos hagádicos (não

jurídicos), e não haláquicos [87]. Pessoalmente, não tenho fé nelas [88]e já argumentei [89]que seu provável absurdo poderia ser demonstrado sistematicamente elaborando-se uma lista dos valores numéricos (sob cada um dos diferentes sistemas) de cada palavra no dicionário hebraico e, em seguida, agrupando todas as palavras com o mesmo valor numérico (o que, aposto, revelaria equações contraditórias suficientes para dissuadir os crentes).

A terceira regra de R. Ishmael, o princípio de *binyan av* , enquadra-se perfeitamente na categoria de analogia complexa (subjetiva positiva). De fato, nossa descrição de analogia complexa é uma descrição exata do raciocínio *de binyan av* . Quando os rabinos desejam ampliar o escopo de uma lei da Torá (S), eles demonstram que um novo sujeito (P) possui alguma característica (R) em comum com o sujeito dado pela Torá (Q) e, assumindo que essa característica é a razão da lei (essa suposição constitui uma generalização, mesmo que superficialmente possa parecer uma percepção direta), eles transferem a lei do caso dado para o caso não especificado. Contudo, observe que, às vezes, o ponto em comum não é identificado explicitamente; nesse caso, é claro, a analogia é simples.

Quanto à décima segunda regra de R. Ishmael, que se refere a inferências contextuais (*meinyano* e *misofo* , *heqesh* e *semuchim* , e similares), eis como descrevo esse raciocínio em meu livro *Lógica Judaica* (Capítulo 10.2): “Todas essas regras levam em consideração *a proximidade textual* de uma expressão ou frase com outra(s) determinada(s), e com base nisso pressupõem que existe uma relação conceitual entre as passagens em análise, o que possibilita a inferência de certos atributos do contexto para a expressão ou frase.” A inferência baseada no contexto é uma analogia simples, visto que não requer explicação explícita.

A inferência contextual pode ser formulada como analogia subjetiva positiva, aproximadamente da seguinte maneira: uma vez que o texto P e o texto Q são semelhantes por estarem colocados próximos um do outro na narrativa da Torá (R), então, dado que Q implica alguma informação S, segue-se que P implica a mesma informação S.

Aqui, a analogia baseia-se no fato incidental da localização de um texto em relação a outro dentro de um documento bíblico, e não em qualquer motivo substancial. Admitindo-se que a Torá seja divinamente dada ou inspirada, a proximidade dos textos não constitui, por si só, uma base inverossímil para analogia; trata-se, na verdade, de uma base formalmente aceitável. Contudo, há um problema, na medida em que a analogia contextual não é considerada ao longo de todo o documento, mas apenas evocada seletivamente, nos casos em que lhe convém justificar algum princípio ou regra legal. Essa objeção seria, sem dúvida, rejeitada pelos rabinos, com o argumento de que certamente existem

---

87 Elas são frequentemente usadas como ferramentas homiléticas na sinagoga. Como possibilitam conexões surpreendentes entre narrativas ou ideias, elas prendem a atenção dos ouvintes da mesma forma que um truque de mágica. Isso me parece bastante aceitável, desde que a intenção seja lúdica e não séria.

88 Não tenho fé neles como sistemas realistas de inferência. No entanto, pessoalmente, como muitos outros judeus, uso alguns números tradicionais como *meros símbolos convencionais* . Quando vejo o número 26 (o valor numérico principal do Tetragrama), digamos, em um relógio, lembro-me habitualmente de Deus e de Sua misericórdia. Ou ainda, quando faço caridade, costumo fazê-lo em múltiplos de 26, ou alternativamente de 18 (o valor numérico de *chai* , a palavra hebraica para vida), com a intenção de desejar benevolamente misericórdia ou vida aos beneficiários. Em minha mente, esses números são meras palavras, construídas arbitrariamente a partir de numerais em vez de letras; não imagino uma conexão real entre eles e seus supostos objetos, nem os associo a um sistema geral de numerologia. Portanto, não os uso (nem quaisquer outros) supersticiosamente como números da sorte, nem os utilizo para qualquer tipo de inferência séria.

89 Há mais de 25 anos, em *Lógica Judaica* , Apêndice 3. Ninguém, que eu saiba, deu continuidade à ideia de um estudo sistemático com o propósito de verificação ou refutação científica. Por não dominar o hebraico o suficiente, não posso realizar essa tarefa.

razões para a proximidade de todos os versículos no documento, mesmo que nós, humanos, não as conheçamos todas. Mas isso é, obviamente, um apelo à fé, não uma prova.

Em alguns casos, é claro, a analogia é explicitamente proposta na Torá. Por exemplo, em Deuteronômio 22:26, que compara estupro e assassinato, dizendo "pois assim como quando... assim também..." (*ki kaasher... ken hadavar hazeh*). Tal analogia é evidentemente mais substancial, e o terreno comum que ela sugere poderia ser facilmente explicitado. Seria interessante fazer uma lista de todos esses casos em toda a Bíblia Hebraica (a Torá e o Nakh), como eu e outros já fizemos para um argumento a fortiori.

Claramente, o argumento analógico desempenha um papel considerável na lógica judaica (veja meus trabalhos anteriores para mais detalhes e exemplos). E, sem dúvida, de forma semelhante em outras lógicas religiosas, cristã, islâmica, hindu, budista e assim por diante. É necessário muito trabalho para encontrar todos os seus exemplos e examinar a habilidade e a credibilidade de cada um. Também é importante conhecer não apenas a prática da analogia em diferentes tradições, mas também o quão conscientemente ela é feita, ou seja, até que ponto cada tradição avançou na reflexão teórica e na compreensão do que estava fazendo. No judaísmo, temos (como mostrado acima) alguma exposição teórica do raciocínio analógico nos princípios hermenêuticos expostos em diferentes listas, embora essas listas não sejam tão completas e formais quanto poderiam e deveriam ser.

11. Subsunção em termos analógicos

Subsunção é a inclusão de uma instância particular em uma classe, ou de uma classe mais restrita em uma mais ampla. Toda formação de conceitos se baseia na subsunção e procede pela identificação das semelhanças e diferenças entre as coisas, agrupando-as em seguida aquelas com certas características em comum e distinguindo-as daquelas sem tais características. Normalmente, pensamos na subsunção em um processo de pensamento silogístico positivo, seguindo Aristóteles, e com razão, da seguinte forma:

> Qualquer coisa que possua certas características B é C;
>
> Este item A1 possui as características B;
>
> Portanto, A1 é C.

Isso nos informa que todos os Bs são C, de modo que possuir a propriedade B é uma condição *suficiente* para a subsunção de um item como A1 sob C. A relação de subsunção é mais forte nos casos em que a característica B é exclusiva de C; isto é, quando é dado adicionalmente que Nenhum elemento que não seja B é C, portanto, *apenas* os elementos B são C. Isso implica um silogismo negativo para itens como A2 que não possuem a propriedade B, como segue:

> Qualquer coisa que não possua certas características B não é C;
>
> Este item A2 não possui as características B;
>
> Portanto, A2 não é C.

Nesses casos, possuir a propriedade B é uma condição *necessária* , uma condição *sine qua non* , para pertencer (como instância ou subclasse) ao conceito C. Quando B é tanto uma condição suficiente quanto necessária para a classificação como C, B pode ser usada (se necessário) como uma característica definidora de C.

Claramente, todo o conhecimento conceitual se baseia nesse processo de pensamento que chamamos de subsunção. Claramente, também, a subsunção envolve pensamento analógico. Podemos reformular os silogismos acima como argumentos analógicos, forçando um pouco a barra, da seguinte forma:

> Dado (como acima) que A1 possui certas características B, é semelhante a certas outras coisas que também possuem B (até agora não nomeadas, chamemos-lhes D); e dado (como acima) que todos os B são C, segue-se (por silogismo, através de todos os D serem B) que todos os D são C, e daí, por analogia, que A1 também é C (embora pudéssemos ter obtido a mesma conclusão silogisticamente de forma direta, através de todos os B serem C, ignorando D). Aqui, a característica comum (isto é, que A1 e D têm B em comum) é a força motriz da inferência (positiva).
>
> Dado (como acima) que A2 *não possui* certas características B, é *diferente* de certas outras coisas que *possuem* B (até agora não nomeadas, chamemos-lhes D); e dado (como acima) que todos os B são C e nenhum não-B é C, segue-se (por silogismo, através de todos os D são B) que todos os D são C, e daí, por *analogia* , que A2 distintamente não é C (embora pudéssemos ter obtido a mesma conclusão silogisticamente de forma direta, através de nenhum não-B ser C, ignorando D). Aqui, a distinção (isto é, que D possui B, mas A2 distintamente não o possui) é a força motriz da inferência (negativa).

Note-se que a nossa formulação dos dois argumentos, aqui, na forma de analogia ou desanalogia, é um tanto artificial, visto que o caminho silogístico é mais curto e claro (e ainda recorremos ao silogismo para chegar aos resultados desejados). Além disso, os dois argumentos analógicos são logicamente mais fracos do que os dois silogismos precedentes, uma vez que os silogismos levam a conclusões dedutivas, enquanto as analogias levam apenas a conclusões indutivas. Contudo, o meu objetivo aqui é apenas mostrar a corrente analógica subjacente ao pensamento silogístico; não se trata de sugerir uma preferência pelas afirmações analógicas em detrimento das silogísticas.

Talvez, se distinguirmos entre analogia complexa e simples, o papel desse argumento na subsunção possa ser ampliado. Existem dois tipos de definição na formação de conceitos. Na definição 'dedutiva', formamos o conceito C definindo-o desde o início por meio de alguma propriedade específica B; e, nesse caso, os silogismos mostrados acima são obviamente os instrumentos mais naturais para a subsunção de instâncias como A1. No entanto, no caso da definição 'indutiva', não sabemos claramente de antemão como definir precisamente o suposto conceito C; pressentimos que existe alguma propriedade comum e exclusiva a certas instâncias, mas ainda não podemos dizer exatamente qual é; então, cunhamos um termo 'C' para começar e, em seguida, procedemos gradualmente à busca de uma definição 'B' para ele, uma capaz de subsumir instâncias como A1 e excluir instâncias como A2. Neste último caso, é óbvio que o argumento analógico desempenha um papel mais proeminente, porque a analogia simples pode prosseguir sem a especificação explícita do termo médio.

Meu ponto é que a classificação de indivíduos em uma classe, ou em subclasses dentro de uma classe mais ampla, depende da capacidade de "enxergar" as semelhanças e diferenças entre os itens em questão, e esse processo de pensamento subjacente é manifestamente analógico, seja explícita ou tacitamente. Como essa "visão", ou percepção direta, ocorre é um mistério. De fato, é um grande mistério epistemológico; e talvez, precisamente por ser uma capacidade tão fundamental da consciência humana, seja um mistério insolúvel. Mas o que é certo é que, se não pudéssemos perceber as semelhanças e diferenças entre as coisas, não seríamos capazes de formar conceitos.

A capacidade de abstração do ser humano depende dessa faculdade de percepção de semelhanças e diferenças; e a conceitualização subsequente depende da diferenciação, agrupamento e nomeação conscientes das coisas com base nessa percepção. Os animais (pelo menos os mais evoluídos) sem dúvida também conseguem distinguir semelhanças e diferenças entre as coisas, já que podem reconhecer alimentos comestíveis ou predadores perigosos. Mas, no caso deles, essa faculdade aparentemente não avança para a formação de conceitos, permanecendo em um nível relativamente concreto de memórias sensoriais (visões, sons, cheiros, sabores, sensações táteis).

12. Analogia e causalidade

Seria um raciocínio falacioso inferir, a partir da *semelhança* entre dois fenômenos, que o primeiro necessariamente *causou* o segundo. Pode acontecer, e de fato acontece, que a analogia implique causalidade, mas nem sempre é o caso. Uma hipótese nesse sentido pode, naturalmente, ser proposta em qualquer caso específico; porém, tal hipótese deve ser testada empiricamente, levando-se em consideração as regras aplicáveis da lógica causal. Em outras palavras, o estatuto lógico de tal inferência é, na melhor das hipóteses, indutivo, e não dedutivo.

Para dar um exemplo, Wilhelm Windelband, em sua *História da Filosofia Antiga* [90], ao abordar a alegação de alguns historiadores de que o pensamento grego devia muito ao pensamento oriental em virtude das semelhanças observadas entre algumas de suas doutrinas, aponta que tais comentadores "incorreram no erro de transmutar analogias em relações causais" e justifica sua crítica destacando que "disparidades igualmente notáveis [91]também poderiam ter sido encontradas" (p. 21). Em sua visão, embora admitindo que alguma influência sem dúvida ocorreu, os gregos aprimoraram significativamente quaisquer contribuições externas desse tipo.

Poderíamos acrescentar que indivíduos de culturas diferentes, ou mesmo da mesma cultura, podem ter ideias semelhantes sem terem se influenciado mutuamente ou sido sujeitos a uma influência comum. O que ocorre nesses casos é a inteligência humana respondendo de maneira semelhante a estímulos semelhantes. Existe uma causa comum, mas não se trata necessariamente da simples influência mútua ou comum; é uma causa mais profunda. O mesmo raciocínio pode ser aplicado em outros domínios, é claro. Por exemplo, em biologia, se dois indivíduos têm uma característica física semelhante (como a cor dos olhos), isso não significa necessariamente que sejam irmãos, que tenham um dos pais em comum ou mesmo um ancestral remoto distinto; pode haver alguma outra explicação genética.

Anexo: Argumentos conflitantes a fortiori

É interessante comparar e contrastar o comportamento de analogias conflitantes com o de argumentos a fortiori conflitantes. Isso se refere a argumentos a fortiori com termos médios diferentes (R1, R2) e um único termo subsidiário (S), com os mesmos termos extremos (P, Q), exceto que seus papéis como termos maiores e menores são invertidos.

Mas primeiro, vamos comparar e contrastar brevemente as estruturas dos argumentos analógicos e a fortiori.

---

90 Nova Iorque, NY: Dover, 1956. Tradução de HE Cushman, da 2ª edição alemã (1893).

91 Disparidades significa desanalogias. O que ele está dizendo é que, ao considerarmos analogias, devemos também considerar as desanalogias e ponderar o impacto resultante de ambos os fatores.

- Na argumentação qualitativa por analogia, a premissa maior informa-nos apenas sobre a semelhança ou dissimilaridade dos termos maior e menor (P, Q) em relação ao termo médio (R); e a premissa menor e a conclusão informam-nos sobre as respectivas relações de P e Q com o termo subsidiário (S), sem mencionar R. Na argumentação quantitativa por analogia, a premissa maior informa-nos sobre as relações quantitativas de P e Q com R; mas a premissa menor e a conclusão ainda não mencionam o termo médio R. Trata-se de inferência indutiva: dadas as premissas mencionadas, a conclusão é apenas provável (dependendo de certas suposições razoáveis).
- Considerando que, em um argumento a fortiori, a premissa maior nos informa sobre as relações quantitativas de P e Q com R; e a premissa menor e a conclusão nos informam sobre as respectivas relações dos termos P e Q com o termo S *através de a suficiência ou insuficiência do termo médio R.* Trata-se de uma inferência dedutiva: dadas as premissas mencionadas, a conclusão segue-se necessariamente (incondicionalmente).

Assim, o primeiro tipo de argumento é mais simples que o segundo. No primeiro, a premissa maior pode conter tanta ou menos informação quanto no segundo; porém, no primeiro, a premissa menor e a conclusão não mencionam o termo médio (R), enquanto no segundo o fazem explicitamente. Lembre-se dessas diferenças.

Vamos agora examinar argumentos conflitantes a fortiori.

No caso de um argumento subjectal a fortiori , precisamos nos concentrar nos dois argumentos seguintes (um positivo e um negativo), cujas premissas maiores seguem direções opostas, cujas premissas menores têm polaridades opostas e cujas conclusões têm implicações contraditórias:

P é mais R1 do que (ou tão R1 quanto) Q,
e Q é R1 o suficiente para ser S;
Portanto, P é R1 o suficiente para ser S.
donde P é S.

P é menor que R^2 (ou tão R^2 quanto) Q,
(= Q é mais R^2 do que (ou tão R^2 quanto) P,)
e Q é R2 insuficiente para ser S;
Portanto, P não é suficiente para ser S,
donde P não é S.

Obviamente, esses dois argumentos estão em conflito, pois levam a conclusões finais contraditórias, a saber, P é S e P não é S. Suas premissas maiores não são formalmente contraditórias – isto é, dois termos P e Q podem ser comparativamente maiores e menores em relação a diferentes características comuns (R1, R2). Portanto, o problema reside nas premissas menores desses dois argumentos – e, de fato, uma implica que Q é S e a outra que Q não é S. Assim, uma ou outra (ou ambas) das premissas menores desses dois argumentos deve ser falsa.

Lembre-se de que um argumento a fortiori é essencialmente unidirecional (ao contrário do argumento analógico); é por isso que as duas inferências subjetivas acima vão de Q para P. No caso especial em que as duas premissas maiores a fortiori acima são igualitárias (ou seja, envolvem 'tanto R'), a premissa

menor e a conclusão são intercambiáveis (como no argumento por analogia) em cada um dos dois argumentos (ou seja, os argumentos poderiam igualmente ir de P para Q ou de Q para P). Mas, é claro, as premissas menores não são arbitrárias – elas devem ser propostas como verdadeiras.

Os dois argumentos levariam à mesma conclusão positiva ou negativa se as duas premissas menores tivessem a mesma polaridade. Se as duas premissas menores forem positivas ('Q é R1 o suficiente para ser S' e 'Q é R2 o suficiente para ser S'), então as conclusões seriam ambas positivas ('P é R1 o suficiente para ser S' e 'P é R2 o suficiente para ser S'), de modo que 'P é S' seria implicado como verdadeiro *por ambas* . Alternativamente, se as duas premissas menores forem negativas ('Q não é R1 o suficiente para ser S' e 'Q não é R2 o suficiente para ser S'), então as conclusões seriam ambas negativas ('P não é R1 o suficiente para ser S' e 'P não é R2 o suficiente para ser S'), de modo que 'P não é S' seria implicado como verdadeiro *por ambas* . Nesses casos, não há conflito entre os argumentos.

Contudo, se um dos argumentos igualitários a fortiori tiver uma premissa menor positiva e o outro uma negativa, como pode muito bem ocorrer, suas conclusões implícitas ('P é S' e 'P não é S') seriam contraditórias e os argumentos entrariam em conflito.

No caso de um argumento predicatal a fortiori , precisamos nos concentrar nos dois argumentos seguintes (um positivo e um negativo), cujas premissas maiores seguem direções opostas, cujas premissas menores têm polaridades opostas e cujas conclusões têm implicações contraditórias:

> É necessário mais R1 (ou a mesma quantidade de R1) para ser P do que para ser Q.
>
> e S é R1 o suficiente para ser P;
>
> Portanto, S é R1 o suficiente para ser Q.
>
> donde S é Q.

> É necessário menos R^2 (ou o mesmo valor de R^2) para ser P do que para ser Q.
>
> (= É necessário mais R^2 (ou a mesma quantidade de R^2) para ser Q do que para ser P.)
>
> e S é R2 não suficiente para ser P;
>
> Portanto, S não é suficiente para ser Q,
>
> donde S não é Q.

Obviamente, esses dois argumentos estão em conflito, pois levam a conclusões finais contraditórias, a saber, S é Q e S não é Q. Suas premissas maiores não são formalmente contraditórias – isto é, dois termos P e Q podem ser comparativamente maiores e menores em relação a diferentes características comuns (R1, R2). Portanto, o problema reside nas premissas menores desses dois argumentos – e, de fato, uma implica que S é P e a outra que S não é P. Assim, uma ou outra (ou ambas) das premissas menores desses dois argumentos deve ser falsa.

Novamente, lembre-se de que um argumento a fortiori é essencialmente unidirecional; é por isso que as duas inferências predicativas acima vão de P para Q. No caso especial em que as duas premissas maiores a fortiori acima são igualitárias, a premissa menor e a conclusão são intercambiáveis em cada

um dos dois argumentos (ou seja, poderiam ir tanto de Q para P quanto de P para Q). Mas, é claro, as premissas menores não são arbitrárias – elas devem ser propostas como verdadeiras.

Os dois argumentos levariam à mesma conclusão positiva ou negativa se as duas premissas menores tivessem a mesma polaridade. Se as duas premissas menores forem positivas ('S é R1 o suficiente para ser P' e 'S é R2 o suficiente para ser P'), então as conclusões seriam ambas positivas ('S é R1 o suficiente para ser Q' e 'S é R2 o suficiente para ser Q'), de modo que 'S é Q' seria implicado como verdadeiro *por ambas* . Alternativamente, se as duas premissas menores forem negativas ('S não é R1 o suficiente para ser P' e 'S não é R2 o suficiente para ser P'), então as conclusões seriam ambas negativas ('S não é R1 o suficiente para ser Q' e 'S não é R2 o suficiente para ser Q'), de modo que 'S não é Q' seria implicado como verdadeiro *por ambas* . Nesses casos, não há conflito entre os argumentos.

Contudo, se um dos argumentos igualitários tiver uma premissa menor positiva e o outro uma negativa, como pode muito bem ocorrer, suas conclusões implícitas ('S é Q' e 'S não é Q') seriam contraditórias e os argumentos entrariam em conflito.

Claramente, enquanto no caso de argumentos analógicos conflitantes as conclusões divergem mesmo que as premissas maiores sejam compatíveis e as premissas menores idênticas, no caso de argumentos a fortiori conflitantes as conclusões divergem apesar da compatibilidade das premissas maiores, devido à contrariedade das premissas menores – que, embora mencionem termos médios diferentes (R1, R2), têm implicações opostas independentemente do termo médio. No argumento subjetivo, essas implicações são "Q é S" e "Q não é S"; enquanto no argumento predicativo são "S é P" e "S não é P". É evidente que tal inconsistência implica que uma (ou ambas) das premissas menores dadas deve ser falsa.

4. RESOLVENDO PARADOXOS

1. Protágoras contra Euatlo

1. Um paradoxo antigo

Um dos muitos supostos paradoxos que chegaram até nós dos gregos é a disputa entre Protágoras (de Abdera, c. 480-410 a.C.) e seu aluno Euathlus (sobre quem nada mais se sabe). A história é contada por Aulo Gélio (romano, c. 125-180 d.C.) [92], segundo a qual Protágoras, um famoso sofista e professor caro, concordou em treinar Euathlus em retórica, uma disciplina essencial na época para a argumentação nos tribunais. O acordo era que Euathlus não precisaria pagar a Protágoras a taxa estipulada (ou a parte não paga da taxa, segundo alguns relatos) até que estivesse totalmente treinado, apresentasse seu primeiro caso e o vencesse [93].

Conta-se que, após concluir seu curso, Euathlus não optou (por algum motivo) por utilizar suas habilidades recém-adquiridas perante qualquer tribunal, não tendo, portanto, ganho ou perdido qualquer caso e, consequentemente, não estando contratualmente obrigado a pagar nada a Protágoras. Contudo, Protágoras, por motivos que analisaremos adiante, processou-o (no tribunal do Areópago, em Atenas). Euathlus optou por se defender pessoalmente. Os seguintes argumentos teriam sido apresentados ao tribunal:

a. **Protágoras** argumentou que certamente deveria receber a taxa, porque (i) se o tribunal decidisse a seu favor, ele poderia com base nisso exigir o pagamento; e (ii) se o tribunal decidisse a favor do réu, então este teria vencido seu primeiro caso e, portanto, seria contratualmente obrigado a pagar a taxa de qualquer maneira.
b. **Euathlus respondeu que certamente** *não* deveria pagar a taxa, porque (i) se o tribunal decidisse a favor do autor, então Euathlus teria perdido seu primeiro caso e, portanto, não seria contratualmente obrigado a pagar a taxa; e (ii) se o tribunal decidisse a favor do réu, então ele estaria isento de pagamento de qualquer maneira.

Assim, enquanto o autor argumentava, aparentemente de forma convincente, que certamente mereceria o pagamento, independentemente da decisão do tribunal, o réu, por sua vez, argumentava, aparentemente com igual convicção, que certamente estaria isento do pagamento em qualquer dos casos. Por essa razão, este caso é considerado paradoxal. Diz-se que o tribunal ficou tão confuso com esses argumentos e contra-argumentos que optou por adiar o *julgamento por tempo indeterminado* (ou, segundo alguns, por 100 anos) para evitar a sentença.

A importância dessa disputa jurídica para a lógica e a filosofia reside no fato de que ela dá a impressão de que duas pessoas podem argumentar de forma dilemática e paradoxal em direções opostas e ambas estarem certas. Os inimigos da razão humana apreciam esse tipo de conclusão, pois ela colocaria em dúvida a confiabilidade e a eficácia da razão humana. Mas, como demonstraremos a seguir, essa

---

92 Cerca de 550 a 600 anos depois, em suas *Noites no Sótão* (cerca 150 Cde E.).

93 Presume-se que o contrato em questão era verbal, e não escrito, naquela época; mas podemos considerar que ambas as partes concordaram com a cláusula nele estipulada.

impressão é muito superficial. Há, a meu ver, pelo menos duas possíveis soluções para esse chamado Paradoxo do Tribunal. De fato, embora eu tenha pensado na segunda antes da primeira, esta última precede logicamente a primeira. Mais tarde, tomei conhecimento, por meio do levantamento bibliográfico de Peter Suber sobre o assunto, [94]de que a primeira solução já havia sido proposta por Aulo Gélio muito antes de mim; a segunda solução parece ser inédita.

2. Primeira resolução

A solução mais simples para esse problema é supor que o astuto Protágoras, percebendo que Euathlus estava demorando para começar a trabalhar, decidiu acelerar as coisas. Protágoras armou uma cilada para seu pupilo usando o argumento acima, sabendo perfeitamente que perderia o primeiro julgamento, mas venceria um eventual segundo. Ele sabia que perderia o primeiro julgamento porque o acordo entre as partes obrigava Euathlus a pagar os honorários apenas após vencer o primeiro caso; não o obrigava a exercer a advocacia tão cedo, ou mesmo nunca. Euathlus, tolamente, caiu na armadilha e argumentou pessoalmente o caso no tribunal. Se o tribunal não tivesse encerrado a *sessão sem data definida* , logicamente teria lhe concedido a vitória, fazendo com que Euathlus ganhasse o primeiro caso. Depois disso, supondo que um segundo julgamento fosse legalmente permitido – e os argumentos de ambas as partes acima partem dessa premissa – Protágoras teria sido o vencedor final. É claro que nenhum segundo julgamento seria necessário se Euathlus admitisse que, tendo vencido o primeiro julgamento, certamente perderia o segundo, e acertasse as contas imediatamente.

Em outras palavras, o primeiro argumento de Protágoras (i) era mera camuflagem; ele estava, na verdade, confiando em seu segundo argumento (ii). Euatlo deixou-se levar pela vaidade e formulou dois contra-argumentos sofisticados, pensando superar seu mestre. Mas Protágoras era mais astuto. A única maneira de Euatlo evitar a derrota seria contratando um advogado [95]. Se o advogado vencesse o primeiro julgamento, como era logicamente esperado, já que a única condição para a derrota não havia sido satisfeita, Euatlo não seria considerado o vencedor de seu primeiro caso no tribunal, e Protágoras não conseguiria vencer um segundo julgamento. Assim, o mestre era de fato superior ao aluno. Não havia paradoxo real, pois havia uma solução concreta para o aparente paradoxo.

Claro, poderíamos acrescentar que Euathlus foi, na prática, o vencedor, já que, por meio de seu contra-argumento, conseguiu confundir tanto o tribunal que este desistiu de julgar a questão, e ele não foi obrigado a pagar. Talvez ele esperasse por isso e teve sorte. Mas, em um nível teórico e lógico, na perspectiva atual, ele se mostrou pouco inteligente. Não só foi tolo ao não contratar um advogado para defendê-lo, como também presumiu erroneamente que sua argumentação seria eficaz para refutar a de Protágoras. Ele se iludiu pensando que, se vencesse o primeiro julgamento, não precisaria enfrentar um segundo. Deveria ter examinado a argumentação de seu mestre com mais cuidado.

Vamos agora analisar os argumentos em termos mais formais, para esclarecê-los. Introduzirei os seguintes símbolos: seja P = Protágoras, Q = Euatlo; A = a condição acordada de que Q vença seu primeiro caso para ser responsabilizado, e C = o resultado acordado de que a taxa deve ser paga por Q

---

94 Em *"O Paradoxo da Auto-Emenda"* (Berna: Peter Lang, 1990). A seção sobre o paradoxo de Protágoras versus Euatlo pode ser lida online; vale a pena ler, incluindo as notas, e não é muito longa. Veja em: https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/10288413/Peter%20Suber%2c%20Paradox%20of%20Self-Amendment%2c%20Section%2020.html?sequence=1#A .

95 Supondo que isso fosse possível em Atenas naquela época, é uma suposição razoável (mesmo que alguns comentaristas a neguem), visto que, afinal, Euathlus aparentemente foi treinado por Protágoras para ser ele próprio um advogado.

a P. Sabemos de antemão que se A, então C, e se não-A, então não-C: esses são os termos do acordo. Os argumentos são os seguintes (com meus comentários críticos em *itálico*):

a. De acordo com P: (i) se o tribunal decidir que P vence, então C é verdadeiro (*mas objetivamente o tribunal não pode decidir a favor de P, uma vez que A ainda não é verdadeiro, então isso é inviável*); enquanto que se (ii) o tribunal decidir que Q vence (*como logicamente deve acontecer*), então não-C é verdadeiro (*ao final de um primeiro julgamento*); mas se Q vencer, então A se torna verdadeiro e C deve (*em um julgamento posterior*) seguir-se, caso em que P finalmente vence.
b. De acordo com Q: (i) se o tribunal decidir que P vence, então não-A é verdadeiro (*ao final de um primeiro julgamento*); mas se não-A for verdadeiro, então não-C deve (*em um julgamento posterior*) seguir, então Q finalmente vence (*mas objetivamente o tribunal não pode decidir a favor de P, já que A ainda não é verdadeiro, então isso é inviável*); enquanto que se (ii) o tribunal decidir que Q vence (*como logicamente deve*), então não-C é verdadeiro (*mas aqui Q deixa de mencionar as consequências posteriores que P apontou corretamente*).

Em conclusão, P é logicamente o vencedor; os argumentos de Q são, na verdade, insuficientes para impedir esse resultado. P finge buscar uma vitória imediata, mas, na verdade, seu objetivo é uma vitória a longo prazo (na segunda rodada). Q imagina que pode perder a primeira rodada, mas ganhar a segunda, ou que pode ganhar a primeira rodada sem ter que enfrentar uma segunda; mas tudo isso são fantasias. É difícil entender por que o tribunal considerou este caso muito confuso – o(s) juiz(es) não devia(m) ser muito brilhantes.

3. Segunda resolução

Uma solução mais complexa para o problema é a seguinte. É possível que Protágoras tenha processado Euathlus invocando *uma cláusula tácita* do acordo. O acordo continha *apenas uma cláusula explícita* , a saber, que Euathlus teria que pagar a Protágoras a taxa somente se vencesse seu primeiro caso. Se assim fosse, Protágoras não teria base para solicitar um julgamento, visto que essa condição obviamente não havia sido satisfeita. Mas, como ele processou, deve ter pensado e argumentado que o acordo incluía uma *cláusula tácita. (ou talvez implícito) Entendendo* que Euathlus exerceria a advocacia dentro de um prazo razoável [96], momento em que suas novas habilidades seriam testadas em um tribunal e ele teria que pagar caso vencesse, Protágoras jamais poderia imaginar que o juiz permitiria que o julgamento prosseguisse, muito menos que o favoreceria, sem um bom motivo [97].

Claramente, o que o juiz foi chamado a decidir neste julgamento foi (e só poderia ter sido, na perspectiva atual) se a alegação de Protágoras, de que havia uma cláusula tácita no acordo, era justificada. Ele poderia muito bem tê-la justificado considerando que, se Euathlus tivesse sido autorizado a não exercer a advocacia ou a exercê-la até a data que desejasse, o acordo certamente teria especificado a ressalva. Ele poderia igualmente tê-la rejeitado considerando que Protágoras presumiu algo sobre o qual deveria ter obtido acordo explícito. Portanto, o caso gira em torno de uma questão tácita, e não exclusivamente na cláusula explícita do acordo; ou seja, havia mais na história do que foi contado.

---

[96] Protágoras também alegaria, naturalmente, que o prazo razoável havia expirado. Se o tribunal concordasse com a existência de uma cláusula tácita, mas discordasse da alegação de que ela havia sido cumprida, isso simplesmente adiaria o caso por um determinado período de tempo (de acordo com a estimativa do tribunal).

[97] É evidente que a presente análise é feita inteiramente de um ponto de vista lógico, embora um tribunal possa raciocinar de forma diferente ou mesmo não raciocinar de todo (por exemplo, suborno, favoritismo, pressão).

Além disso, é evidente, pelos argumentos apresentados por ambas as partes neste julgamento, que cada uma delas previu a possibilidade de um segundo julgamento, no qual a decisão do primeiro poderia ser revertida. Isso está logicamente implícito no segundo argumento de Protágoras e no primeiro argumento de Euatlo. Nessas duas eventualidades, um segundo julgamento seria necessário para finalizar a sentença; a menos, é claro, que a parte perdedora admitisse livremente seu resultado inevitável e acertasse as contas antecipadamente. O juiz do primeiro julgamento não poderia decidir a favor de uma das partes e, em seguida, contra ela, simultaneamente. Uma primeira sentença de vitória ou derrota teria que ser estabelecida antes que uma segunda sentença pudesse ser proferida, tendo em vista os termos do contrato. Portanto, há um fator temporal a ser considerado na análise desses argumentos.

Cabe ressaltar que, enquanto o primeiro julgamento tem um resultado incerto, uma vez que depende da decisão (o julgamento) do juiz em relação a uma suposta cláusula tácita do acordo, o segundo julgamento tem um resultado previsível, já que depende exclusivamente da cláusula explícita do acordo.

Claramente, como demonstraremos a seguir, se incorporarmos as considerações acima aos argumentos, a aparente paradoxalidade se dissipa facilmente. Utilizarei aqui os seguintes símbolos: seja P = Protágoras; Q = Euatlo; A = a condição explícita de que Q vença seu primeiro caso; B = a suposta condição implícita de que Q fosse obrigado a praticar dentro de um prazo razoável; e C = a taxa que Q deve pagar a P. Os argumentos são os seguintes:

1. De acordo com P: (i) se B <u>então C</u> ; e (ii) se não-B então não-C, *mas se não-C então (mais tarde) se A <u>então C</u>* ; portanto, C de qualquer maneira.
2. De acordo com Q: (i) se B, então C, *mas se C então (mais tarde) se não-A <u>então não-C</u>* ; e (ii) se não-B, <u>então não-C;</u> portanto, não-C de qualquer maneira.

A partir disso, vemos que os argumentos das duas partes são muito semelhantes, mas cada lado omitiu astutamente parte das consequências (mostradas em *itálico*). P truncou as consequências de (i) que Q aponta, e Q truncou as consequências de (ii) que P aponta. Por essa razão, eles parecem se equilibrar. Mas se levarmos em conta *todos* os eventos subsequentes (em um possível segundo julgamento), obtemos o seguinte argumento conjunto mais objetivo (c), que é claramente não paradoxal:

(i) Se B então C, mas se C então (mais tarde) se não-A <u>então não-C</u> ; e
(ii) Se não for B, então não é C, mas se não for C, então (mais tarde) se for A, <u>então</u> C.

Assim, em (i) a conclusão final não é C, enquanto em (ii) é C – o que significa que não há paradoxo. Isso também mostra que, embora não seja possível prever objetivamente se P ou Q vencerá a primeira tentativa, pode-se afirmar que (i) se P vencer a primeira tentativa, perderá a segunda, e se Q vencer a primeira tentativa, perderá a segunda. Obviamente, P não pode argumentar que tem direito a uma segunda tentativa (se perder a primeira), mas Q não; da mesma forma, Q não pode argumentar que tem direito a uma segunda tentativa (se perder a primeira), mas P não. Portanto, devemos levar em consideração todos os eventos posteriores para reconciliar logicamente todos os argumentos. Observe que, se por algum motivo não houver uma segunda tentativa, também não há paradoxo, uma vez que a conclusão será (i) C ou (ii) não-C.

Aconteça o que acontecer, não há paradoxo, pois nenhuma das partes pode, ao contrário do que parece inicialmente, reivindicar uma vitória inevitável; a vitória não é recíproca, mas sim unilateral, para cada uma delas.

Claramente, aqui, ambas as partes empregavam o truque sofístico comum de ocultar do tribunal uma parte inconveniente do argumento imparcial. Euathlus era um bom aprendiz de Protágoras, visto que seu contra-argumento espelha exatamente o argumento deste último. Ou seja, havia um elemento de desonestidade em ambos os argumentos; ambos eram, em essência, farsantes intelectuais, proferindo meias-verdades conscientemente. Portanto, esse falso paradoxo não representa um desafio profundo à Lógica, ao contrário do que afirmam os relativistas. Em particular, a afirmação geral de Protágoras de que "há dois lados para cada questão" (*duo logoi*) demonstra-se espúria no presente contexto.

Vale sempre a pena ter em mente que algumas pessoas envolvidas com filosofia e lógica, assim como na vida em geral, são por vezes movidas por impulsos malignos; aliás, algumas muito mais do que outras. Podem mentir conscientemente ou distorcer fatos e argumentos inconscientemente, por uma grande variedade de motivos. Normalmente, a sede de poder, fama e fortuna desempenha algum papel. Um acadêmico pode desejar a admiração de seus pares ou de seus alunos; um marido pode querer impressionar sua esposa; um desempregado pode esperar conseguir um emprego; e assim por diante. É errado considerar todas as afirmações filosóficas como desinteressadas. Filósofos e lógicos não são todos cientistas puros ou santos.

Eu acrescentaria que o segredo para o sucesso na busca de soluções para problemas filosóficos e lógicos, e particularmente para paradoxos, reside no desejo sincero de fazê-lo. Muitos filósofos e lógicos abordam os problemas com uma atitude negativa, não querendo realmente resolvê-los, mas sim racionalizando sua antipatia pela razão humana por meio deles. O pesquisador honesto é movido por seus melhores impulsos; ele deseja sinceramente confirmar a eficácia das faculdades cognitivas humanas – e é precisamente por isso que ele obtém sucesso.

4. Resoluções inadequadas

Como mencionado anteriormente, com base na análise da literatura feita por Suber, a primeira resolução deve ser atribuída a Aulo Gélio, mas a segunda parece ser original. A análise de Suber mostra que o paradoxo do tribunal foi discutido em diversas obras ao longo do tempo, mas aparentemente com mais frequência sob uma perspectiva jurídica do que lógica. As questões jurídicas envolvidas são múltiplas, mas a maioria não precisa e não deve ser considerada sob uma perspectiva puramente lógica. Por quê? Porque o objetivo do lógico aqui não é decidir o caso, ou seja, quem deve ganhar ou perder, mas simplesmente explicar e eliminar a aparência de paradoxo.

Essa observação pode ser ilustrada com referência à resolução (não mencionada por Suber) proposta séculos atrás por Lorenzo Valla (Itália, c. 1406-57). Essa tentativa de resolução não é adequada porque se baseia em uma distinção irrefletida entre o pagamento referente à sentença judicial e o pagamento referente ao acordo. Cito um artigo da SEP que a descreve [98]:

> "Se Euathlus perder o caso, terá de pagar o restante dos honorários, em virtude do veredicto dos juízes; mas se Euathlus vencer, também terá de pagar, desta vez em virtude do seu acordo com Protágoras. Euathlus, contudo, habilmente inverte o argumento: em nenhum dos casos terá de pagar, seja em virtude da decisão do tribunal (se vencer), seja em virtude do acordo com Protágoras (se perder).… Resumindo, Valla afirma que Euathlus não pode ter o melhor dos dois mundos e deve escolher uma das alternativas: deve cumprir o seu acordo com Protágoras ou a

[98] Ver *Stanford Enc. of Phil.* , disponível online em https://plato.stanford.edu/entries/lorenzo-valla/. Este assunto é aparentemente tratado em *Repastinatio dialectice et philosophie.* O autor do artigo é aparentemente Lodi Nauta (2013).

sentença proferida pelos juízes. Se estes decidirem contra Protágoras, ele poderá tentar reaver o seu dinheiro num segundo processo."

Vamos analisar a resolução proposta por Valla usando os seguintes símbolos: seja P = Protágoras; Q = Euathlus; e C = a taxa que Q deve pagar a P.

a. Segundo P: Se Q perder (por qualquer motivo), então C (por veredicto); mas se Q ganhar, então C (por acordo).
b. Segundo Q: Se Q vencer (por qualquer motivo), então não-C (por veredicto); mas se Q perder, então não-C (por acordo).

A conclusão de Valla, tal como aqui apresentada [99], é obscura. Aparentemente, ele impõe a Euathlus, em particular, a responsabilidade de "escolher uma ou outra alternativa" e acatar o acordo ou o veredicto. Isso não nos diz nada, visto que o argumento de Euathlus demonstra que ele está disposto a acatar qualquer uma das opções, exceto pelo fato de que ele as apresenta como favoráveis a si. Valla acrescenta que, se Protágoras perder um primeiro processo, poderá ganhar um segundo. Mas, novamente, isso não resolve o paradoxo, apenas repete uma parte dele.

Disso depreende-se que Valla não refletiu profundamente sobre as questões: ele não considera em que bases Q poderia perder ou ganhar "pelo veredicto do tribunal"; e não percebe que o segundo argumento de cada parte, em que Q poderia alternativamente ganhar ou perder "pelo acordo", refere-se, na verdade, a um segundo processo judicial, visto que o acordo evidentemente não será implementado voluntariamente (a menção de Valla a um segundo processo judicial é colocada além das quatro declarações condicionais, que por si só não enfatizam as sequências temporais envolvidas). Em última análise, portanto, Valla não chega a uma resolução fácil para o paradoxo.

O problema com a abordagem de Valla é que ela considera a decisão inicial do tribunal como arbitrária, ou seja, sem relação com o acordo entre as partes. Ela não leva em conta com base em que critérios o tribunal poderia julgar que Euathlus pode perder a primeira rodada. Isso pode ser aceitável juridicamente, mas não é aceitável logicamente – e nossa preocupação aqui é com a lógica. Logicamente, a ideia de que Euathlus pode perder a primeira rodada é inviável, se considerarmos a cláusula explícita do acordo. Ele só poderia perder a primeira rodada se o tribunal aceitasse a hipótese de que havia uma cláusula tácita no acordo, como a de que ele deveria exercer a advocacia em breve.

Em qualquer caso, o veredicto da primeira rodada não pode ser arbitrário – isto é, irracional, injustificado – mas deve estar diretamente relacionado ao acordo. Isso é igualmente válido para a segunda rodada. Portanto, nenhuma dissonância entre veredicto e acordo é logicamente admissível.

Curiosamente, minha primeira reação ao paradoxo, há alguns anos, [100]foi muito semelhante à de Valla. Mas, assim que comecei a considerar seriamente as questões para o presente ensaio, percebi sua fragilidade e inutilidade. O paradoxo parece neutralizado se inserirmos uma distinção entre "pagamento após veredicto judicial" e "pagamento conforme os termos do contrato" e atribuirmos símbolos diferentes a essas duas consequências, digamos C1 e C2. Esses dois termos podem ou não ser quantitativamente idênticos; mas, de qualquer forma, referem-se a eventos distintos. Essa medida

---

99 Não li a obra de Valla. Presumo que o autor do artigo da *SEP* sobre Valla tenha apresentado corretamente o raciocínio de Valla. Suspeito que ele ou ela possa não tê-lo feito, visto que os detalhes fornecidos no artigo são bastante vagos e inconclusivos; não esclarecem exatamente qual resolução do paradoxo Valla tinha em mente. Nem todos são bons em lógica. (Note que escrevi ao autor, pedindo-lhe que verificasse o resumo da visão de Valla apresentado no artigo da SEP, mas não obtive resposta. O fato de o autor não ter se dignado a responder confirmou minha avaliação de que esta não é uma fonte muito confiável: pessoas inteligentes acolhem com confiança questionamentos razoáveis.)

100 Em 2009, em um e-mail para alguém.

parece anular o paradoxo, porque as consequências da primeira e da segunda declarações "se-então" seriam diferentes para cada parte. Assim:

a. De acordo com P: Se P ganhar, então C1; mas se P perder, então C2.
b. De acordo com Q: Se Q vencer, então não-C1; mas se Q perder, então não-C2.

Conclui-se que, se P ganha e Q perde, então C1 e não-C2 são verdadeiros; e se P perde e Q ganha, então não-C1 e C2 são verdadeiros. Como C1 e C2 são termos diferentes, mesmo que se refiram à mesma quantia monetária, as consequências no argumento de cada parte não são formalmente contraditórias (já que o motivo definidor é diferente), portanto não há paradoxo. Mas, repetindo, essa abordagem não explica por que o tribunal daria um veredicto inconsistente com o acordo, sendo, portanto, artificial. Para uma resolução genuinamente lógica, devemos concentrar nossa atenção no acordo e não admitir veredictos arbitrários. Veredictos arbitrários apenas confundem a situação.

Outras tentativas de resolução que vi também são falhas, seja porque confundem questões jurídicas e lógicas, seja porque não consideram todas as consequências de todas as suposições. Em qualquer caso, qualquer uma das duas resoluções que proponho é suficiente para desvendar o paradoxo; mas as duas juntas abrangem todas as eventualidades. Observe que, na primeira resolução, não apenas resolvemos o paradoxo, como também decidimos incidentalmente o caso (em favor de Protágoras); enquanto que na segunda resolução, contentamo-nos, como lógicos, em resolver o paradoxo, deixando a tarefa da decisão jurídica para o juiz.

Em conclusão: o paradoxo do tribunal deve-se a uma série de fatores que precisam ser desvendados e levados em consideração para que seja resolvido. (a) Os termos "ganhar/perder" não podem se referir a julgamentos arbitrários do tribunal; caso contrário, o paradoxo pode ser perpetuado. (b) Deve-se perceber que os argumentos apresentados pelas duas partes implicam que o processo de resolução tem duas fases: um primeiro julgamento seguido de um segundo julgamento (ou por uma concessão e acordo fáceis, sem necessidade de um segundo julgamento); o surgimento do paradoxo deve-se, em parte, à negligência desse fator temporal. (c) Há certa vagueza no que se entende por "o acordo", e todas as interpretações possíveis devem ser consideradas: se o acordo se referir exclusivamente à cláusula explícita, então o primeiro julgamento diz respeito apenas a ela e é facilmente decidido; mas se o acordo envolver um entendimento tácito, então o primeiro julgamento visa uma decisão sobre essa cláusula tácita e a segunda fase trata da cláusula explícita.

2. O Paradoxo de Sorites

1. O que é um monte?

O paradoxo de Sorites não é um paradoxo no sentido estrito do termo, mas sim uma questão. A questão é por vezes formulada de maneira sofística, de modo a parecer paradoxal. Mas pode ser formulada de maneira mais direta, caso em que se revela simples, embora não desprovida de importância. O termo *sorites* é latim, derivado do grego *sōros* , que significa monte.

Uma maneira de expressar o paradoxo de Sorites é: o que é um "monte" (de pedrinhas, por exemplo)? Ou, quantas pedrinhas (por exemplo) constituem um "monte" delas? A resposta óbvia é que certamente deve haver pelo menos uma pedrinha. Se não houver pedrinhas, não há um monte, mas sim algo que não é um monte. Mas uma pedrinha é suficiente? A resposta óbvia é: não, você precisa *de*

pelo menos Duas pedrinhas formam um monte, já que "monte" é um termo coletivo, e que também sugere que as pedrinhas estão empilhadas umas sobre as outras (e não se pode empilhar algo que não seja uma pedrinha sobre uma pedrinha, nem uma pedrinha sobre algo que não seja uma pedrinha). Uma única pedrinha, logicamente, não faz parte de um monte; "monte" é intrinsecamente plural.

Formulada dessa maneira, a questão não é muito problemática. Mas se for formulada da seguinte forma, torna-se mais complicada. Se tivermos muitas pedras (digamos, 100) empilhadas, obviamente teremos um monte. O que acontece se removermos uma pedra? Ainda teremos um monte? Sim, 99 formam um monte. O que acontece se removermos mais uma pedra? Ainda teremos um monte? Sim, 98 formam um monte. E assim por diante, até chegarmos a números baixos, momento em que o sofista se pergunta se duas pedras constituem um monte, depois uma pedra, e depois nenhuma pedra. Nesse ponto, a questão parece paradoxal, de forma um tanto artificial: devemos concluir que nenhuma pedra forma um monte, ou que uma pedra forma um monte? O sofista acha que sim; o verdadeiro lógico sabe que não.

2. O uso de termos vagos

Claramente, o problema aqui, se é que existe algum, tem a ver com a formulação exata de termos inicialmente vagos. Se não pararmos para refletir sobre a intenção exata de um termo vago, deste tipo (um termo que sugere quantidade, por exemplo) ou de qualquer outro, podemos nos encontrar em dificuldades *mais adiante em nosso discurso. Portanto, precisamos parar e pensar antes* de usar tais termos e antecipar quaisquer dificuldades que eles possam eventualmente criar. No presente caso, como vimos, o termo (monte) é inerentemente plural (e, portanto, inaplicável a menos de duas pedras). Um sofista prefere complicar a questão, para colocar em dúvida a razão e o conhecimento humanos, como é seu costume; mas a questão é, na verdade, bastante simples.

Em alguns casos, certamente, existe um elemento *convencional* na definição de um termo vago. Isso pode ser ilustrado com referência a outra versão do chamado paradoxo de Sorites: a partir de quantos fios de cabelo um homem não é considerado careca? Obviamente, um homem sem nenhum cabelo é definitivamente careca. Mas um homem com apenas um fio de cabelo, ou um número muito pequeno de fios, não seria considerado careca no discurso comum? Talvez sim – mas apenas convencionalmente. Se definirmos "careca" *estritamente* , isso implica zero cabelo; mas se definirmos *de forma ampla* , pode incluir casos envolvendo um número *arbitrário* , embora preferencialmente pequeno, de fios de cabelo, determinado por convenção – por exemplo, cinco ou vinte fios [101]. Claramente, se quisermos evitar confusão, nada nos impede de nos referirmos a esse sentido ampliado de "careca" como, mais precisamente, "careca ou quase careca".

Essa questão da vagueza não é nada de especial – não se limita a termos que dão origem ao paradoxo de Sorites. Por exemplo, um termo relativo como "pequeno" (ou seu relativo, "grande") é *inerentemente vago* e só pode ser usado com precisão em situações específicas por meio de uma grandeza convencional. Novamente, ao lidar com contínuos, podemos precisar estabelecer linhas divisórias arbitrárias. Por exemplo, não existe uma linha divisória objetiva entre uma cor e uma cor adjacente no espectro, e pode ser necessário, em algumas circunstâncias, imaginarmos uma (por

[101] Ou qualquer quantidade mínima de pelos que nos pareça subjetivamente tão próxima da calvície a ponto de ser considerada efetivamente calvície.

exemplo, para fins legais ou outros fins práticos [102]). Distinções convencionais fazem parte do pensamento humano; mas, é importante ressaltar, elas não representam a totalidade do pensamento humano. Sempre existem elementos objetivos por trás das distinções convencionais. Por exemplo, a linha divisória entre azul e verde estaria em algum ponto entre o que vemos como claramente azul e o que vemos como claramente verde – nunca estaria muito para um lado ou para o outro, e muito menos entre verde e amarelo, ou entre azul e anil, ou ainda mais distante.

Retornando ao nosso suposto paradoxo, alguns comentários adicionais são pertinentes. Como já foi dito, não há nada de paradoxal no conceito de monte, se definido corretamente. De forma mais simples, um monte pode ser definido como itens materiais colocados uns sobre os outros de qualquer maneira, o que implica que deve haver dois ou mais itens. Uma definição mais complexa pressuporia que um monte deve ser piramidal, ou seja, requer pelo menos quatro itens (três na base e um no topo); mas isso não nos causa dificuldades, pois pode ser referido mais especificamente como um monte piramidal. De forma semelhante, a calvície *stricto sensu* refere-se à ausência total de cabelo; no entanto, o termo é aplicado a pequenas quantidades de cabelo, embora apenas de maneira geral.

Existem muitos termos vagos desse tipo em nosso discurso comum [103], alguns dos quais podem exigir uma definição convencional por razões pragmáticas. Por exemplo, o termo "multidão" pode ser entendido como uma reunião de três ou mais pessoas, com base no ditado popular de que "dois é bom, mas três é demais"; ou podemos, digamos, em softwares usados pela polícia para monitorar grandes grupos de pessoas, optar por um mínimo maior (digamos, 50 ou 500), definido arbitrariamente como motivo de alarme. A palavra "turba" pode ser preferível quando essa última turba se descontrola e causa tumulto.

Mas, em todo caso, não há nenhum problema lógico real em expressões quantitativas tão vagas. Elas não constituem um defeito na linguagem comum, que nos obrigue a construir uma “linguagem ideal” onde todos os termos tenham um único significado preciso [104]. Muito menos exigem tratamento por meio de lógicas simbólicas abstrusas (tão apreciadas por muitos lógicos modernos). Pelo contrário,

---

102 Por exemplo, na lei judaica (*halachá*), muita atenção é dada às definições quantitativas, notadamente aos máximos ou mínimos de durações, horários, distâncias, comprimentos, volumes, pesos, temperaturas, valores monetários, etc. Inicialmente, tais medidas eram frequentemente expressas pelos rabinos em termos vagos (por exemplo, "o volume de um ovo"), mas posteriormente formulações mais precisas foram exigidas (que diferentes autoridades poderiam estimar de maneiras diferentes). No entanto, algumas medidas permanecem subjetivas (por exemplo, a estimativa de quando alguém está satisfeito após comer). Veja mais detalhes em: http://halachipedia.com/index.php?title=Reference_of_Measurements_in_Halacha .

103 De fato, isso é inevitável por dois motivos. Primeiro, muitos objetos concretos são impossíveis de definir com precisão. Onde, por exemplo, termina exatamente uma laranja? O perfume ou o calor que emanam da fruta fazem parte dela ou não? Em que pontos no tempo e no espaço essas emanações podem ser logicamente consideradas separadas dela? Segundo, sendo o conhecimento humano indutivo, nem sempre podemos começar um conceito com uma definição precisa, mas tendemos a deixá-lo em aberto, para ser definido com mais precisão à medida que a experiência se desenrola. Nessa perspectiva, a maioria dos termos abstratos que usamos são abertos, incluindo termos que podem ser usados para definir outros termos com mais precisão – portanto, aqui também, a vagueza é inevitável. Mas essas dificuldades ônticas e epistêmicas não implicam paradoxo; elas simplesmente exigem reflexão filosófica.

104 O recurso a uma “linguagem ideal” por certos lógicos modernos para resolver um problema de lógica é fútil. Incapazes de compreender a forma como nós, seres humanos reais, lidamos logicamente com certas dificuldades cognitivas, eles tentam impor-nos uma maneira superficial, artificial e impraticável de pensar. O papel do verdadeiro lógico não é impor lógicas imaginárias, mas sim compreender os nossos meios lógicos naturais e, a partir daí, aperfeiçoá-los e reforçá-los. O raciocínio humano deveria ser a principal preocupação dos lógicos. A forma de lidar com os paradoxos de Sorites utilizando a linguagem natural é usar palavras mais precisas – por exemplo, em vez de chamar pessoas com poucos cabelos de “carecas”, chamá-las de “quase carecas”; ou, ainda mais precisamente, se necessário para algum propósito prático, “com (digamos) de um a dez fios de cabelo”.

demonstram a versatilidade e a flexibilidade do pensamento e da fala comuns; e testemunham o fato de que grande parte da nossa comunicação linguística possui nuances não verbais, que, em sua maioria, compreendemos muito bem. A maior parte do nosso uso diário de termos vagos *não exige* uma definição mais precisa. Eles são usados para sugerir coisas aproximadamente e não se destinam a ser afirmações precisas e verdadeiras. Se a necessidade de precisão e verdade surgir, ela será atendida de uma maneira que preserve a consistência (por convenção explícita, se necessário).

3. Raciocinar com termos vagos

Sem dúvida, termos vagos podem ser perigosos se tentarmos raciocinar com eles. Mas termos vagos são frequentemente usados sem que sejam envolvidos em processos argumentativos. Além disso, raciocinar com termos vagos nem sempre é inválido – existem contextos em que a vagueza não impede uma conclusão confiável.

No silogismo categórico (ou hipotético), a regra relativa a termos (ou teses) vagos é a seguinte: o termo (ou tese) intermediário não pode ser vago, pois isso não garantiria que sua intenção seja a mesma nas duas premissas. Se o termo intermediário for vago, não podemos ter certeza da sobreposição entre as premissas e a conclusão é inválida. Por outro lado, os termos principal e secundário podem ser vagos sem afetar o argumento, e isso se aplica a todas as quatro figuras. Há, contudo, uma exceção a essa regra: quando o termo intermediário é vago, mas não tão vago a ponto de não garantir a sobreposição entre as premissas, ainda é possível construir um argumento válido.

Este último aspecto fica evidente quando consideramos os dois argumentos seguintes na terceira figura, em que o termo médio garante a sobreposição, mesmo que nenhuma das premissas seja universal. As expressões "a maioria" (mais da metade) e "poucos" (menos da metade) são vagas, na medida em que não especificam números exatos. Mas observe a particularidade (em oposição à maioria ou minoria) na conclusão – ou seja, o aumento da vagueza da conclusão.

A maioria dos M são P
e a maioria dos M são S;
Portanto, alguns S são P

Poucos M são P (o que implica que a maioria dos M não são P)
e a maioria dos M são S;
Portanto, alguns S não são P

Na apódose, as regras relativas a termos ou teses vagas são as seguintes:

Modus ponens:

Se A é B, então C é D.
e A é B (afirmando o antecedente);
Então, C é D (consequente é afirmado).

O antecedente e a premissa menor não podem ser vagos; caso contrário, a conclusão é inválida. No entanto, o consequente poderia ser vago, e a conclusão ainda seria válida (embora também vaga).

Modus tollens:

Se A é B, então C é D.

e C não é D (negando a consequente);

Então, A não é B (o antecedente é negado).

A consequência e a premissa menor não podem ser vagas; caso contrário, a conclusão é inválida. No entanto, o antecedente poderia ser vago, e a conclusão ainda seria válida (embora também vaga).

Aqui também, em ambos os modos, a exceção é concebível, se soubermos que as premissas maior e menor se sobrepõem, mesmo que não saibamos precisamente o quanto elas se sobrepõem.

Regras semelhantes podem ser formuladas para outras variedades de argumento, como dilema ou, a fortiori.

As pessoas que afirmam que termos vagos são inerentemente paradoxais estão sendo desonestamente minuciosas, motivadas pelo desejo de impressionar a si mesmas ou aos outros com sua capacidade de encontrar e resolver paradoxos (forjados), ou (pior ainda) demonstrar que o conhecimento humano é inevitavelmente paradoxal e, portanto, fútil. Claramente, assim como é desonesto chamar uma única pedra ou a ausência dela de monte, é desonesto chamar uma pessoa com um ou mais fios de cabelo de careca [105]. Se você se entrega a tais contradições em termos desde o início, certamente terminará com paradoxos. Pessoas que se comportam dessa maneira não são verdadeiros lógicos, mas sofistas. Elas distorcem e fabricam argumentos – não estão interessadas em encontrar caminhos para o verdadeiro conhecimento.

4. Inventando paradoxos falsos

As formulações originais de ambos os enigmas descritos acima, relativos a um monte e à calvície, são atribuídas a Eubúlides de Mileto (*fl* . século IV a.C.), o lógico megarense que também nos legou o paradoxo do mentiroso [106]. Ele foi aluno de Euclides, professor de Diodoro Cronos e contemporâneo e rival de Aristóteles. Esses enigmas talvez não tenham sido inicialmente apresentados como paradoxos, mas sim como ilustrações de uma questão (a saber, onde devemos traçar a linha?). Isso possivelmente refletia uma consciência emergente de que existem termos vagos que podem exigir definições arbitrárias em certas circunstâncias. Como demonstrado acima, esse problema é resolvido com relativa

---

105 Como explico em *A Fortiori Logic* , capítulos 1.4 e 2.5, às vezes é útil formular termos de maneira tão inclusiva que abarquem valores positivos, zero e negativos. Isso é comum no discurso científico porque facilita alguns cálculos e gráficos. Mas é preciso entender que tais termos inclusivos são inerentemente inegáveis – ou seja, já englobam tanto uma afirmação quanto sua negação. No presente contexto, podemos optar por ampliar termos como "monte" ou "careca" para incluir seus opostos, por qualquer motivo; mas, ao fazê-lo, devemos estar muito atentos ao que estamos fazendo. Se não tratarmos esses termos com o devido cuidado, não devemos nos surpreender se formos levados a contradições.

106 Alguns séculos antes, Epimênides de Cnossos declarou: "Cretas, sempre mentirosos", embora ele próprio fosse cretense, aparentemente alheio à contradição inerente a tal afirmação. Eubúlides pode ter percebido o paradoxo envolvido e procurado refiná-lo e fortalecê-lo, visto que não se tratava de um paradoxo duplo, mas sim de um facilmente resolvido ao se afirmar que possivelmente nem todos os cretenses são mentirosos ou que nem todos os cretenses mentem sempre (sendo Epimênides uma notável exceção).

facilidade. Contudo, pensadores posteriores tentaram fazer tempestade em copo d'água e apresentaram a questão na forma de uma cadeia argumentativa (ou sorites, onde a conclusão do argumento precedente serve como premissa para o próximo).

Assim, o enigma do homem careca tornou-se, em sua formulação positiva: Certamente, um homem com um fio de cabelo é praticamente tão careca quanto um sem nenhum; e se um homem com apenas um fio de cabelo ainda pode ser considerado careca, então um homem com dois fios de cabelo se qualifica como careca; e se um homem com dois fios de cabelo é careca, então um homem com três fios de cabelo também é careca; etc.; portanto, um homem com mil fios de cabelo ainda pode ser considerado careca (paradoxo). Alternativamente, o argumento poderia ser formulado de maneira negativa: se um homem com mil fios de cabelo não deve ser considerado careca, então um com 999 fios de cabelo também não deve ser considerado assim; e se 999 não se qualifica, então 998 também não; e assim por diante… donde, um homem com apenas um fio de cabelo não é careca; portanto, um homem sem nenhum fio de cabelo não é careca (paradoxo).

Claramente, esses argumentos são *forçados* – envolvem premissas muito duvidosas e enganosas. Na versão afirmativa, a premissa falsa é que "um homem sem cabelo pode ser chamado de careca" *implica* que "um homem com um fio de cabelo pode ser chamado de careca". Na versão negativa, a premissa falsa é que "um homem com um fio de cabelo não pode ser chamado de careca" *implica* que "um homem sem cabelo não pode ser chamado de careca". Trata-se da mesma falsa alegação de implicação (em forma contraposta). O paradoxo é criado pela recusa em admitir que "careca", estritamente falando, significa "sem cabelo"; recusa essa que não se baseia em uma compreensão lógica honesta, mas em um ato deliberado de ilógica. Da mesma forma, no caso de um monte, o truque consiste em insinuar que uma única pedra, ou mesmo nenhuma pedra, pode ser considerada um monte.

Os criadores desses argumentos não param para refletir racionalmente sobre a questão subjacente (ou seja, onde está a linha divisória?) antes de se envolverem em um aparente processo de inferência, mas, em vez disso, tentam nos enganar, nos encurralando em um paradoxo. A cadeia argumentativa proposta serve apenas como uma cortina de fumaça para ocultar a afirmação falsa crucial que está sendo feita. São os equivalentes lógicos de vendas em pirâmide, em que cada venda sustenta a seguinte sem fundamento sólido. As pessoas que caem nessa manobra ardilosa são simplesmente maus lógicos, se não descaradamente desonestas. Em seguida, tecem pretensiosamente teorias vastas e intrincadas em torno desse fenômeno, sem se incomodarem com o erro ou a mentira inicial em seu discurso.

Para aqueles que argumentam que um único fio de cabelo ou uma pedrinha quase não faz diferença, eu sugiro que façam o seguinte experimento físico simples: peguem uma balança precisa com o mesmo peso em ambos os lados, adicionem um fio de cabelo ou uma pedrinha em um dos lados e observem a balança pender! Para aqueles que ainda não se convenceram, porque acreditam dogmaticamente que a lógica é uma questão de fantasia e convenção, eu sugiro (em tom de brincadeira, mais ou menos) que coloquem, sob a balança mais pesada, um desentupidor conectado a um dispositivo explosivo preso ao nariz e observem a realidade explodir em suas caras! Esse argumento, eu acho, poderia finalmente convencê-los, se sobrevivessem.

No que diz respeito a Eubúlides, podemos mencionar de passagem seus outros paradoxos. O mais significativo é, sem dúvida, o paradoxo do Mentiroso, que, como demonstrei detalhadamente em outro lugar, [107]é excepcionalmente poderoso devido à variedade de dificuldades que envolve (mas ainda

---

107 Veja meu livro *"A Fortiori Logic"* , Apêndice 7.4.

assim bastante solucionável). Outros três paradoxos [108]tratam de ambiguidades no termo "saber", especificamente com a dificuldade de reconhecer imediatamente alguém que normalmente se reconhece imediatamente (como um parente próximo ou um velho amigo), quando este está mascarado, esteve ausente por muito tempo ou não é observado com atenção suficiente. Outro paradoxo, o dos Chifres, afirma que aquilo que você não perdeu deve estar em sua posse; donde, se você não perdeu chifres, você deve ter chifres. Essa apódose envolve uma premissa maior falsa, visto que algo que alguém "nunca teve" pode igualmente (assim como algo que alguém "ainda tem") ser caracterizado como "não perdido" – portanto, a consequência não decorre do antecedente; logo, se alguém não perdeu chifres, não se pode presumir que essa pessoa os tenha (já que ela pode muito bem nunca tê-los tido).

Dessa breve lista, percebe-se que todas as questões de Eubúlides suscitam algum tipo de reflexão sobre a lógica – reflexões sobre termos vagos, definições convencionais, equívocos, negações de termos, autorreferência e várias outras dificuldades que podem surgir no discurso humano. Seria um erro, creio eu, presumir que a motivação por trás dessas questões fosse a provocação ou a obscuridade (embora, certamente, céticos posteriores tenham usado tais enigmas de forma maliciosa, como já mencionado). Em vez disso, eu diria que elas serviram como trampolins para reflexões e discussões sérias sobre a lógica – pois parece improvável que tenham sido formuladas sem qualquer tentativa de solucionar os problemas que engendraram. Em alguns casos, explicações ou soluções válidas foram sem dúvida propostas (mesmo que não tenham chegado até nós), enquanto em outros casos as dificuldades podem ter parecido insuperáveis. Em outras palavras, duvido que Eubúlides fosse meramente sofista – eu o classificaria, antes, como um lógico sério.

3. A causa fundamental do paradoxo de Russell

1. Minha resolução para o paradoxo de Russell.

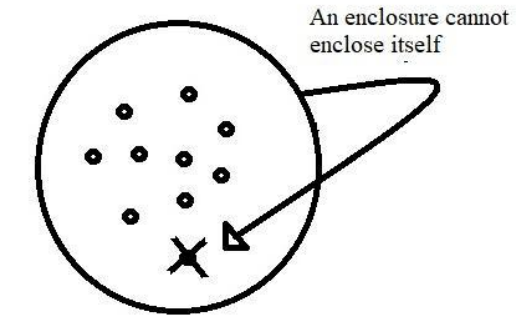
Minha resolução para o paradoxo de Russell é, simplesmente, que *nenhuma* classe é, ou jamais poderá ser, membro de si mesma. A autopertinência é *inconcebível* . Portanto, não é surpresa que a adoção irrefletida da ideia de autopertinência por Russell o tenha levado ao paradoxo. O conceito de pertencimento a uma classe difere significativamente do de predicação. A predicação é uma forma natural de pensar; o pertencimento a uma classe é uma forma artificial, inventada por lógicos. O conceito de pertencimento a uma classe é útil, mas tem limitações. A ideia de pertencimento a uma classe é muito antiga, estando implícita já nos discursos de Aristóteles; mas passou a ser usada mais conscientemente por lógicos nos tempos modernos.

A ideia original é que se uma coisa individual (chamemos de X) 'possui' alguma propriedade (chamemos de 'Y-idade'), então ela é 'subsumida' pela espécie ou gênero de coisas que possuem Y; ou seja, ***se X é Y, então X é um(a) Y*** (Observe o uso de 'um' para indicar que Y se refere a uma espécie ou gênero, e não a uma propriedade). Essa ideia posteriormente levou ao conceito de uma 'classe com membros', definida por: ***se X é um Y, então X é um membro da classe "Y".*** (Observe o uso de aspas para se referir a uma classe como distinta de um predicado). Implícitas aqui estão as expressões

[108] Ou seja, os paradoxos do Homem Mascarado, de Elektra e do Homem Esquecido.

complementares: “se X não é Y, então X não é um Y” e “se X não é Y, então X não é um membro da classe 'Y'”, observe.

Mas é preciso esclarecer que essas duas ideias, embora relacionadas, são bastante distintas. Enquanto se pode dizer de qualquer coisa que seja Y que ela é *um* Y, não se pode dizer de qualquer classe "Y" que por acaso seja um Y que ela seja um membro da classe "Y" (ou seja, um membro de si mesma). Pois a ideia de pertencimento a uma classe é figurativamente a ideia de um recinto (a classe) no qual um grupo de coisas (os membros) que são semelhantes de alguma forma (ou seja, que têm alguma propriedade em comum, digamos Y) está incluído; e é *impossível imaginar visualmente* que o recinto esteja contido em si mesmo (ou seja, que a classe possa ser um membro de si mesma). Pode-se dizer isso em palavras, é claro; mas não se pode desenhar isso no papel.



A class cannot be a member of itself

Assim, a ideia de subsunção sob uma espécie ou gênero (de “Y” sob Y) e a de pertencimento a uma classe (de “Y” em “Y”) são apenas parcialmente equivalentes e não devem ser confundidas. Por exemplo, embora a classe “classes” seja de fato uma classe, ela não pode logicamente ser membro da classe “classes”. As caracterizações “é uma classe” e “é membro da classe 'classes'” não são intercambiáveis. A classe “classes” pode, no entanto, ainda ser membro de outras classes, notadamente da classe “classes não pertencentes a si mesmas”. De fato, nenhuma classe pode ser membro de “classes pertencentes a si mesmas”, porque tal classe não existe (como explicado anteriormente); e, consequentemente, *todas* as classes são membros de “classes não pertencentes a si mesmas”.

Observe bem o seguinte: embora algumas classes (como a classe “classes”) se *subsumam* , não se pode razoavelmente dizer que elas sejam *membros de* si mesmas. Essas são relações significativamente diferentes. Isso significa que, qualquer que seja o valor de Y: ***se a classe “Y” é ou não um Y, “Y”*** **não é** ***membro da classe “Y”,*** ou seja, não é membro de si mesma. Portanto, a proposição pela qual definimos inicialmente a pertinência a uma classe, isto é, se X é um Y, então X é membro da classe “Y”, possui *uma exceção formal* , a saber, o caso em que a classe “Y” é pretendida pelo termo X (que, de outra forma, é geral).

(Embora não tenhamos tratado aqui de subclasses e superclasses, observe que a referida exceção não impede que a classe “Y” seja membro da *superclasse* “classes de Y”, que, por definição, inclui “Y” juntamente com todas as suas subclasses. Isso ocorre porque “Y” e “classes de Y” estão em níveis diferentes, portanto, isso não constitui autopertinência. Mais sobre isso adiante.)

Outra peculiaridade da lógica de classes a observar é que, assim como "classes" é uma classe (isto é, a classe de todas as classes), "não-classes" também pode ser considerada uma classe (isto é, a classe de

todas as não-classes), sem autocontradição. No caso da lógica de predicados, tal inversão não é possível; ou seja, uma não-classe (isto é, qualquer coisa que não se qualifique como uma classe) não pode ser considerada uma classe: apenas uma classe (isto é, qualquer coisa que se qualifique como uma classe) pode ser considerada uma classe. Isso comprova, mais uma vez, a divergência entre essas duas formas de pensar. Por outro lado, observe que "classes" (sendo uma classe) não pode ser consistentemente considerada uma não-classe; e, da mesma forma, "não-classes" (sendo também uma classe) não pode ser considerada uma não-classe. Tudo isso é óbvio, mas vale a pena repetir.

No que diz respeito ao paradoxo de Russell, alega-se que a classe de “todas as classes que não são membros de si mesmas” constitui um paradoxo duplo, porque: se dissermos que não é membro de si mesma, então é *membro de si mesma* , e se dissermos que *é membro de si mesma,* então não é membro de si mesma. Mas é evidente, à luz do que constatamos acima, que o problema reside na consequência da primeira proposição condicional e no antecedente da segunda proposição condicional (indicada em itálico), ou seja, na *falsa* afirmação que contêm, a saber, que “todas as classes que não são membros de si mesmas” podem ser membros de si mesmas. Na verdade, *nenhuma* classe é membro de si mesma; portanto, ambas as proposições condicionais que formulam o paradoxo de Russell estão erradas: são non sequiturs – suas cláusulas “então” não decorrem verdadeiramente de suas respectivas cláusulas condicionais.

Em outras palavras, a resolução do paradoxo de Russell é que a classe rotulada como “todas as classes que não são membros de si mesmas”, *assim como qualquer outra classe* , na verdade *não é* membro de si mesma, porque *não existe algo* como “uma classe membro de si mesma”; e essa afirmação não *gera* nenhuma autocontradição. Dito de outra forma: o termo “uma classe membro de si mesma” é uma construção *verbal possível* , mas é *geometricamente* impensável e, portanto, racionalmente inconcebível; é uma sequência fantasiosa de palavras com significados separados, cuja conjunção, na verdade, não tem significado.

2. Por que as resoluções de Russell são inadequadas

Ora, Bertrand Russell formulou uma explicação um tanto semelhante para o seu paradoxo, dizendo:

> “Nenhuma coleção (total ou em sua totalidade) pode conter membros que sejam definidos em termos de si mesma; especificamente, nenhuma coleção existente pode jamais ser parte constituinte de si mesma” [109].

Como essa formulação difere da minha negação da possibilidade lógica de autopertinência? A formulação de Russell obviamente se refere indiretamente à própria coleção; ou seja, ele quer dizer, mais diretamente: uma coleção não pode conter a si mesma como membro porque tal pertinência só poderia ser desencadeada *definindo a coleção em termos de si mesma* , e isso não é viável. Onde está a “definição”, aqui? É a própria formulação do termo, a saber, “todas as classes que são membros de si mesmas”, no nosso caso.

A definição proposta envolve o próprio termo que está sendo definido; ou seja, há um elemento de autorreferência, de circularidade. Isso pode ser chamado de autodefinição; e é obviamente inútil se não soubermos previamente o que se pretende por outros meios. Mas será que a definição da classe em termos de si mesma é a questão central aqui? Eu diria que não: esse termo é meramente o produto

---

[109] Citação de *Principia Mathematica* de Nicholas Rescher em *Paradoxes: Their Roots, Range, and Resolution* (Chicago, Ill.: Open Court, 2001), p. 172. Este “Princípio do Círculo Vicioso” foi formulado anteriormente por Henri Poincaré.

final de um processo de raciocínio; ele não surge do nada. É esse processo de raciocínio que precisa ser examinado e avaliado.

A classe “todas as classes que são membros de si mesmas” é *produzida por* autodefinição? Não – o termo predicativo subjacente “todas as classes que *são* classes” não é problemático: de fato, todas as classes são classes. Essa predicação gera o termo classificatório “todas as classes que *são membros de* (a classe chamada) 'classes'”, que também não é problemático em si. O que é problemático é que este último termo, usando, por exemplo, o fato de que “classes” é uma classe e, portanto, aparentemente um membro de si mesma, dá origem indutivamente ao termo “classes que são membros de *si mesmas* ”. Assim, a gênese deste último termo problemático não se dá por mera autodefinição, como Russell parece pensar, mas pela tradução ilegítima (suposta tradução de uma forma em outra) de uma predicação perfeitamente legítima em uma proposição de pertencimento a uma classe.

A referida tradução é descoberta e comprovada como ilegítima pelo fato de dar origem ao paradoxo de Russell. É essa mudança de forma, quase imperceptível, que causa o problema. A solução que proponho é facilmente demonstrada com referência ao termo negativo correspondente: “todas as classes que *não são* membros de si mesmas”. Se a questão fosse a autodefinição, como sugere Russell, então esse termo *também* seria problemático, já que também se refere a si mesmo (embora negativamente); contudo, esse termo *não é* problemático! [110]Claramente, então, a questão em pauta não é a autodefinição, mas algo completamente diferente: é a “inferência” ingênua (a tradução) que acabamos de descrever.

Mais precisa é a afirmação final de Russell, a saber, que “nenhuma coleção existente pode jamais ser parte constituinte de si mesma” – mas isso não é uma explicação em si: é uma consequência evidente do paradoxo de Russell, ou seja, uma afirmação de que obviamente existe algum tipo de problema com qualquer “coleção existente” ser “parte constituinte de si mesma”, o que implica que tal coleção não pode existir. Isso não é uma explicação, mas uma observação que precisa de uma explicação, e a explicação que Russell oferece gira em torno da autodefinição, como vimos. Mas a autodefinição não está, de fato, geneticamente envolvida.

Eu diria que, embora Russell tenha vislumbrado que existe um problema inerente à ideia de autopertencimento (ou, alternativamente, talvez, à de não autopertencimento) por uma classe, ele não compreendeu corretamente por que o problema surgia. Ele identificou erroneamente o problema como autodefinição, ou seja, como autorreferência na definição. Mas, embora essa característica esteja presente e seja significativa, ela não é o cerne do problema.

Na verdade, o problema só pode ser resolvido por meio da análise conceitual mais refinada que formulei. O problema surge da suposição de *subsunção.* A ideia *de que um conceito* e *a pertença a uma classe* são totalmente paralelas (efetivamente intercambiáveis) – simplesmente não são. É essa suposição errônea inicial que, em última análise, dá origem ao paradoxo de Russell. Uma vez compreendido isso, torna-se fácil entender por que a "auto-pertença" é inconcebível e devemos afirmar categoricamente que *nenhuma* classe é membro de si mesma, e, nesse caso, o paradoxo de Russell deixa de existir.

---

[110] Alternativamente, se o segundo termo for considerado problemático, então o primeiro não poderá ser considerado assim. Em qualquer caso, um dos dois precisa ser isento de problemas *para que o discurso seja possível* . Menciono essa alternativa apenas porque, *à primeira vista,* pode parecer que o termo negativo “todas as classes não são membros de si mesmas” é o problemático, já que aparentemente resulta em paradoxo (enquanto o termo positivo aparentemente não resulta). Na verdade, esse termo negativo não apresenta problemas, e é o termo positivo “todas as classes são membros de si mesmas” que causa o paradoxo. Observe bem isso.

Mais tarde, Russell, aparentemente insatisfeito com a resolução que havia proposto anteriormente para seu paradoxo duplo, propôs sua Teoria dos Tipos como um meio para atingir esse fim. Em sua forma mais simples, essa teoria se concentra nas diferenças entre os itens individuais subsumidos pelas classes, as próprias classes, as classes de classes que estas últimas subsumem, e assim por diante. Esses são "tipos" sucessivos, formando uma hierarquia de itens que vai dos objetos concretos a derivados cada vez mais abstratos deles.[111]

Resumidamente, a teoria postula que uma proposição pode ser universalmente verdadeira para um tipo inferior, mas não incluir um tipo superior. Por exemplo, pode-se dizer que todas as classes são membros da classe "classes", sem que isso implique que "classes" também seja membro, simplesmente porque (segundo a teoria) ela é de um tipo superior a todas as classes que inclui. Portanto, "todas as classes" não significa literalmente *todas* as classes; pode (devido à diferença de "tipo") excluir a própria classe "classes". Obviamente, essa afirmação é bastante arbitrária e apenas disfarça o paradoxo de Russell.[112]

Há alguma verdade nessa ideia, mas ela também envolve alguma confusão. De fato, existe uma hierarquia entre itens individuais concretos, agrupamentos abstratos de itens (classes) e grupos ainda mais abstratos de grupos de itens (classes de classes). No entanto, o paradoxo de Russell não surge quando tentamos incluir uma classe em uma classe de classes, ou seja, uma subclasse em uma superclasse. E, claro, o paradoxo de Russell não surge quando tentamos incluir um item individual em uma classe. O paradoxo de Russell surge apenas quando tentamos incluir uma classe em si mesma; ou (por extensão, já que também é uma classe) uma classe de classes em si mesma.

O paradoxo de Russell surge *apenas* em tentativas de incluir uma classe, ou uma classe de classes, *em si mesma* . Portanto, a hierarquia não é o problema aqui, e a teoria dos tipos não pode fornecer uma solução! É apenas incidental que uma classe só possa agrupar objetos concretos, ou que uma classe de classes só possa agrupar classes menos abstratas do que ela própria. A razão não reside nas diferenças de tipo, mas no fato de que uma classe ou classe de classes não pode, nem mesmo em imaginação, incluir a si mesma.

Note-se, de passagem, que, no exemplo acima, a classe "classes" é de fato uma classe de classes, visto que as unidades que ela agrupa são todas classes; contudo, ela permanece uma classe por si só e, como tal, aparentemente pertence a si mesma, ou seja, subsume a si mesma. A solução não é que ela não possa se subsumir (ou seja, *ser* uma classe), mas apenas que, por meio disso, ela não pode ser considerada como membro de si mesma (ou seja, *ser classificada como* uma classe). Isso não é uma questão de hierarquia (tipo), mas sim de transformar a predicação em classificação.

3. Por que a resolução de Rescher é inadequada

A resolução proposta por Nicholas Rescher para o paradoxo de Russell difere um pouco, mas não muito, da primeira tentativa de Russell. Ele aplica ao caso em questão um princípio geral que formulou, denominado Princípio da Introdução Bem-Sucedida. Ele destaca que "somente quando algo é devidamente identificado, pode servir como objeto de discussão significativa"; acrescentando: "Com um pseudo-objeto identificado de forma inadequada… a porta para a contradição e o paradoxo fica

---

111 Não irei aqui apresentar uma análise detalhada desta teoria. Remeto os leitores às minhas análises anteriores, mais detalhadas, presentes nos meus livros *Future Logic* (Capítulos 43-45) e *A Fortiori Logic* (Apêndice 7.5).

112 Recomendo aos leitores a excelente exposição e crítica do paradoxo de Russell e suas tentativas de resolução, encontradas no capítulo 11 da obra " *The Development of Logic" , de William e Martha Kneales.*

escancarada” [113]. Em sua visão, portanto, o paradoxo de Russell é causado por uma falha na identificação adequada inerente a uma classe definida em termos de si mesma.

Assim, Rescher concentra-se no problema da autodefinição, tal como Russell. A sua abordagem difere, como ele próprio salienta, porque enquanto Russell vê a autodefinição como uma questão ontológica, Rescher vê-a como uma questão de comunicação. Para Russell, não pode existir uma classe que seja definida em referência a si mesma; enquanto que para Rescher, nem sequer podemos começar a usar ou discutir tal classe, porque é como se nada tivesse sido dito ainda. Ambas as perspetivas são, na minha opinião, verdadeiras. Mas não resolvem o paradoxo de Russell, como já expliquei. Para reiterar, a questão não é a da autodefinição, mas sim a da transição de um discurso predicativo para um discurso classificatório. Uma classe como “classes” *é* de facto uma classe, mas “classes” não pode *ser membro da* classe “classes”. Tratam-se de dois sistemas de pensamento diferentes, que não se comportam de forma idêntica em todas as circunstâncias.

Não podemos formar conceitos à vontade, simplesmente juntando palavras arbitrariamente em uma definição proposta. Uma definição verbal é uma hipótese sujeita à verificação lógica antes de se tornar um conceito cognitivamente funcional. No caso da definição de pertencimento a uma classe, ou seja, a proposição de que “se X é um Y, então X é um membro da classe 'Y'”, surge um paradoxo duplo no caso especial de “se 'Y' é um Y, então 'Y' é um membro de 'Y'”. Portanto, a regra que tentamos formular (isto é, a definição de pertencimento a uma classe que acabamos de apresentar) deve ter uma exceção; a saber, quando X representa a classe “Y”.

O paradoxo de Russell é valioso porque nos ensina que uma exceção deve ser admitida na fórmula definidora. Inicialmente, assumimos que a definição geral é válida; mas, após descobrirmos que ela leva a uma autocontradição e a um paradoxo, somos obrigados a retratá-la parcialmente. Somos logicamente forçados a rejeitar completamente a noção de autopertinência. Essa é uma retratação muito limitada e precisa, mas restaura a consistência da lógica de classes. Nossa definição hipotética foi ajustada para evitar inconsistências. Essa é a resolução correta do paradoxo de Russell.

4. Outras manifestações do paradoxo de Russell

Cabe mencionar que Russell percebeu que o conceito de classe estava de alguma forma em questão, mas então tentou demonstrar que o mesmo paradoxo poderia ser formulado dentro da predicação. Como Kneale e Kneale o apresentaram:

> “Em vez da classe que supostamente contém todas as classes que não são membros de si mesmas, consideremos a propriedade de ser uma propriedade que não se exemplifica. Se essa propriedade se exemplifica, então ela não pode se exemplificar; e se ela não se exemplifica,

---

[113] Op. cit. pp. 172-73. Embora este princípio SIP seja intuitivamente correto e relevante para o caso em questão, é preciso dizer que não se trata de uma verdade geral. Na verdade, grande parte do discurso humano se dá por meio de termos mais ou menos vagos. Relativamente poucos termos, se é que algum, são totalmente e definitivamente definidos. Isso ocorre porque nosso conhecimento é essencialmente indutivo, e não (como muitos lógicos imaginam) dedutivo. Usamos uma palavra (quando precisamos dela) e uma definição provisória (quando a temos) como ferramentas pragmáticas. Nossa compreensão de sua referência é sempre provisória e temporária. À medida que nosso conhecimento cresce e nossas análises são refinadas, nossos termos (esperamos) ganham cada vez mais precisão, tornando-se mais incisivos. Portanto, o princípio aqui proposto por Rescher não deve ser interpretado de forma muito geral. Discussões significativas ocorrem o tempo todo com palavras imperfeitamente definidas; essa é a norma, e não a exceção, e geralmente conseguimos evitar contradições com bastante facilidade. O significado não é essencialmente uma questão verbal, mas sim de percepção e compreensão.

> então ela deve se exemplificar. Claramente, a natureza do problema é a mesma aqui que no paradoxo original, e ainda assim não se fala em classes."[114]

As implicações aqui são que algumas propriedades "exemplificam" a si mesmas, enquanto outras não. Ou seja, uma propriedade Y: em alguns casos, Y é Y (isto é, possui a propriedade Y) e em outros Y não é Y (isto é, não possui a propriedade Y). Se Y é Y, então Y exemplifica a si mesma; e se Y não é Y, então Y não exemplifica a si mesma. Contudo, será que alguma vez Y é Y? Pode-se apontar algo que tenha precisamente a si mesmo como predicado? Eu diria que não. Claramente, 'Y é Y' aqui não se refere a uma tautologia predicativa, como 'branco é branco'. Em vez disso, o que queremos dizer com 'Y é Y' aqui é que 'brancura é branco', isto é, a 'Y- *idade* ' (*a propriedade* Y) é Y (possui a propriedade Y). Esta é uma afirmação muito diferente, que não decorre da anterior.

E a mesma crítica feita a essa versão classificatória pode ser aplicada a ela. Podemos dizer que, se X é Y, então X "exemplifica" a natureza de Y (isto é, é uma das coisas que possui a natureza de Y), mas no caso especial em que X é substituído pela natureza de Y (isto é, a propriedade Y), devemos fazer uma exceção e negar que "a natureza de Y é Y" implique "a natureza de Y exemplifica a natureza de Y (isto é, a si mesma)". Para evitar um eventual paradoxo de Russell, devemos, no mínimo, interromper essa implicação, se não rejeitar totalmente a consequência (dizendo que nunca é verdade que a natureza de Y exemplifica a natureza de Y), se não mesmo rejeitar o antecedente (dizendo que nunca é verdade que a natureza de Y é Y).

Russell afirmou que se "a propriedade de não autoexemplificação" se exemplifica a si mesma, então ela carece de "a propriedade de não autoexemplificação" e, portanto, não pode se exemplificar a si mesma; e se ela não se exemplifica a si mesma, então ela possui "a propriedade de não autoexemplificação" e, portanto, deve se exemplificar a si mesma. A meu ver, isso significa que devemos rejeitar a própria ideia de autoexemplificação e dizer que *nada* se exemplifica a si mesmo (mesmo que encontremos alguma característica Y que seja Y). Nesse caso, podemos afirmar que "a propriedade de não autoexemplificação" não se exemplifica a si mesma, sem que surja qualquer contradição.

O mesmo pode ser dito usando outros termos: alguns conceitos são "instâncias" de si mesmos, enquanto outros não. Ou seja, podemos definir instanciação dizendo: se X é um Y, então X é uma instância de Y (isto é, X é um indivíduo dentro do grupo chamado Y); mas devemos fazer uma exceção no caso especial em que X é substituído por Y, e negar que se Y é um Y, então Y é uma instância de Y. É claro que Y aqui se refere especificamente a um conceito, e não a qualquer tipo de coisa. Um exemplo seria: "o conceito 'conceito' é um conceito; portanto, o conceito 'conceito' é uma instância de si mesmo".

Isso é claramente muito semelhante a dizer "a classe de todas as classes é ela mesma uma classe; portanto, a classe de todas as classes é um membro de si mesma"; e um paradoxo semelhante certamente surgirá disso, o qual pode ser neutralizado de maneira similar. Ou seja, devemos, após reflexão, afirmar que *nada* é uma instância de si mesmo, de modo que, na verdade, "o conceito de não-auto- instanciação " não é uma instância de si mesmo. Uma linha de raciocínio semelhante pode ser seguida em relação à "inclusão" e quaisquer outras relações similares.

Claramente, nenhuma dessas questões se relaciona à predicação em si, mas a ideias mais geométricas (classificar, ter/pertencer, instanciar, incluir) por meio das quais tentamos representar a predicação. Essas relações são concebidas como metáforas para a predicação; porém, verifica-se que essas

---

114 *O Desenvolvimento da Lógica* (Oxford UP, 1962), p. 655.

analogias não são perfeitas. A lição que o paradoxo de Russell nos ensina é que todas essas relações derivadas têm exceções (como já detalhado acima). O paradoxo de Russell não afeta a predicação em si; a predicação em si é imune a ele. Embora Russell estivesse certo ao investigar se seu meme paradoxal afetava a predicação em si, ele estava errado ao concluir que sim; não afeta.

5. Sobre o paradoxo do barbeiro

Há uma cidade com apenas um barbeiro. Alguns homens fazem a barba sozinhos; os demais não, mas todos são barbeados pelo barbeiro. E quanto ao barbeiro? Ele se barbeia sozinho ou não? Se sim, ele é um dos homens que se barbeiam sozinhos (sem problema); se não, ele é um dos barbeados pelo barbeiro, ou seja, por ele mesmo (aparente contradição). Obviamente, no caso dele, as duas classes de homens se sobrepõem: ele tanto "se barbeia sozinho" quanto "é barbeado pelo barbeiro". Isso não é problemático: apenas nos mostra que a suposta disjunção binária entre os dois grupos de homens não é realmente uma disjunção; o caso dele é uma exceção logicamente implícita. Ou seja, no caso dele, diferentemente de outros casos, "ser barbeado pelo barbeiro" não implica "não se barbear sozinho".

Como isso se compara ao paradoxo de Russell, do qual o paradoxo do barbeiro é citado como ilustração? Resolvo o paradoxo de Russell afirmando que nenhuma classe é membro de por si só; segue-se que podemos dizer que a classe das "classes que não são membros de si mesmas" não é necessariamente membro de si mesma, sem que isso gere uma contradição. Resolvo o paradoxo do barbeiro de forma diferente, dizendo que, ao contrário de todos os outros homens da cidade, o barbeiro pode tanto barbear-se a si mesmo quanto ser barbeado por ele (por si mesmo). No paradoxo de Russell, uma das classes em conflito é completamente eliminada. No paradoxo do barbeiro, o conflito entre as classes é atenuado em um único caso (o do próprio barbeiro). Como os dois paradoxos não são resolvidos da mesma maneira, devem ser considerados logicamente distintos.

4. A autocontradição da hipótese da superposição

Aqueles que vigiam jamais morrem; aqueles que não vigiam já estão mortos.[115]

1. lógica aristotélica

Um termo (algo de qualquer tipo, seja físico, mental ou espiritual, concreto ou abstrato, nomeado ou não nomeado), digamos A, e sua *negação* , nãoA (ou nãoA), não são apenas diferentes, mas contraditórios, ou seja, incompatíveis e exaustivos. Logicamente e na prática, eles não podem ser ambos verdadeiros ao mesmo tempo e não podem ser ambos falsos ao mesmo tempo, em qualquer contexto ou circunstância.

A lei da **não contradição** [116]afirma que, embora A e não-A possam existir no mesmo mundo, talvez na mesma entidade de maneiras diferentes, até mesmo lado a lado espacialmente e até mesmo adjacentes temporalmente, ainda assim não podem existir exatamente da mesma maneira, no mesmo lugar e ao mesmo tempo. A lei do **terceiro excluído** afirma que A e não-A não podem estar ambos ausentes do mundo, ou de qualquer parte do mundo; se forem de fato a negação um do outro, não há meio-termo entre eles, nenhuma terceira alternativa entre ou além deles, esgotando as possibilidades de existência nesse aspecto, lugar e tempo. Essas duas leis são apenas expressões da única lei da **identidade** – que afirma que cada coisa existente tem e só pode ter uma identidade precisa, quer a conheçamos precisamente ou não.

As três leis mencionadas são conhecidas como leis do pensamento porque constituem a base de todo discurso racional sobre o mundo. São chamadas de "axiomas" porque nenhuma negação delas é logicamente possível, nenhuma é racionalmente concebível. A antinomia (violação das leis do pensamento) é, na verdade, impensável; é, literalmente, *inconcebível* .

Não se consegue sequer visualizar contradições ou situações de "nem um nem outro", isto é, produzir mentalmente a sobreposição de uma imagem e sua ausência, ou algo intermediário entre uma imagem e sua ausência. Pode-se formular verbalmente uma afirmação contraditória ou de "nem um nem outro" encadeando palavras ou símbolos com uma intenção antinômica em mente; mas tal afirmação apenas articula os termos A e não-A, ou nem A nem não-A, sucessivamente, não representando a alegada "interdependência" daquilo a que se referem.

Ignorar ou rejeitar essas leis só pode resultar em pensamento errôneo. Assim, se alguém se depara com a coexistência de opostos em um discurso, pode ter certeza de que ele contém algum erro; da mesma forma, se um discurso afirma um meio-termo entre algo e sua negação, isso é prova inequívoca de erro. Nesses casos, devemos revisar e reformular nosso pensamento se quisermos alinhá-lo com a realidade.

As três leis do pensamento não implicam que as coisas sejam invariáveis e estáticas, mas, ao contrário, ajudam-nos a adaptar o nosso conhecimento à mudança e ao movimento contínuos evidentes no mundo à nossa volta e em nós. Uma coisa pode diferir no espaço num dado momento (nas suas partes, constituintes ou componentes), no tempo (à medida que muda de aspeto ou de posição no espaço), na

---

115 *O Dhammapada* , v. 21. (Juan Mascaro, trad. Harmondsworth, Mx.: Penguin, 1973.)

116 Também frequentemente chamada de lei da contradição, ou seja, *relacionada* à contradição.

qualidade, na quantidade, no movimento e, de facto, em todas as formas possíveis – desde que, naturalmente, a sua natureza particular permita tais variações. Nada, porém, pode variar de forma que contrarie as leis do pensamento, como já foi referido.

Note que as leis da não contradição e do terceiro excluído dizem respeito a qualquer coisa (A) e sua negação (não A): aplicam-se principalmente a 'opostos' (no sentido estrito do termo). 'Negação' é uma relação mais radical do que mera 'diferença'. Coisas diferentes podem estar presentes em um determinado lugar e tempo: nesse caso, são compatíveis. Mas uma coisa e sua negação não podem estar: são necessariamente incompatíveis. Coisas diferentes podem estar ausentes em um determinado lugar e tempo; nesse caso, são inexaustivas. Mas uma coisa e sua negação não podem estar: são exaustivas.

Por outro lado, consideremos agora, de forma mais ampla, qualquer par de termos aparentemente *diferentes* , digamos A1 e A2. Se esses dois termos se enquadrarem no conjunto de condições apresentadas acima nas leis do pensamento, ou seja, se não puderem estar ambos presentes ou aplicáveis em todos os aspectos ao mesmo tempo, e se não puderem estar ambos ausentes ou inaplicáveis em qualquer aspecto ao mesmo tempo, então, efetivamente, cada um é a negação do outro. Nesse caso, A1 = não-A2 e A2 = não-A1; sua relação é uma disjunção do tipo "ou um ou outro".

Mas se, além de A1 e A2, encontrarmos casos ou situações envolvendo uma *conjunção* de A1 e A2, e/ou encontrarmos outra possibilidade, A3, ou inúmeras outras *alternativas* , A3, A4, etc., além delas – então, embora A1 e A2 sejam diferentes, elas claramente não são negações uma da outra. Nesse caso, elas ainda estão de certa forma disjuntas, mas a disjunção entre elas é de natureza mais fraca. As leis da identidade, da não contradição e do terceiro excluído permanecem aplicáveis, não apenas aos dois termos iniciais A1 e A2, mas a todos os termos na disjunção múltipla dada. Nesse caso, a negação de A1 é a disjunção de A2, A3, etc.; a negação de A2 é a disjunção de A1, A3, etc.; a negação de A3 é a disjunção de A1, A2, etc.; e assim por diante.

Se A3 for uma conjunção de A1 e A2, então a disjunção entre estes dois últimos é dita "inclusiva"; isto é, A1 ou A2 ou A3 podem, nesse caso, ser expressos como A1 e/ou A2 (a alternativa A3 permanece implícita, subentendida pelo "e" em "e/ou"). Se os três ou mais disjuntos não se referirem a conjunções (como A1 e A2), então a disjunção é chamada de "exclusiva" (significando que cada alternativa exclui a outra). Nada disso, claramente, contraria as três leis mencionadas. Contudo, introduzir mais de duas alternativas dá a impressão de atenuá-las um pouco (sem infringi-las, repito).

Outra forma pela qual as leis do pensamento podem ser aparentemente atenuadas é pela introdução de modalidade nos termos. Os termos A e não-A não podem ser ambos afirmados ou ambos negados. Mas os termos *possivelmente* -A e *possivelmente* -não-A certamente podem ser ambos afirmados (isso é o que chamamos de contingência), sem violar a lei da não contradição. Eles não podem, no entanto, ser ambos negados, porque isso implicaria que tanto A é impossível quanto não-A é impossível, o que implicaria que tanto A quanto não-A são negados, contrariamente à lei do terceiro excluído. É também consistente negar um e afirmar o outro; de fato, A é impossível implica que não-A não é apenas possível, mas necessário, e da mesma forma, não-A é impossível implica que A não é apenas possível, mas necessário.

Vamos agora nos concentrar na conjunção 'possivelmente-A e possivelmente-não-A', que é a mais interessante no presente contexto. Primeiramente, observemos que existem diferentes significados para a modalidade rotulada como 'possivelmente', de acordo com o modo de modalidade pretendido. Na modalidade lógica, contingência significa que há indeterminação lógica no âmbito das premissas

dadas. Em uma perspectiva mais epistêmica, isso significa uma *incerteza subjetiva* de nossa parte quanto à aplicabilidade de A ou não-A no contexto dado. Na modalidade natural, 'possivelmente' significa potencialmente, e contingência se refere a uma indeterminação factual, ou seja, significa que a questão A ou não-A *ainda não está de fato resolvida* , seja física, mental ou espiritualmente, conforme o caso.

Vamos agora nos concentrar na última conjunção, aquela entre potencialmente-A e potencialmente não-A, em contraste com a conjunção entre realmente-A e realmente-não-A. Isso se refere à contingência natural; mas a contingência natural varia em intensidade.

Num mundo, ou num domínio do mundo, *regido exclusivamente pelo determinismo estrito* , a contingência significa simplesmente que, embora A ou não-A possam estar presentes, dependendo de circunstâncias não especificadas, um dos dois está *necessariamente* presente (quer saibamos qual dos dois ou não) e o outro está *necessariamente* ausente; ou seja, se tivéssemos pleno conhecimento das circunstâncias envolvidas num dado momento, poderíamos certamente prever qual dos dois está presente.

Mas num mundo, ou num domínio do mundo, *onde o indeterminismo é possível, seja sob a forma de espontaneidade natural ou de vontade* , não há necessidade de concretização para nenhum dos dois potenciais, de modo que, *mesmo que* tivéssemos *pleno conhecimento das forças circundantes envolvidas num dado momento, não* poderíamos prever com certeza qual dos dois estaria presente. Seríamos incapazes de prever isso, não por alguma incapacidade cognitiva nossa, mas devido à própria natureza dos fatos que se nos apresentam.

Observe bem isto: embora a mesma afirmação "potencialmente A e potencialmente não A" seja superficialmente aplicável em ambos os cenários (determinismo e indeterminismo), no primeiro caso a previsão é em princípio possível, enquanto no segundo é em princípio impossível. Além disso, o segundo cenário é tão consistente com as leis da não contradição e do terceiro excluído quanto o primeiro.

Num contexto determinístico, a questão está efetivamente resolvida de antemão e pode, pelo menos em princípio (mesmo que na prática seja praticamente impossível), ser prevista; enquanto que, num contexto indeterminístico, seja o da espontaneidade natural ou o da vontade, a questão *não está* resolvida de antemão e, portanto, *não pode* ser prevista de forma alguma. Contudo, neste último contexto, pode ser possível estabelecer probabilidades diferentes para as duas alternativas, ou seja, A pode ser mais provável do que não-A, ou vice-versa; apenas que não se pode afirmar que nenhuma das alternativas tenha 100% de probabilidade.

Em resumo, essas são as afirmações formais que chamamos de lógica aristotélica, pois o filósofo grego Aristóteles (384-322 a.C.) foi o primeiro a formulá-las de forma consciente e clara. Observe que Aristóteles concebeu e levou em consideração o indeterminismo em sua discussão sobre ***a lógica de contingente futuro proposições*** , argumentação:

> “É necessário que haja ou não uma batalha naval amanhã; mas não é necessário que uma batalha naval ocorra amanhã, nem que não ocorra – embora seja necessário que ocorra ou não ocorra uma.” (*De Interpretatione* , 9, 30-33).

Claramente, o propósito de Aristóteles nesta afirmação era *defender* as leis da não contradição e do terceiro excluído – mostrar sua aplicabilidade em todas as situações. Se a batalha naval ocorrerá amanhã ou não, não podemos prever hoje porque (na narrativa da batalha naval) a vontade humana está envolvida; só podemos ter certeza da direção dos atos de vontade humana quando eles se

materializarem definitivamente. Hoje, tudo o que podemos dizer é que ambas as alternativas são *potenciais* (igualmente ou desigualmente, conforme o caso); somente amanhã saberemos a resposta para a pergunta, quando a batalha *de fato* ocorrer ou *não* ocorrer. Logicamente e materialmente, potencialmente-A e potencialmente-não-A são bastante compatíveis (embora não possam ser negados simultaneamente); apenas realmente-A e realmente-não-A são incompatíveis (e exaustivos também).

Nos tempos modernos, algumas pessoas afirmam que as "lógicas não aristotélicas" são concebíveis simplesmente negando as referidas leis. Imaginam que essas leis do pensamento sejam afirmações arbitrárias e possam ser substituídas por suas antíteses à vontade. Essa ilusão provavelmente se deve ao uso generalizado da lógica simbólica nos dias de hoje, que dá às pessoas ingênuas a falsa impressão de que a lógica é mera manipulação de símbolos, um jogo linguístico, algo em última análise arbitrário. Alguns deles aparentemente buscam provocar uma "revolução copernicana" na lógica em busca de fama; mas a maioria dessas pessoas evidentemente se opõe à lógica aristotélica por algum ressentimento pessoal profundo contra a Razão, um anseio de destroná-la e se libertar de suas restrições.

Eles formulam 'sistemas' aparentemente consistentes internamente que, superficialmente, parecem sustentar sua alegação. Chamam isso, grandiloquentemente, de ' lógica paraconsistente' , como se a consistência parcial fosse suficiente para nos convencer; não – *somente o discurso totalmente consistente pode ser considerado verdadeiramente consistente e merecer credibilidade* . Tais alegações desviantes são necessariamente absurdas, visto que só se tornam concebíveis por meio da criação de um discurso internamente coerente, sem levar em conta o contexto mais amplo do conhecimento. Ainda assim, nelas há uma referência à consistência – isto é, às leis do pensamento de Aristóteles – como selo de sua credibilidade. Isso é inevitável, pois essas leis são o próprio fundamento do pensamento racional.

Não se pode usar a razão para rejeitar a razão, pois tal rejeição automaticamente rejeita a si mesma . Um axioma é autoevidente porque sua negação é autocontraditória. É claro que as pessoas podem optar por pensar de maneira totalmente irracional, a fim de não depender nem mesmo da "consistência interna" (e, portanto, serem totalmente "coerentes" com sua escolha!); essas pessoas são hoje caracterizadas como "pós-modernas" ou (mais recentemente) como "woke". Tudo isso não passa de faz de conta; não é verdadeiramente lógico. Desnecessário dizer que as pessoas que se divorciam completamente da realidade dessa forma certamente acabarão em um hospício e, provavelmente, logo depois, em um necrotério, já que nossa saúde mental e nossa própria vida dependem da razão.

2. Superposição e o gato de Schrödinger

Após a descoberta de certos fenômenos estranhos e maravilhosos, como a dualidade onda-partícula, a física moderna adotou o conceito de 'superposição', que pode ser brevemente descrito da seguinte forma:

> “A superposição quântica é um princípio fundamental da mecânica quântica que afirma que um sistema quântico pode estar em múltiplos estados simultaneamente até ser medido. Isso contrasta com a mecânica clássica, onde um sistema só pode estar em um estado por vez. Por exemplo, um elétron pode estar em uma superposição de dois estados de energia diferentes, ou em uma superposição de duas posições diferentes. Isso significa que o elétron não está definitivamente em

> nenhum dos dois estados até ser medido. Quando o elétron é medido, ele colapsa em um dos dois estados."[117]

Esse conceito é comumente percebido e apresentado como justificativa para a negação das leis da não contradição e do terceiro excluído, e, portanto, da identidade, pelo menos no que diz respeito a certos fenômenos da mecânica quântica. Alega-se que a superposição é *a única interpretação e explicação adequada possível* para os fenômenos subatômicos em questão; de modo que, efetivamente, esses fenômenos constituem *evidência empírica concreta e prova* de que as três leis do pensamento não são leis universais da natureza.

Explicarei agora por que essa afirmação é falsa e insustentável. Observe que não tenho a intenção de negar, de forma alguma, a precisão das observações físicas, experimentos, generalizações e deduções nas quais essa afirmação se baseia. Não sou físico e não tenho nenhum interesse pessoal nessa área. Aceito todas as descobertas que os físicos relatam e sobre as quais concordam coletivamente. Meu único interesse aqui é a *interpretação filosófica* que algumas pessoas atribuíram artificialmente às descobertas em questão.

O conceito de superposição afirma que (simplificando) 'um sistema quântico pode estar em múltiplos estados ao mesmo tempo até ser medido'. A sugestão aqui é que algo A e sua negação, nãoA, podem coexistir simultaneamente, ocupando exatamente o mesmo espaço e tempo em todos os aspectos, e/ou que existem alguns estados de ser intermediários, substituindo ambos, isso acontecendo *nos bastidores* , por assim dizer, até que a observação ativa faça com que uma ou outra alternativa venha *à tona* , dando-nos a impressão comum (supostamente falsa) de que A e nãoA são mutuamente exclusivos (ou seja, ambos não podem ocorrer ao mesmo tempo) e exaustivos (ou seja, não há possibilidade de nenhum dos dois ocorrer), sobre os quais se baseiam as leis do pensamento.

Qual é o problema lógico desse cenário? O problema é que ele é *necessariamente... Especulativo* , ou seja, uma crença que só pode ser baseada na fé porque é incapaz de verificação empírica. *Por definição, não sabemos* se o sistema é caracterizado, no tempo e lugar em questão, pelo evento A ou não-A até que o testemos ativamente, e é esse próprio teste que faz com que o sistema se atualize de uma forma ou de outra, certo? Se isso for verdade, *como podemos saber* que a situação anterior à atualização é uma 'superposição' de A e não-A? *Logicamente, não podemos* .

Claramente, qualquer afirmação sobre o que está acontecendo "nos bastidores" no cenário em questão é inerentemente e inevitavelmente, pelos próprios parâmetros postulados inicialmente, baseada em mera especulação! **O conceito de superposição afirma *não saber* nada sobre A e não-A enquanto eles estão em seu estado potencial e, ao mesmo tempo, afirma *saber* que eles coexistem simultaneamente nesse estado. Isso é uma autocontradição!** É, inevitavelmente, afirmar que algo é ao mesmo tempo incognoscível e cognoscível.

É claro que afirmar que os contraditórios A e não-A podem de fato coexistir simultaneamente é, em si, uma afirmação absurda, dada a lei da não contradição; e afirmar que pode haver um estado real de coisas entre A e não-A é uma violação da lei do terceiro excluído. Tais afirmações são, logicamente, já suficientemente ruins .

Além disso, os defensores de tais afirmações imaginam que a superposição esteja ocorrendo nos bastidores, embora não tenham nenhuma evidência concreta de que isso esteja acontecendo. Em outras palavras, eles arbitrariamente dão mais crédito à sua própria *construção imaginativa* sobre um fenômeno invisível, aliás, em princípio indetectável, do que às leis da não contradição e do terceiro

---

117 Citando Gemini. Isso basta para o nosso propósito aqui.

excluído, que estão entre os fundamentos do *pensamento racional humano* . Tal afirmação não é ciência empírica, mas pura fantasia.

Mas ainda pior é a *inconsistência interna* do discurso daqueles que defendem a superposição. Mesmo que o que esteja acontecendo nos bastidores seja, por definição deles, *incognoscível* , eles afirmam *saber* o suficiente sobre o que está acontecendo nos bastidores para nos dizer, sem qualquer prova empírica, admitindo inclusive a impossibilidade de tal prova, que a coexistência de incompatíveis e/ou a existência de algo que não é nem uma coisa nem outra está ocorrendo ali.

Assim, além de defenderem fantasiosamente a possibilidade *ontológica* da coexistência do ser e do não-ser e/ou de um meio-termo entre o ser e o não-ser, os defensores da superposição recorrem a um discurso autocontraditório, ou seja, sua *epistemologia* também é irremediavelmente falha.

Se um discurso inconsistente pode ser verdadeiro, então tal discurso poderia igualmente ser falso, e/ou verdadeiro e falso ao mesmo tempo, e/ou nem verdadeiro nem falso, ou qualquer outra coisa. Em outras palavras, os conceitos de verdadeiro e falso perdem todo o significado e toda a credibilidade. Isso não é um discurso qualquer, é o fim de todo discurso.

É preciso enfatizar que o conceito de 'superposição' *confunde duas questões* , usando uma observação empírica provavelmente precisa para apoiar ilicitamente uma especulação interpretativa injustificada e totalmente injustificável.

Não há nada de novo ou antilógico no fenômeno subjacente do *indeterminismo* – é perfeitamente concebível que a natureza, no nível dos fenômenos quânticos, seja capaz de verdadeira *espontaneidade natural* e, portanto, *imprevisível* em princípio e não apenas na prática, e as descobertas da física moderna parecem confirmar que isso de fato ocorre nesse nível. ***Isso é facilmente assimilado pela lógica aristotélica com referência à lógica dos contingentes futuros*** (ver seção anterior).

O problema com o conceito de superposição, tal como é geralmente apresentado, reside *na afirmação adicional* de que a espontaneidade natural é paradoxal, ou seja, implica uma violação das leis da não contradição e do terceiro excluído. Não, não implica; a primeira (espontaneidade natural) simplesmente não implica a segunda (superposição paradoxal). Afirmar o contrário é mera manipulação. É um disparate desonesto.

Em 1935, o físico austríaco Erwin Schrödinger propôs uma experiência mental, hoje famosa, envolvendo um gato, aparentemente numa tentativa de demonstrar o absurdo do conceito de superposição:

> "No experimento mental, um gato hipotético é colocado em uma caixa selada com um átomo radioativo e um frasco de veneno. Se o átomo decair, ele acionará um mecanismo que romperá o frasco, liberando o veneno e matando o gato. No entanto, como o átomo está em um estado de superposição quântica, ele está decaído e não decaído ao mesmo tempo. Isso significa que o gato também está em um estado de superposição quântica, vivo e morto ao mesmo tempo."[118]

Se entendi corretamente, o argumento de Schrödinger era que, como o gato obviamente *não podia* estar vivo e morto ao mesmo tempo, mas tinha que ser uma coisa ou outra, conclui-se que o átomo não podia estar decaído e não decaído ao mesmo tempo, mas tinha que ser uma coisa ou outra. O propósito de Schrödinger era, portanto, *defender* as leis do pensamento. O experimento proposto servia apenas para amplificar os eventos quânticos invisíveis, relacionando-os a eventos que ocorrem

---

118 Citando Gêmeos novamente.

em uma escala mais humana, ou seja, a vida ou a morte de um gato. O gato era incidental; mas a suposição de que o gato não podia estar vivo e morto ao mesmo tempo era essencial.

Não parece que esse experimento mental tenha convencido os colegas de Schrödinger a abandonar a ideia de superposição. Hoje em dia, ele parece ser visto mais como uma ilustração caricatural dessa posição, útil para fins didáticos, do que como uma refutação. Não sei bem por quê. Talvez porque o gato pudesse ter sido observado através de uma janela na caixa selada, ou por sensores conectados aos seus órgãos vitais. Talvez porque algumas pessoas acreditem que um estado intermediário entre a vida e a morte possa existir. De qualquer forma, tudo isso me parece uma complicação desnecessária.

A questão em análise não é experimental, é lógica.

A superposição é, como já explicado, um conceito complexo. A lógica aristotélica, que insiste na aplicabilidade *universal* , sem exceção, das leis da não contradição e do terceiro excluído, e, portanto, da identidade, admite livremente que existem eventos imprevisíveis até que se tornem reais. Tal imprevisibilidade pode ser devida à ignorância de alguns dos parâmetros envolvidos, se o sistema em questão for determinístico; ou pode ser devida à espontaneidade natural de alguns dos fatores envolvidos, se o sistema for indeterminístico, como parece ser o caso na mecânica quântica; ou pode ser devida ao envolvimento da vontade, que também é indeterminismo, mas de uma natureza muito diferente.

há, portanto, *necessidade* de recorrer aqui a uma suposta inaplicabilidade das leis da não contradição e do terceiro excluído: os proponentes da superposição não têm justificativa lógica para sua alegação revolucionária. A superposição claramente não se enquadra nos limites do discurso racional, que está inextricavelmente ligado às leis do pensamento. O conceito proposto é, repito, mera especulação filosófica; não possui qualquer justificativa física empírica e *não é necessário* para explicar os fatos conhecidos.

Não é necessário para a ciência da Física, que pode prosseguir normalmente sem ele. Não tem nada a ver com a Física; é um apêndice artificial. Sua motivação é antirracional, uma postura doutrinária popularizada por céticos filosóficos como David Hume. O triste fato é que algumas pessoas se deleitam com a ideia perversa de que a razão humana possa ser desmascarada. Isso não acontecerá e não pode acontecer. Os fenômenos empíricos que a ciência descobre jamais poderão colocar em dúvida as leis do pensamento; tal dúvida não teria o status epistemológico de um dado puramente empírico, mas certamente constituiria mera interpretação.

E, inversamente, as leis do pensamento nunca colocam em dúvida as descobertas puramente empíricas em si, mas apenas questionam suas interpretações; e, ao fazer isso, possibilitam avanços significativos na compreensão científica. Por exemplo, a constância da velocidade da luz, demonstrada empiricamente, parecia contraintuitiva, intrigando os cientistas por anos, até que a teoria da relatividade conseguiu explicá-la.

Contudo, um conceito ilógico como a superposição não pode ser usado para explicar fenômenos quânticos surpreendentes como a dualidade onda-partícula. As leis do pensamento exigem que encontremos uma explicação verdadeiramente racional, que emane da própria Física, e não de alguma pseudo-ontologia ou pseudo-epistemologia.

3. Koans Zen 'vivo ou morto'

Já que estamos falando sobre os dilemas da vida e da morte, permitam-me uma pequena digressão.

O experimento mental de Schrödinger sobre um gato numa caixa traz à mente [119]a questão "vivo ou morto?", apresentada num koan zen (Caso nº 55 em *O Registro do Penhasco Azul* [120]). Nessa história, um mestre zen, Tao Wu (China, 768-835), acompanha um colega monge, seu aluno, a uma visita de condolências na casa de alguém. O aluno bate no caixão e pergunta ao mestre: "Vivo ou morto?". Este responde evasivamente: "Não direi vivo, e não direi morto!" – e recusa-se categoricamente a esclarecer a questão ou a elaborar verbalmente, enfurecendo tanto o aluno que este o agride e abandona o mestre.

O que o aluno estava perguntando e por que o professor se recusou a responder de forma mais completa? Obviamente, o aluno não estava perguntando se a pessoa no caixão estava fisicamente viva ou morta. Acontece em raríssimas ocasiões que alguém parece estar morto, mas na verdade ainda está vivo, como se constata ao abrir o caixão; mas não é disso que trata este koan. Podemos considerar que o caixão contém um cadáver de verdade. Não, a pergunta do aluno era obviamente mais metafísica. Ele estava perguntando, eu diria, sobre a possibilidade de vida *após* a morte.

O budismo, como é sabido, sendo originalmente um sistema de crenças indiano, acredita no ciclo de nascimento e morte (Samsara – o reino do sofrimento) e na possibilidade de transcender esse ciclo (Nirvana – iluminação/libertação) por meios apropriados (o Caminho Óctuplo). Surge então a questão: o que acontece com alguém que atinge a iluminação/libertação? Essa pessoa está sujeita à extinção (como o budismo Hinayana parece sugerir) ou continua a existir em um plano transcendental (como o budismo Mahayana aparentemente defende)? Neste último caso, o indivíduo efetivamente se torna indiferenciado da totalidade – torna-se uno com o Grande Todo.

Creio que essa foi realmente a pergunta feita pelo aluno de Tao Wu. Tao Wu, sendo um mestre Zen, considerou a questão teórica e racionalista demais para merecer uma resposta. Em sua visão, essa questão, a do *esquecimento versus a vida eterna* , é categórica demais – a verdade não pode ser expressa em termos de categorias tão definidas. Quando nos iluminamos, pertencemos tanto a este mundo quanto a um além dele. Esse estado místico não pode ser descrito em termos comuns, ou seja, em termos familiares às mentes comuns (não iluminadas). A resposta para a pergunta não é filosófica, mas prática.

O hipotético sacrifício do gato de Schrödinger também evoca o koan zen em que o mestre Nan Ch'üan (China, 747-834) ilustra um ponto matando de fato um gato (ver Caso nº 63 em *O Registro do Penhasco Azul* [121]). Ao se deparar com dois grupos de monges em seu mosteiro discutindo por causa de um gato, ele agarrou o animal e ameaçou matá-lo, a menos que alguém entre eles lhe desse imediatamente uma palavra ou gesto demonstrando sua compreensão do zen. Nenhum deles conseguiu fazê-lo; então, Nan Ch'üan cortou o gato ao meio (um gesto que, naturalmente, servia como resposta à sua própria pergunta).

Esta é, sem dúvida, uma história paradoxal, visto que o budismo proíbe o assassinato, e, no entanto, este mestre zen o praticou. Contudo, Nan Ch'üan obviamente chegou a tal extremo por um propósito nobre: ensinar aos seus alunos a absoluta necessidade de trilhar o caminho para a iluminação, sem o qual a pessoa está praticamente morta. Ele os ensinou, dessa forma, que não há tempo para discussões vãs, que é preciso agir rapidamente, confiando na intuição, quando a oportunidade surge. É tudo ou nada. O caminho espiritual é de vida ou morte, e é impiedosamente exigente.

---

[119] Talvez não seja por acaso que Schrödinger demonstrava certo interesse por filosofias orientais. Veja: https://en.wikipedia.org/wiki/Erwin_Schr%C3%B6dinger.

[120] Tradução de Thomas e JC Cleary. Boston: Shambhala, 2005.

[121] Este também é o Caso nº 9 do *Livro da Serenidade* (Boston, Massachusetts, Shambala, 2005).

Outro koan de "vivo ou morto" encontra-se no comentário do caso nº 22 do *Livro da Serenidade* . Um visitante pergunta ao Buda: "O pardal na minha mão está vivo ou morto?", ao que este, de pé junto ao portão, responde: "Estou prestes a sair ou a entrar?". Existem, sem dúvida, muitos outros.

5. A DOUTRINA BUDISTA DOS CINCO SKANDHAS

1. Prólogo

Neste ensaio, analiso criticamente a doutrina budista dos "cinco skandhas". Essa doutrina é atribuída ao próprio Buda e considerada uma crença central do budismo [122]. Contudo, em minha humilde opinião, tendo em vista suas evidentes limitações intelectuais, essa doutrina não deveria receber um status tão elevado. O budismo e seu fundador têm ideias muito mais inteligentes a oferecer ao mundo. Sendo assim, a presente crítica à doutrina dos cinco skandhas não deve ser interpretada como uma crítica geral ao budismo ou ao seu fundador.

Embora frequentemente mencionados na literatura, os cinco skandhas raramente são definidos e explicados com clareza. A palavra sânscrita *skandha* (em páli: *khanda*) significa "agregado" – e aparentemente se refere a um elemento fundamental da mente ou talvez do mundo. Em sânscrito, os cinco skandhas listados são: *rupa, vedana, samjna, samskara, vijnana* (em páli: *rupa, vedana, sanna, sankhara, vinnana*). Nas dezenas de textos em inglês que li ao longo dos anos, vi esses termos traduzidos de várias maneiras e, com raras exceções, mal explicados. Não fica claro se esses termos são essencialmente fenomenológicos, psicológicos, metafísicos, ontológicos ou epistemológicos. Quando interpretações são propostas, elas diferem consideravelmente de um texto para outro. No entanto, sendo esta uma doutrina importante no budismo, vale a pena analisá-la e avaliá-la.

2. Minha própria leitura fenomenológica

Antes de estudar as interpretações normativas desses termos, permitam-me apresentar minhas próprias interpretações iniciais, mesmo admitindo que elas são, em grande parte, historicamente imprecisas. Dessa forma, o leitor saberá de onde parto e poderá acompanhar melhor meu raciocínio. Quando me deparei pela primeira vez com os cinco skandhas em livros budistas, interpretei-os como uma espécie de *fenomenologia* , ou seja, uma lista das diferentes categorias do ser ou da aparência, que sugere uma teoria ontológica e epistemológica na medida em que a lista distingue e inter-relaciona as categorias de certas maneiras. Considere a seguinte leitura:

- *Rupa* , geralmente traduzido como "forma", pode ser entendido como *o mundo aparentemente externo e material* , que contém os fenômenos de todas as formas e tamanhos em movimento que parecemos testemunhar através de nossos sentidos: visão, audição, olfato, paladar e tato. Esse campo de experiência é quantitativamente avassalador e ocupa a maior parte de nossa existência, mas, é claro, não é toda a história, não é a totalidade do nosso mundo.
- *Vedana* , geralmente traduzido como "sensação" ou "sentimento", pode ser entendido como uma referência mais específica aos *fenômenos que experimentamos dentro do nosso próprio corpo* . Em certo sentido, essas sensações fazem parte do mundo externo e material, já que nosso corpo

[122] De acordo com o artigo da Wikipédia sobre o assunto, o monge budista americano Thanissaro, em *Handful of Leaves* , Vol. 2, 2ª ed. 2006, p. 309, alega que o Buda “nunca definiu uma 'pessoa' em termos de agregados” e que essa doutrina não é pan-budista. Na minha opinião, se ele disse isso (não vi com meus próprios olhos), ele pode muito bem estar certo.

aparentemente faz parte dele; mas, em outro sentido, elas são mais próximas de nós (ou seja, mais internas) e menos materiais (ou seja, contêm alguns fenômenos notavelmente diferentes daqueles que experimentamos em outros lugares). Nesse contexto, nossas sensações táteis em relação a corpos além do nosso são sentimentos, assim como todas as inúmeras sensações físicas que experimentamos em nossos corpos, como sentimentos sexuais (desejo, satisfação), sensações digestivas (fome, sede, saciedade, dores de estômago, sensações ao urinar ou defecar, etc.) e sensações em outros órgãos internos (dores de cabeça, palpitações, azia, cãibras musculares, dores nervosas, etc.). Aqui também se incluem as reações emocionais experimentadas no corpo, como o amor (uma palpitação ou calor na região do coração), o medo (uma palpitação ou calor na região do estômago), etc. Em suma, todos os prazeres e dores aos quais podemos estar sujeitos em nossos corpos, sejam eles de origem física ou mental. Também se incluem sob este título as nossas sensações de volição (atos de vontade), ou seja, a sensação que temos de mover as partes do nosso corpo e o corpo todo pelo espaço; e, portanto, também as nossas sensações de velidade (pré-vontades, atitudes, intenções). Observe, contudo, que, embora as volições e intenções possam ter aspectos fenomenológicos, elas são em grande parte não fenomenológicas; ou seja, são intuídas em vez de percebidas.

- *Samskara* , geralmente traduzido como "formações mentais" e, às vezes, como "impulsos à vontade", pode ser entendido como *os fenômenos internos que experimentamos por meio de nossas faculdades de memória e imaginação* (esta última sendo a manipulação voluntária ou involuntária de itens da memória para produzir imagens, sons etc. um tanto novos). Isso inclui as imagens das visualizações, os sons dos pensamentos verbais, os sonhos (durante o sono) e as alucinações (estas últimas sendo projeções mais fortes, aparentemente no espaço onde a matéria reside, da imaginação). Esses fenômenos se assemelham aos experimentados como externos e materiais, pois também possuem forma, cor, som etc., e ainda assim são experimentados como substancialmente diferentes, de uma "substância" diferente, tanto que lhes damos um nome diferente (são caracterizados como mentais, em oposição a materiais), mesmo que consideremos os fenômenos mentais, ou fantasmas, como derivados dos materiais (por meio da memória das experiências). Tais fenômenos mentais obviamente podem condicionar (incitar ou afetar de diversas maneiras) ações subsequentes mais manifestas.
- *Samjna* , geralmente traduzido como "percepção", mas frequentemente como "apercepção", "concepção" ou "cognição", pode ser entendido como referente aos nossos diversos *objetos de cognição* , ou seja, tudo o que intuímos (concretos não fenomenais), tudo o que percebemos aparentemente através dos sentidos físicos ou mentalmente através da memória e da imaginação (concretos fenomenais), e todas as abstrações e teorias (baseadas nos itens precedentes) que construímos através da intuição conceitual e do raciocínio (incluindo negação, semelhança, dissimilaridade, etc.). Assim, *samjna* incluiria nossas impressões não fenomenais (apercepções), nossas experiências fenomenais (percepções) e os conceitos e pensamentos (concepções) que emergem dos itens precedentes, através dos quais não apenas experimentamos as coisas, mas também as ordenamos e inter-relacionamos, e assim as compreendemos (ou nos confundimos com elas) em vários graus. Assim, observe bem que *samjna* se concentra nos objetos no contexto de seu processo de cognição, ou seja, como conteúdos da cognição (e não como objetos à parte da cognição).
- *Vijnana* , geralmente traduzido como "consciência", pode ser entendido como *o ato de cognição* , o ato de conhecer, em contraposição ao seu objeto (conteúdo) e ao seu sujeito (o eu que aparentemente realiza o ato de conhecer). A consciência precisa ser listada separadamente porque

> é substancialmente diferente de qualquer outra categoria em nossa enumeração. Observe que, para garantir uma enumeração completa, este termo, em minha opinião, teria que incluir tanto a *relação de cognição* quanto *o aparente O eu ou alma* que se relaciona com o objeto. Isso se refere ao eu que todos nós intuímos rotineiramente – embora os budistas neguem a realidade deste último e o considerem ilusório. Essa compreensão não é totalmente estranha à prática budista, que tende a usar os termos "consciência" e "mente" de maneira ambígua, que às vezes (embora tipicamente sem admitir francamente) se refere ao eu (isto é, aquele que é consciente) [123]. Além disso, deve-se enfatizar que o eu não apenas cognosce, mas também deseja e valoriza – isto é, que *a vontade e a valoração* estão entre seus poderes, assim como a cognição, e que essas três faculdades são interdependentes e não existem isoladamente.

Ou seja, em nossa perspectiva atual: enquanto *rupa* se refere a objetos externos e materiais, *vedana* a objetos mais especificamente corporais e *samskara* a objetos mentais, e enquanto *samjna* identifica essas mesmas categorias de objetos como conteúdos de atos cognitivos, *vijnana* se refere aos atos implícitos de conhecimento (e vontade e valoração) e às entidades espirituais (nós mesmos) aparentemente envolvidas neles. Disso, vemos que as várias categorias fenomenológicas aqui enumeradas se sobrepõem em certa medida: *rupa* inclui pelo menos parte de *vedana* , *samskara* é um efeito colateral de *rupa* e *vedana* , *samjna* inclui as experiências precedentes e adiciona seus produtos conceituais e racionais mais complexos, enquanto *vijnana* se concentra no sujeito e na relação de consciência (e volição e valoração) entre ele e esses vários objetos concretos e abstratos.[124]

A descrição fenomenológica acima é meramente, repito, minha projeção pessoal: é a maneira como, no passado, tendi a interpretar a doutrina dos cinco skandhas, considerando a terminologia usada em inglês. Esta é a maneira como eu, dada a minha formação filosófica, construiria uma teoria do conhecimento e do ser se fosse obrigado a usar esses cinco termos, mesmo ciente de que tal teoria contém algumas perspectivas não ortodoxas.

3. Uma leitura psicológica mais ortodoxa

No entanto, budistas e outros comentaristas apresentam esses termos sob uma perspectiva bastante diferente. Usarei como ponto de partida um relato interessante que encontrei sobre o assunto, escrito por Caroline Brazier em *Psicologia Budista* [125]. Vejamos primeiro essa abordagem *psicológica* , que acredito estar próxima da intenção original da doutrina dos cinco skandhas, visto que o budismo se preocupa em "iluminar e libertar" as pessoas, e não apenas em informá-las para satisfazer sua curiosidade. Ela escreve:

> “Os skandhas são os estágios de um processo pelo qual a prisão do eu é criada e mantida. Em cada estágio, a percepção é infiltrada por agendas pessoais que criam distorção. A ilusão predomina… Cada um de nós busca continuamente a afirmação de que somos aquela pessoa que presumimos ser. Situações que perturbam esse processo são evitadas ou reinterpretadas, e o eu parece se tornar mais substancial” (pp. 92-93).

---

123 Em meus escritos anteriores, frequentemente apontei a vagueza dos termos mente e consciência no discurso dos filósofos budistas, e expliquei como isso lhes permite recorrer a muitos raciocínios falaciosos.

124 Note que, na minha lista, *samjna* é colocado depois de *samskara* , o que não é a ordem usual. Eu também poderia ter colocado *samjna* depois *de vijnana* , já que esta última categoria adiciona objetos de cognição a serem considerados pela primeira. No entanto, *vijnana* também tem *samjna* como um de seus objetos, visto que esta última envolve consciência e um sujeito consciente; portanto, a ordem de apresentação escolhida parece a mais lógica.

125 Londres: Robinson, 2003.

A descrição que ela faz dos estágios é a seguinte (resumidamente, parafraseando-a). O primeiro estágio é *rupa* , que consiste em encontrar indícios do eu em tudo com que entramos em contato; ou seja, agarrarmo-nos a todo tipo de coisa porque elas reforçam nossa crença em ter um eu, e de fato um eu com uma identidade específica à qual estamos apegados. Em seguida, vem *vedana* , que se refere aos nossos julgamentos de valor imediatos em relação às coisas que encontramos (pessoas, eventos, etc.); podemos achá-las atraentes, repulsivas ou confusas – mas, em qualquer caso, temos uma reação visceral a elas que afeta nossas respostas subsequentes. Em terceiro lugar, vem *samjna* , que consiste em criar novas fantasias e pensamentos em torno das coisas que já encontramos e às quais reagimos inicialmente; devido a isso, somos inconscientemente levados a certos padrões de comportamento habituais. *Samskara* refere-se a essas respostas de ação e pensamento que, por meio de escolhas passadas repetitivas, nos condicionamos a realizar quase automaticamente. Finalmente, temos *vijnana* , que se refere de forma mais ampla à mentalidade (perspectivas e políticas) que adotamos para garantir que nosso eu esteja bem dotado e protegido em todas as circunstâncias.

Essas cinco etapas constituem um círculo vicioso, visto que as etapas posteriores afetam e reforçam as anteriores. Elas garantem que entremos e permaneçamos presos no ciclo de nascimento, sofrimento e morte. O importante a notar é que o propósito dessa descrição psicológica é nos conscientizar das maneiras como normalmente operamos, para que possamos, com o tempo, aprender a controlar e mudar essas maneiras, e nos tornarmos iluminados e libertos. Como Brazier coloca: “O budismo não se trata apenas de seguir o fluxo. Trata-se de mudar de rumo” (p. 95). Nessa abordagem, a doutrina dos skandhas é prática, e não teórica. É um “meio hábil”, em vez de uma exposição acadêmica. Ela se preocupa com as maneiras como comumente formamos e mantemos nosso “eu”.

Sem dúvida, este parece ser um ensinamento muito profundo e valioso [126]. A questão que devemos nos fazer neste momento, no entanto, é se ele está inteiramente correto. Ou seja, supondo que o esboço acima seja uma representação precisa da teoria budista da psicologia humana, é assim que nós, seres humanos comuns (não iluminados, não libertados), realmente funcionamos? Brazier, sendo um budista convicto, aceita isso como certo de forma bastante acrítica. Eu responderia que, embora essa teoria pareça parcialmente correta, certamente não o é completamente. O que temos aqui, à primeira vista, é o retrato de alguém que é (em linhas gerais): muito limitado (*rupa*), instintivo (*vedana*), irracional (*samjna*), habitual (*samskara*) e egoísta (*vijnana*). Isso pode descrever completamente algumas pessoas e pode descrever parcialmente todos nós, mas certamente não é um retrato completo da psique humana comum.

O que está manifestamente ausente neste retrato são as faculdades superiores dos seres humanos – sua inteligência, sua razão e seu livre-arbítrio. Poderia-se argumentar que essas faculdades superiores estão presentes em segundo plano, na implicação de que as pessoas podem (e ocasionalmente o fazem) tomar consciência de seu comportamento psicológico inferior e se esforçar para superá-lo. Mas, se assim fosse, isso deveria ser explicitamente incluído na descrição. Ou seja, inteligência, razão e livre-arbítrio deveriam ser apresentados como skandhas adicionais. Mas não são apresentados dessa forma – não fica claro que os humanos podem funcionar com mais sabedoria, analisar os fatos de uma situação de forma objetiva e inteligente, decidir por meio do raciocínio consciente a melhor maneira de responder e agir com vontade consciente para fazê-lo. De qualquer forma, essas faculdades superiores são usadas rotineiramente pela maioria das pessoas, e não apenas com o propósito de alcançar a iluminação e a libertação.

---

126 Uma que poderia ser, e sem dúvida é, usada na meditação.

Por que essas faculdades superiores, que são bastante comuns, mesmo que em graus variados, não são mencionadas no budismo como fatores integrais da psique humana? Eu diria que a principal razão é que o eu (ou alma) precisa ser dogmaticamente mantido fora disso [127]. O pilar central da teoria budista da iluminação e da libertação é que nossa crença de que temos um eu é a causa profunda de todo o nosso sofrimento, porque um eu está necessariamente ligado à sua própria existência, e a saída para esse sofrimento é perceber que, na verdade, não temos um eu e, portanto, não precisamos nos apegar a nada. Nesse contexto, a psique humana deve ser necessariamente descrita como essencialmente reativa e estúpida, como um navio sem timoneiro, à mercê de todos os ventos e correntes. O budismo considera os seres humanos capazes de transcender essas limitações, seguindo os caminhos e meios ensinados pelo Buda no Dharma; mas não esclarece completamente (na minha opinião) os processos psicológicos envolvidos no autoaperfeiçoamento, sem dúvida devido à impossibilidade de descrevê-los verbalmente com precisão e generalidade.

Brazier descreve como a psicologia budista concebe a transcendência dos skandhas. Ela o faz em termos dos 'cinco fatores onipresentes' sendo transformados em 'cinco fatores raros' "através da prática espiritual". Mas, é claro, essa explicação não deixa claro *quem* pratica a espiritualidade e *quais faculdades* estão envolvidas. Ela não reconhece que o indivíduo envolvido (o eu) precisa perceber (através da inteligência e da razão) a necessidade e o caminho para tal transformação, e então proceder para concretizá-la (através de pensamentos e ações volitivas complexas). O eu e suas faculdades superiores não recebem o devido reconhecimento (porque, como já explicado, tal reconhecimento contrariaria o dogma budista do não-eu). Essa falha não é exclusiva da explicação de Brazier, mas está presente em todas as abordagens budistas ortodoxas.

Compreensivelmente, o budismo, particularmente seu ramo Zen, rejeita o intelectualismo excessivo. É inegável que a inteligência, a razão e o livre-arbítrio são, em princípio, ferramentas excelentes para o aprimoramento humano; porém, quando usados em excesso — ou simplesmente mal utilizados ou abusados —, podem exacerbar, e frequentemente o fazem, a ilusão e o sofrimento humanos. O intelecto pode ser usado compulsivamente para tecer teias complexas que distanciam a vítima da realidade, em vez de aproximá-la dela. Com tal excesso, podemos nos tornar cada vez mais artificiais e distantes de nossa verdadeira natureza. Desse perigo não há dúvida; ele é observável. Mas o intelectualismo certamente não é toda a história a respeito de nossas faculdades superiores. Sem dúvida, elas desempenham um papel importante na melhoria de nossa compreensão e comportamento, tanto na vida cotidiana quanto em buscas espirituais mais intencionais e de longo prazo.

Além disso, precisamos questionar se a doutrina dos cinco skandhas, mesmo que considerada literalmente, é realmente consistente. Dizem-nos que *rupa* consiste em ver as coisas em relação a si mesmo, em vez de objetivamente; que *vedana* consiste em gostos ou desgostos imediatos; que *samjna* consiste em criar associações; que *samskara* consiste em condicionamento; e que *vijnana* consiste em uma mentalidade egoísta – e tudo isso é apresentado como algo simples e mecânico. Mas será mesmo? O próprio relato budista nos diz que esses eventos estão inter-relacionados, ou seja, são estágios de um processo. Portanto, por trás de cada um deles, devem existir mecanismos complexos

[127] É interessante notar, de passagem, como físicos, biólogos, psicólogos e filósofos modernos tendem a ignorar, de forma semelhante e deliberada, a alma humana e suas funções de cognição, volição e valoração, em suas respectivas concepções do mundo, da vida e da humanidade. Mas enquanto o budismo busca proteger seu dogma da ausência de um eu, o objetivo dos "cientistas" modernos é proteger seu dogma do materialismo universal e do determinismo. O pecado intelectual envolvido em ambos os casos é o de simplificar deliberadamente as coisas para que se encaixem mais facilmente em sua teoria favorita.

em ação. *Rupa* deve envolver um certo senso de si e de sua identidade, para que seja possível selecionar informações de interesse. *Vedana* , por mais instantâneo que possa parecer, não pode ser imediato, pois precisa ser filtrado pela escala subconsciente de valores da pessoa em questão. *Samjna* pressupõe que existam conteúdos mentais mais antigos aos quais se associam novos conteúdos mentais. *Samskara* refere-se a hábitos, o que implica programação por repetição. E *vijnana,* por sua vez, implica armazenamento de informações e de avaliações.

Além disso, mesmo que admitamos que os cinco skandhas refletem *tendências comuns* na psique humana, é evidente, introspectivamente, que o eu pode, em cada um desses estágios, intervir por meio do livre-arbítrio, com base em considerações racionais e avaliações conscientes. Ou seja, diante do egocentrismo de *rupa* , ainda podemos optar por ver as coisas de forma mais objetiva; diante das avaliações irrefletidas de *vedana* , ainda podemos optar por avaliar as coisas de maneira mais equilibrada; diante das associações descontroladas de *samjna* , ainda podemos optar por contextualizar as coisas com mais precisão; diante de nossos maus hábitos *de samskara* , ainda podemos optar por resistir às tentações ou superar as resistências; diante do egoísmo inato *de vijnana* , ainda podemos optar por agir com perspectivas mais amplas em mente. A psique humana não é uma boneca mecânica, movida por forças incontroláveis – existe uma alma responsável em seu centro, capaz (seja imediata ou gradualmente) de impor sua vontade sobre o restante da psique. Os budistas não podem negar tudo isso de forma consistente, já que acreditam e defendem o aprimoramento pessoal, como deixa claro o Nobre Caminho Óctuplo.

4. Uma tese claramente mecanicista

Isso nos leva ao cerne da questão: o *determinismo* tácito na doutrina dos cinco skandhas. Os budistas imaginam os skandhas como *dharmas* , ou seja, como "uma série de eventos momentâneos impessoais consecutivos", como disse Vasubandhu [128]. Ninguém os faz acontecer; eles simplesmente acontecem, cada um causado pelos anteriores e causando os seguintes. Eles também não acontecem a ninguém, mesmo que pareçam acontecer. Estão "ligados ao sofrimento", mas ninguém os sofre. Claramente, nessa concepção de processos psicológicos, não há espaço lógico para uma pessoa que realmente cognosça, compreenda, avalie, raciocine, decida, escolha e se engaje em ação. Não apenas a pessoa é removida, mas os atos de cognição, valoração e volição também são removidos. São reduzidos a meras perturbações elétricas momentâneas na nuvem mental [129], por assim dizer. Não são mais *relações especiais* entre um sujeito ou autor e outras coisas na mente ou no corpo. Essa doutrina é, na verdade, uma mera reificação de coisas que definitivamente não são entidades.

A tese dos cinco skandhas é claramente mecanicista, mesmo que seja atenuada de forma implícita pela fé budista na possibilidade de iluminação e libertação. Nessa perspectiva, logicamente, tal conquista espiritual é meramente o produto de uma cadeia de eventos mentais impessoais, sem que ninguém os

---

128 Citado ou parafraseado (não está claro qual das duas opções) em *Escrituras Budistas* , editado e traduzido por Edward Conze (Harmondsworth, Mx.: Penguin, 1959). Vasubandhu foi um monge budista e importante filósofo, que viveu entre os séculos IV e V d.C. em Gandara (um reino localizado entre os atuais Paquistão e Afeganistão). Sua postura filosófica é hoje normativa, pelo menos entre os Mahayana, mas foi contestada por uma escola Hinayana chamada Personalistas, que perdurou por muitos séculos a partir de 300 a.C. e envolveu um grande número de monges (por exemplo, estima-se que 30% dos 200.000 monges da Índia no século VII). Veja pp. 190-197.

129 Os 'cientistas' modernos (uso aspas propositalmente, para expressar uma crítica) diriam praticamente a mesma coisa, mas situariam as perturbações elétricas no plano mais físico do cérebro e do sistema nervoso. A ideia de que a mente é uma espécie de computador muito sofisticado é insustentável, exatamente pelas mesmas razões que a ideia de skandhas o é.

inicie ou se beneficie deles [130]. Alega-se que esse estado de coisas é conhecido por meio da "meditação profunda", embora não fique claro quem medita, nem por meio de quais faculdades ou com qual propósito. Claramente, objetivamente, por mais profunda que seja essa meditação, ela não pode garantir a veracidade das supostas percepções, mas necessariamente submetê-las à avaliação lógica de acordo com as leis do pensamento. O pensamento científico não pode aceitar nenhuma percepção profunda, ou qualquer revelação baseada nela, sem questionar; exige uma avaliação racional de todas as alegações.

Na verdade, mesmo admitindo que haja alguma verdade nos processos psicológicos descritos pela doutrina dos skandhas, eles devem ser vistos de forma mais restritiva como processos de construção *do ego* , em vez de tão radicalmente como processos de *autoinvenção* . Referem-se não às maneiras pelas quais "nós" (um sujeito gramatical nunca explicado, mas ainda repetidamente usado) imaginamos que o eu ou a alma exista, mas às maneiras pelas quais nós (a alma verdadeiramente existente, nosso eu real) construímos e mantemos uma autoimagem particular *que* consideramos lisonjeira ou reconfortante. O que fica evidente na meditação honesta e não dogmática é que, embora tais processos certamente possam *influenciar* nosso comportamento mental e físico, ou seja, tornar as coisas mais fáceis ou mais difíceis para nós, eles normalmente não o *determinam* . Uma influência, por mais forte que seja, sempre pode (com a atitude e o esforço apropriados) ser superada. Em quase todos os momentos de nossa existência, permanecemos livres para escolher resistir a essas forças mentais ou ceder a elas. Se nos esforçarmos para estar conscientes, julgar e intervir da melhor maneira possível, permanecemos ou nos tornamos mestres efetivos de nosso destino.

É somente porque existimos como indivíduos e possuímos as capacidades de cognição, valoração e vontade que podemos observar, identificar, compreender e superar as forças impessoais descritas pela doutrina dos cinco skandhas. Portanto, na verdade, essa doutrina, longe de constituir uma lista exaustiva dos elementos básicos da psique humana, na melhor das hipóteses, retrata apenas alguns aspectos superficiais de eventos e estruturas muito mais complexos. A lista não só é incompleta por não fazer referência explícita ao eu humano e às suas faculdades superiores, como também sua apresentação das cinco faculdades inferiores (mesmo supondo que essas cinco faculdades de fato existam) é bastante superficial. Por todas as razões acima, e outras, considero a explicação dos cinco skandhas sobre a psicologia humana deficiente.

No que diz respeito à iluminação, libertação e sabedoria, estas são impossíveis sem uma alma e suas faculdades de cognição, vontade e valoração. Iluminação significa cognição perfeita pela alma, ou seja, uma consciência tão elevada, ampla, profunda e precisa quanto possível para a pessoa em questão. Libertação significa vontade perfeita pela alma, ou seja, uma vontade tão livre de obstruções e tão poderosa quanto possível para a pessoa em questão. Sabedoria significa valoração perfeita pela alma, ou seja, plena compreensão do bem e do mal, aliada a um comportamento que seja, consequentemente, totalmente virtuoso e não vicioso. Iluminação, libertação e sabedoria são conceitos aplicáveis apenas a seres sencientes (notadamente a humanos e outros animais, e talvez, em certo sentido, a plantas); são irrelevantes para entidades não espirituais (ou seja, entidades materiais e/ou mentais desprovidas de alma, como skandhas, computadores ou criaturas fantásticas).

---

130 Uma certa Victoria Lavorerio, em um artigo intitulado “O eu no budismo”, escreveu: “Se, seguindo Descartes, dissermos que onde há um pensamento, há um pensador, o budista responderia 'onde há um pensamento, há um pensamento'”. Embora bastante espirituosa, essa afirmação é, obviamente, insensata, visto que sua autora não compreende os absurdos lógicos da tese budista da inexistência da alma (e isso mesmo citando alguns argumentos meus a respeito), buscando apenas se posicionar de forma elegante. Veja o ensaio dela aqui: http://www.academia.edu/1489808/The_self_in_Buddhism .

5. Os aspectos metafísicos

A *Enciclopédia Britânica* (EB) define os skandhas como “os cinco elementos que resumem a totalidade da existência mental e física de um indivíduo”. Ela os lista como “(1) matéria, ou corpo, a forma manifesta dos quatro elementos — terra, ar, fogo e água; (2) sensações, ou sentimentos; (3) percepções dos objetos dos sentidos; (4) formações mentais; e (5) consciência, ou percepção, dos outros três agregados mentais [ou seja, itens 2-4]”.

Na maioria dos relatos que vi, essa teoria é apresentada como descritiva do que constitui uma pessoa. Alguns relatos, no entanto, aplicam-na de forma mais ampla, considerando os cinco skandhas como constituintes do mundo fenomênico. Em todo caso, essa teoria contém claramente uma tese ontológica, na medida em que reconhece dois tipos de fenômenos: o material (o primeiro skandha) e o mental (os outros quatro skandhas) [131]. Além disso, observe-se, de passagem, que, como a definição acima menciona os "quatro elementos", ela inclui uma teoria física, reconhecidamente muito vaga e, pelos padrões atuais, bastante inútil [132]. Em segundo lugar, a doutrina dos skandhas tem algumas implicações epistemológicas, visto que identifica sensações ou sentimentos, percepção de objetos sensoriais e assim por diante – implicando nossa capacidade de conhecer *tais* coisas, presumivelmente por meio da introspecção.

Além disso, a referida fonte (EB) explica que “O eu (ou alma) não pode ser identificado com nenhuma das partes, nem é a totalidade das partes. Todos os indivíduos estão sujeitos a mudanças constantes, pois os elementos da consciência nunca são os mesmos, e o homem pode ser comparado a um rio, que mantém uma identidade, embora as gotas de água que o compõem sejam diferentes de um momento para o outro”. Esta afirmação é o elemento metafísico na doutrina dos skandhas, uma vez que envolve afirmações importantes sobre a natureza última dos indivíduos (isto é, pessoas).

Esta explicação nos lembra que *a motivação filosófica* da doutrina dos skandhas é reforçar a afirmação budista de que não temos um eu ou alma (*anatta*). De acordo com essa doutrina, somos apenas conjuntos dos cinco fenômenos materiais e mentais listados, que estão em constante fluxo, desdobrando-se como uma sucessão de eventos, cada novo evento sendo causado pelos anteriores e causando os posteriores. Ressalta-se que nenhum dos skandhas é o eu, e nem a sua soma é o eu. O eu também não é algo separado deles. O que chamamos de eu é uma mera ilusão, resultante da nossa fusão desses eventos contínuos e causalmente interligados, atribuindo-lhes um nome.

A ideia de não-eu é geralmente expressa dizendo que o ser humano é "vazio de si". Isso é apresentado como um aspecto de uma doutrina metafísica mais ampla de "vazio" último (*shunyata*), aplicável a todas as coisas no mundo fenomênico. Inicialmente, sugiro, o pensamento budista buscou *substituir* o eu que todos naturalmente presumimos ter pelos cinco skandhas. Como a doutrina do vazio último precisava ser aplicada ao eu aparente, uma explicação da aparente individualidade foi fornecida por

---

131 Presumo que a escola Yogacara, focada apenas na mente, defenda que a matéria é uma espécie de fenômeno mental. Nesse caso, presumivelmente, eles argumentariam que a teoria dos skandhas diz respeito não apenas à personalidade, mas a todo o mundo fenomênico.

132 Vale ressaltar, é claro, que o fato de essa teoria simplista, embora antiga e difundida, da física (com referência aos 'elementos' terra, ar, fogo e água, ou conceitos semelhantes) ser defendida pelo budismo prova que essa doutrina não é produto de nenhuma 'onisciência'. Se o Buda de fato a formulou ou a aceitou, não se pode dizer que ele era 'onisciente', visto que não se trata de uma descrição precisa do mundo físico. Sendo assim, é permitido também duvidar de sua 'onisciência' em sua compreensão do mundo mental ou espiritual. Claro, pode-se argumentar que ele recorreu à teoria dos quatro elementos apenas por ser comumente aceita em sua época, como um 'meio hábil', sem a intenção de endossá-la.

meio da doutrina dos cinco skandhas. O eu não existe de fato; ele apenas aparenta existir devido à interação dos cinco skandhas. No entanto, a coerência exigia que os cinco skandhas *também fossem vazios* . Isso foi reconhecido posteriormente, por exemplo, no *Coração do Sutra Prajnaparamita* , que afirma:

> "A forma é o vazio, o vazio é a forma… O mesmo se aplica aos sentimentos, às percepções, às formações mentais e à consciência."[133]

Aqui, os cinco skandhas, graças aos quais o eu nos parece existir mesmo sendo, na verdade, vazio, são *afirmados como sendo também vazios* , observe bem. Todos os existentes fenomênicos são vazios, e isso inclui os skandhas também. A pergunta que se pode fazer então (pelo menos por mim) é: *se os skandhas são igualmente vazios, que necessidade ideológica temos deles? Por que não podemos simplesmente admitir a existência do eu ou da alma e chamá-* la *também de "vazia", diretamente?* Isso é, obviamente, uma falha significativa na doutrina dos skandhas – demonstra que a ideia deles é *logicamente redundante* . Se o objetivo era explicar a vacuidade do eu, então não só era desnecessário, como inútil, já que a vacuidade dos skandhas também precisava ser admitida! Logicamente, longe de simplificar as coisas, a hipótese dos skandhas as complicou.

Em outras palavras, o Sutra do Coração poderia igualmente ter afirmado: "o eu é vacuidade, e a vacuidade é o eu"; ou mesmo: "a alma é vacuidade, e a vacuidade é alma". E, de fato, pode-se argumentar que a alma, sendo mais insubstancial (menos fenomênica) do que os skandhas, está mais próxima da vacuidade do que os skandhas.

6. Alma e vazio

Há obviamente dois conceitos a esclarecer aqui – (a) alma e (b) vazio. Além disso, devemos (c) examinar a sua inter-relação.

(a) O termo ***alma*** refere-se a uma entidade de substância espiritual, ou seja, de uma substância diferente das substâncias que as coisas materiais ou mentais parecem ter. A alma não possui características fenomênicas – não tem forma ou cor, som, sabor, odor, dureza ou maciez, calor ou frio, etc. Ou seja, não pode ser conhecida pela percepção externa (usando os cinco órgãos dos sentidos) nem pela percepção interna (usando o proverbial olho da mente e seus análogos, o ouvido da mente, etc.). Isso não significa que não possa ser conhecida por algum outro meio apropriado – que podemos chamar de *apercepção* ou *intuição* .

O simples fato de a alma não ser fenomênica *não significa* que ela não exista. Os budistas aparentemente não conseguem compreender essa linha de raciocínio. No Ocidente, David Hume (Escócia, 1711-76) evidentemente teve o mesmo problema. Ao olhar para dentro de si, ele só conseguia perceber imagens e pensamentos, mas nenhuma alma. Obviamente, se você procura algo no lugar errado ou da maneira errada, não encontrará. Se você procura algo não fenomênico em um campo de fenômenos, não encontrará. Se você procura cores com os ouvidos ou sons com o nariz, não os encontrará. Para procurar a alma, basta ter consciência intuitiva. Todos nós estamos constantemente autoconscientes, mesmo que não consigamos identificar precisamente onde esse eu se encontra. Não há necessidade de métodos avançados de meditação para ter consciência da própria alma – é algo comum e rotineiro.

---

[133] Apresentado na íntegra em *"O Coração da Compreensão",* de Thich Nhat Hanh .

Note bem que não estou afirmando, como René Descartes (França, 1596-1650), que a alma é conhecida por meio de algum tipo de *inferência* , ou seja, o famoso *cogito ergo sum* , isto é, “Penso, logo existo”. Obviamente, podemos e de fato conhecemos *a* alma por meios racionais, ou seja, por meio de teorizações abstratas – mas nossa principal fonte de conhecimento *da* alma é a *experiência pessoal direta* , que pode ser chamada de apercepção ou intuição. Portanto, minha abordagem não é exclusivamente racionalista, mas em grande parte empirista. Nesse ponto, observe bem, minha doutrina da alma difere radicalmente da cartesiana – assim como da budista.

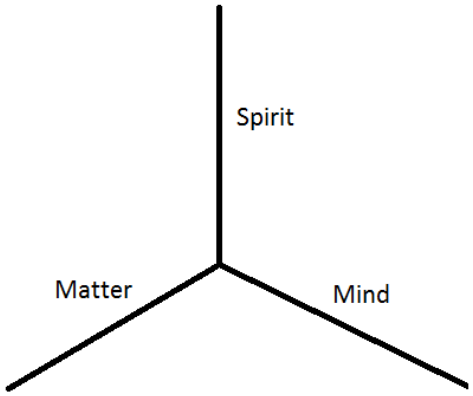
Segundo o dogma budista, não se pode perceber a alma em meditação; se alguém observa atentamente, encontra apenas vários fenômenos mentais (os cinco skandhas, para ser exato). Mas eu respondo que a alma é manifestamente um objeto *não fenomênico* e não deve ser confundida com tais fenômenos evidentes. Todos nós temos um " *senso de si* " mais ou menos distinto na maior parte do tempo, senão em todo, sem necessidade de meditação.

Isso fica óbvio pelo simples fato de que todos entendem a palavra "eu". O budismo admite essa sensação de eu, mas, de forma absurda e bastante dogmática, a considera "ilusória". Tendo, desde o início, descartado essa importante "sensação" (intuição) como irrelevante, não é surpreendente que não consiga encontrar a alma (isto é, o eu humano) em meio aos fenômenos da mente (os cinco skandhas)! Observe bem: **o budismo não possui nenhum argumento crível para sustentar sua tese da inexistência da alma** . Ele *incorre em petição de princípio* , chamando a sensação de eu de ilusória porque acredita que não existe um eu, e afirmando que sabe por introspecção que não existe um eu, enquanto rejeita sumariamente a experiência comum de eu que todos temos. Como resultado desse erro manifesto de raciocínio, senão de uma desonestidade doutrinária flagrante, o budismo se vê envolvido em muitos absurdos lógicos.

Assim como não se buscariam fenômenos visuais com a audição, nem fenômenos auditivos com a visão, também é absurdo buscar coisas espirituais (a alma e seus múltiplos atos de consciência, vontade e valoração) com os sentidos ou pela observação de fenômenos mentais. Cada tipo de percepção tem seu(s) órgão(s) de conhecimento apropriado(s). Para as coisas espirituais, somente a intuição (ou apercepção) é apropriada.

Para entender como a alma pode existir aparentemente em meio ao corpo e à mente (ou seja, aos fenômenos corporais e mentais) e, ainda assim, ser invisível, inaudível etc. (ou seja, não fenomênica), basta imaginar um espaço tridimensional (veja a ilustração abaixo). Digamos que duas dimensões representem a matéria e a mente, e a terceira, o espírito. Obviamente, os fenômenos da mente não serão encontrados na dimensão da matéria, e vice-versa. Da mesma forma, a alma não pode ser encontrada nas dimensões da matéria e/ou da mente, independentemente de quanto se procure por ela ali. Por quê? Simplesmente porque seu lugar é em outro lugar – na dimensão espiritual, que é perpendicular às outras duas. Assim, é perfeitamente legítimo afirmar a consciência da alma, mesmo admitindo que ela não possui características fenomênicas (matéria-mente).

Figura 4. Matéria, mente e espírito apresentados como três dimensões da existência.



Note-se que a ilustração acima do espiritual como situado em outra dimensão é meramente figurativa e não deve ser interpretada literalmente, pois o próprio conceito de dimensões é um conceito material-mental baseado na percepção e projeção do espaço. Mesmo a ideia do tempo como uma quarta dimensão em relação às três dimensões do espaço é mera analogia; muito mais ainda, a ideia do espírito como uma dimensão adicional (ou talvez um conjunto de dimensões) é um tanto artificial. A verdade é que **o espírito não pode ser expressado plenamente em termos materiais ou mentais, sendo tão diferente, verdadeiramente sui generis** . Poderíamos, da mesma forma, objetar à imagem da mente como uma dimensão distinta (ou conjunto delas) em comparação com a matéria, mas a mente possui algumas características fenomênicas em comum com a matéria, enquanto o espírito não pode ser considerado fenomênico. Portanto, reiterando, a análise acima desses três domínios com referência às dimensões é meramente uma metáfora conveniente.

Além disso, seria epistemologicamente legítimo afirmar a existência da alma com base em fundamentos puramente abstratos e conceituais. Isso se justifica com referência aos princípios da adução. Pode-se hipotetizar uma entidade se tal suposição servir para explicar diversos fenômenos concretos observáveis. No caso da alma, os "fenômenos" envolvidos são nossas experiências cotidianas de cognição, volição e valoração. Essas experiências são em grande parte intuitivas também, mas deixam sua marca manifesta nos campos da mente e do corpo. Experimentamos a cognição sempre que percebemos ou concebemos algo. Experimentamos a volição sempre que pensamos ou fazemos algo. Experimentamos a valoração sempre que gostamos ou desgostamos de algo. A alma explica todas essas experiências por meio de uma entidade central. Isso é semelhante, por exemplo, em astronomia, a descobrir um planeta invisível aos nossos telescópios observando o deslocamento de outros corpos celestes ao seu redor. Isso é lógica indutiva.

Mas, na verdade, a alma não é uma mera abstração; é algo concreto (embora espiritual) que pode ser percebido diretamente através da nossa faculdade interna de intuição, para repetir. Um erro comum entre os budistas é confundir entidade com essência. A afirmação da existência de uma alma não se refere à essência, mas sim à entidade. A alma não é a essência do corpo, nem mesmo do complexo corpo-mente – é uma entidade distinta que reside, de alguma forma, no meio desses fenômenos, afetando-os e sendo influenciada (e talvez também afetada) por eles, mas não possuindo a mesma natureza que eles. É uma substância, mas uma substância muito diferente e insubstancial, como já foi apontado. De fato, chamar a alma de entidade ou substância é apenas *uma metáfora* – um

pensamento analógico. Na verdade, a alma é tão diferente dos outros constituintes do mundo que só pode ser descrita por meio de analogia – não pode ser reduzida a nada que conheçamos.

Podemos observar o referido erro filosófico, por exemplo, no *Milinda-panha* , um texto Theravada (Pali) não canônico, mas ortodoxo [134]. Nele, Milinda questiona Nagasena, após este afirmar não existir de fato. Ele lhe faz perguntas muito pertinentes, como quem, então, come, pratica a espiritualidade, mantém a moralidade, acumula méritos, etc. Nagasena responde com o exemplo de uma carruagem, apontando que nenhuma parte da carruagem pode ser considerada como a carruagem em si, nem mesmo a combinação de todas as suas partes. Milinda, cujas perguntas eram excelentes, é facilmente enganado pelas respostas de Nagasena. Mas (a meu ver) nós não precisamos ser.

Para começar, uma carruagem não pode ser considerada análoga a uma pessoa. Não a vemos como uma pessoa, pela simples razão de que ela não possui capacidades de cognição, vontade e valoração. Buscar o análogo de uma alma em uma carruagem é cometer a falácia da pista falsa. Além disso, embora seja verdade que uma carruagem não contenha uma "entidade central" que possa ser assim chamada, e que nenhuma parte ou combinação de suas partes possa ser usada para defini-la, ela ainda possui uma "essência". Uma carruagem, como objeto feito pelo homem, é definida por meio de seu propósito ou utilidade – como uma carruagem puxada por cavalos, usada para transporte e viagens, especialmente em guerras, caça ou corridas. Sua essência é uma *abstração* , não uma entidade concreta. Certamente, todas as partes necessárias devem estar presentes para formar uma carruagem funcional, mas essas partes podem ser trocadas à vontade por outras *semelhantes* (embora não por outras diferentes: por exemplo, não se pode substituir uma roda por uma ferradura). A única constante nisso é o referido propósito ou utilidade abstrata.[135]

O mesmo raciocínio não se aplica às pessoas, obviamente. Portanto, o argumento de Nagasena era, na verdade, irrelevante. Como já mencionado, a alma não é uma essência, mas uma entidade central (espiritual). Consequentemente, não pode ser vista como um dos cinco skandhas, nem como a soma desses skandhas, como os budistas insistem corretamente. Pode, no entanto, contrariamente ao dogma budista, ser vista como uma das partes da pessoa completa, ou seja, a parte espiritual; mas, mais precisamente, deve ser vista como a entidade central, isto é, como a parte específica que confere exclusivamente ao todo uma personalidade, ou individualidade. Isso é especialmente verdadeiro se começarmos a nos perguntar de onde veio nossa alma quando nascemos, se ela continua a existir após a morte, para onde vai se de fato perdurar, se é perecível e assim por diante.

Isso nos leva à questão de saber *se a alma é eterna ou temporária* , ou (em terminologia mais ocidental) se a alma é imortal ou mortal. Eterna significaria que ela existe desde o princípio dos tempos e existirá até o fim dos tempos. Temporária significaria qualquer período de tempo mais curto, embora possa ser muito longo. Temporária poderia significar enquanto o corpo atual viver, ou poderia significar por muitas vidas – com ou sem corpos físicos.

---

134 Ver Conze, pp. 147-151. O diálogo é apresentado na íntegra aqui. Milinda (em grego, Menandro) foi o "governante grego de um vasto império indo-grego [nomeadamente a Báctria] no final do século II a.C.". Nagasena era um monge budista de alta patente. O texto foi, segundo EB, "composto no norte da Índia, talvez no século I ou II d.C. (e possivelmente originalmente em sânscrito) por um autor desconhecido".

135 De forma semelhante, um rio, embora não seja artificial, pode ser definido por meio de abstrações. Isso é dito em referência à analogia proposta anteriormente por EB.

Parece que a filosofia indiana não contemplava almas temporárias, apenas almas eternas ou a ausência de alma – em relação à alma, era tudo ou nada [136]. Contudo, essa disjunção é filosoficamente insustentável. É concebível que a alma seja um epifenômeno do corpo humano vivo (e, de forma mais ampla, do corpo animal, ou pelo menos de animais superiores), que surge com ele e deixa de existir quando ele desaparece. Ou talvez essa alma temporária dure mais tempo, transmigrando de corpo para corpo ou talvez existindo sem um corpo. Não sabemos (pelo menos, eu não sei); mas o que é certo é que essas são possibilidades conceituais que não podem ser ignoradas. Certamente, a humanidade não budista as considerou concebíveis, visto que muitas religiões se baseiam em tais crenças alternativas.

Quanto à alma eterna, a questão é se tal alma pode ou não ser libertada do (suposto) ciclo de nascimento e morte. A eternidade da alma implica logicamente seu aprisionamento eterno no sofrimento? Não vejo por quê. É concebível que a alma eterna tenha sido outrora feliz, e então, de alguma forma, caído no sofrimento, mas ainda assim possa se libertar dessa situação por meio de práticas espirituais. Pode até ser que sua libertação dependa de um programa espiritual como as Quatro Nobres Verdades do Budismo; ou seja, da compreensão de que se encontra em um círculo vicioso de sofrimento, que esse sofrimento é causado pelo apego e pode ser curado pelo desapego, e que tal desapego pode ser cultivado através do Nobre Caminho Óctuplo. Portanto, não há nada inerentemente contraditório ao Budismo na afirmação de uma alma eterna. Não estou defendendo isso, apenas apontando que essa ideia pode ser defendida consistentemente contrariamente ao dogma estabelecido.

O que é certo, em todo caso, é que a ideia da inexistência de alma é logicamente insustentável. Os budistas nunca enfrentaram de frente os problemas lógicos que ela levanta e nunca tentaram resolvê-los honestamente. Eles são sempre inibidos pelo medo de serem considerados por seus pares como hereges defensores de "visões falsas"; então, continuam repetindo o catecismo da inexistência de alma e tentando justificá-lo (usando meios absurdos como o tetralema, que apresenta a ideia maluca de que algo pode ser e não ser, ou que algo pode não ser e não ser). O uso da doutrina dos cinco skandhas como explicação da (suposta) ilusão da individualidade simplesmente não convence nenhum observador honesto, como demonstrado acima. Os pregadores budistas dizem que os indivíduos não devem aceitar o budismo por fé, mas sim refletir sobre as questões por si mesmos, e perceberão a lógica por trás disso. Mas quando alguém faz isso e chega a uma conclusão diferente, rejeitando um de seus clichês, eles ficam perplexos, senão hostis.

A verdade é que é impossível formular uma teoria crível da psique humana sem admitir a existência de uma alma em seu centro. *Alguém* precisa estar sofrendo e desejando escapar do sofrimento. Uma entidade mecânica não pode sofrer e não pode se engajar em práticas espirituais para superar o sofrimento. Prática espiritual significa, e só pode significar, prática por uma entidade espiritual, ou seja, uma alma com poderes de cognição, volição e valoração. Esses poderes não podem ser equiparados a sinais elétricos no cérebro, ou a eventos nos skandhas. São *sui generis* , coisas muito miraculosas e misteriosas, não redutíveis a processos mecânicos. Cognição sem consciência *por um sujeito (uma entidade cognoscente) é uma contradição em termos; volição sem um agente* de livre vontade (um ator ou executor) é uma contradição em termos; valoração sem *alguém em risco* (que tem algo a ganhar ou a perder) é uma contradição em termos. Isso não é mera gramática; é lógica.

---

[136] Por exemplo, no Bhagavad-Gita hindu, Krishna diz que o *atman (alma individual) é: "não nascido, imortal; sem fim, sem começo; sem morte, sem nascimento; imutável para sempre." (Bhagavad-Gita, O Canto de Deus* . Markham, Ont., Canadá: Mentor, 1972.)

Uma questão importante a respeito da alma é se ela permanece a mesma ao longo de sua existência ou se, alternativamente, se transforma espiritualmente (para melhor ou para pior) com o tempo. Essa questão é importante, pois pode afetar a responsabilidade e a recompensa ou punição (carma, no budismo). Admitindo que a alma seja responsável por seus atos de vontade *no momento* em que os pratica, é justo que ela receba as consequências desses atos *posteriormente* ? Devo pagar na velhice pelos vícios da minha juventude que não pratico mais, ou receber recompensas tardias pelas minhas virtudes juvenis, mesmo que já não as possua? Se a alma permanece imutável ao longo do tempo, a resposta seria obviamente sim. Mas se a alma evolui ou involui com o tempo, a resposta pode, à primeira vista, parecer negativa. Pode-se dizer que *a mesma pessoa* envolvida nesse caso ainda é responsável?

Diferentes soluções podem ser propostas para esse problema. Primeiramente, devemos enfatizar que grande parte da carga cármica (boa ou ruim) de nossas vidas se concentra em nossas dimensões mental e corporal, nossa mente e nosso corpo. A questão aqui levantada é se parte dessa carga cármica se concentra em nossa dimensão espiritual, nossa alma. Se afirmarmos que a alma é constante, devemos situar todas as mudanças espirituais aparentes relacionadas a ela em seu ambiente mental e físico. Assim, a mesma alma, quando bebê, possui capacidades mais limitadas para andar, falar, etc.; como adulto, suas capacidades intelectuais e corporais atingem o ápice; na velhice, elas se deterioram gradualmente.

Além disso, se alguém pensa e age de maneira virtuosa, provavelmente terá uma vida interior agradável e, possivelmente, também uma vida exterior agradável; por outro lado, se alguém pensa e age de maneira depravada, provavelmente terá uma vida interior desagradável e, possivelmente, também uma vida exterior desagradável. Mas e quanto a uma suposta vida após a morte, quando a alma está sem corpo ou mente? As escolhas que uma pessoa faz em qualquer momento refletem suas circunstâncias totais naquele instante. Se eu sou o mesmo ao longo do tempo, então, em princípio, se eu fosse colocado de volta nas mesmas circunstâncias, reagiria da mesma maneira. Isso pareceria contrário ao princípio do livre-arbítrio, que afirma que, independentemente das influências externas, a alma permanece livre para escolher – e, portanto, é, em última análise, imprevisível.

Uma posição melhor a adotar talvez seja a proposta pelo budismo no contexto da doutrina dos cinco skandhas. Refiro-me ao 'Sutra do Fardo' exposto por Vasubandhu [137]:

> “Os processos que ocorreram no passado causam sofrimento naqueles que os sucedem. Os Skandhas precedentes são, portanto, chamados de 'fardo', e os subsequentes, de 'portadores' [do fardo].”

Poderíamos adaptar a mesma ideia à alma (em vez dos skandhas) e dizer que, como sua existência presente é causada por sua existência passada, ela é, em um sentido real, em todos os momentos uma continuação de seu passado, carregando não apenas sua existência, mas também seu karma bom e ruim. Dessa forma, mesmo que a alma (o "portador") tenha sofrido mudanças internas, ela permanece responsável por seus atos passados (o "fardo"). O passado se torna cumulativamente incorporado ao presente e ao futuro. Nesse caso, devemos nos perguntar: que mudanças são possíveis dentro de uma alma? Ela não é uma entidade única? Pode concebivelmente ter partes? Isso nos levaria de volta ao ponto de partida, a uma descrição psicológica, como a proposta na teoria dos cinco skandhas!

Contudo, eu diria que tais perguntas não são apropriadas no âmbito espiritual, que não é exatamente comparável aos âmbitos material e mental. A alma, por não ser fenomênica, não pode ser concebida

---

137 Em Conze, novamente (p. 195).

como tendo tamanho, forma ou mesmo localização exata, ou como aumentando ou diminuindo em conteúdo – esses conceitos e outros semelhantes são derivados dos âmbitos fenomênicos. Devemos, antes, aceitar que não podemos descrever a alma, assim como não podemos compreender verdadeiramente seu funcionamento último. Assim como a cognição, a vontade e a valoração são eventos mundanos *sui generis , a alma é especial demais para se encaixar em quaisquer analogias simplistas.*

Deve-se acrescentar que a visão da alma aqui proposta não está muito distante, em muitos aspectos, da noção budista de natureza búdica. Considere as seguintes declarações brilhantes do Mestre Filho Chinul [138]:

> "O corpo material é temporal, tendo nascimento e morte. A verdadeira mente é como o espaço, infinita e imutável…".
>
> O corpo material é composto de quatro elementos: terra, água, fogo e ar. Sua substância é insensível; como pode perceber ou conhecer? Aquilo que pode perceber e conhecer deve ser a sua natureza búdica…
>
> Nos olhos, chama-se visão. Nos ouvidos, chama-se audição… Nas mãos, agarra e segura. Nos pés, caminha e corre… Os perceptivos sabem que esta é a natureza búdica, a essência da iluminação. Aqueles que não sabem chamam-lhe alma…
>
> Já que não tem forma, poderia ter tamanho? Já que não tem tamanho, poderia ter limites? Como não tem limites, não tem interior nem exterior. Não tendo interior nem exterior, não tem longe nem perto. Sem longe nem perto, não há lá nem aqui. Como não há lá nem aqui, não há ir nem vir. Como não há ir nem vir, não há nascimento nem morte. Não tendo nascimento nem morte, não tem passado nem presente…[139]

Claramente, a "mente verdadeira", que é "como o espaço", a "natureza búdica", a única que pode "perceber e cognizar", aquilo que vê, ouve, agarra e caminha, ou seja, aquilo que é o Sujeito dos atos de consciência e o Autor dos atos volitivos, corresponde ao que comumente chamamos de alma, mesmo que o referido autor se recuse a "chamá-la de alma". É notável que, apesar do dogma budista de que os atos cognitivos e volitivos não implicam um eu, este autor parece defender que sim (mesmo negando virtuosamente a individualidade). Seria então a diferença entre esses conceitos meramente verbal? Eu diria que não. A ideia de alma sugere individuação (em algum sentido realista), enquanto a de natureza búdica tem uma conotação mais universal (com a individualidade aparente considerada totalmente ilusória).

(b) Examinemos agora o conceito budista de ***Vacuidade*** . Observe, desde já, que não reivindico nenhuma consciência superior e não tenho interesse em me envolver em especulações metafísicas fantasiosas usando palavras rebuscadas. Escrevo como um filósofo lógico, um homem comum e honesto, empenhado em encontrar a verdade sem floreios. Por "vacuidade", a maioria dos budistas não se refere à vacuidade literal ou ao vazio (não existência). Pode ser que alguns pensadores Hinayana tenham entendido o termo dessa forma, mas creio que os pensadores Mahayana o viam de maneira mais positiva (ou ambígua), referindo-se a "nem existência nem não existência". Esta última expressão visa rejeitar tanto a crença excessiva na existência do mundo fenomênico (eternalismo) quanto a crença excessiva na não existência do mundo fenomênico (niilismo). Ela é concebida como um meio-termo – um "caminho do meio".

---

138 Coreia, 1158-1210.

139 *Clássicos do Budismo e Zen* , vol. 1. Págs. 417-419, 424.

No entanto, no que diz respeito a esse conceito de "caminho do meio", é impreciso (na verdade, bastante confuso) dizer, como fazem os budistas, que esse vazio é "não dualista", sugerindo que ele *inclui literalmente* todos os opostos, ou seja, permite a contradição efetiva. Tudo o que se pode dizer é que o vazio abrange tudo o que é positivamente *atual* , seja no passado, presente ou futuro. Assim como os atuais nunca são contraditórios, ou seja, assim como a contradição nunca ocorre na realidade em nenhum tempo ou lugar (nem mesmo, após reflexão, na mente), o vazio não admite contradições. A contradição é certamente ilusória, e qualquer alegação de contradição é necessariamente falsa. "Não dualista" deve ser entendido como (mais precisamente) unitário, indiferenciado. Refere-se ao positivo atual, não a qualquer negativo imaginado.

Frequentemente, subentende-se que o Vazio corresponde ao Absoluto, ao Infinito, à Realidade Última, ao fundamento Original ou Primordial do Ser, ou da Mente, ao Uno, ao Nada, ao Númeno, e assim por diante. Esse conceito, e parte da terminologia usada para descrevê-lo, não são, naturalmente, totalmente estranhos a outras filosofias e religiões.

Desde suas origens pré-socráticas, a filosofia grega busca a unidade subjacente da multiplicidade, o que reside abaixo do mundo fenomênico variegado, o fundamento comum de todas as coisas que experimentamos coletivamente, de onde as coisas presumivelmente vêm e para onde presumivelmente vão (por assim dizer). Essas ideias culminaram no neoplatonismo na Antiguidade Tardia e retornaram à filosofia ocidental no final da Idade Média e no Renascimento em diversos contextos. Noções comparáveis também são encontradas no judaísmo, cristianismo e islamismo e, naturalmente, em outras religiões indianas, notadamente o hinduísmo – especialmente em suas respectivas vertentes mais místicas. A filosofia grega, sem dúvida, influenciou essas diversas religiões, e elas também influenciaram-se mutuamente nesse aspecto. Também houve, sem dúvida, influências do budismo para o budismo, como atesta o já mencionado *Milinda-panha* , um diálogo entre um rei grego e um monge budista.

Com relação aos nossos corpos, ou à matéria em geral, costuma-se argumentar que, embora aparentem ter diferentes graus de "substancialidade" (incluindo gases e líquidos com sólidos), se analisarmos mais profundamente sua composição, como podemos fazer hoje em dia, encontraremos principalmente espaço vazio, com apenas raríssimas partículas de massa, que, no fim das contas, são apenas bolsões de energia conectados por campos de força insubstanciais. Mas a resposta óbvia a isso é que ainda assim não seria um vazio total; ou seja, mesmo que a matéria não seja tão completa e substancial quanto parece à primeira vista, isso não significa que não haja *absolutamente nada nela* .

Contudo, não creio que o conceito budista de vacuidade aplicado à matéria se refira a esse espaço vazio com substancialidade tão rara. Penso, antes, que se refere ao pressuposto universal e unitário de todas as coisas, concebível como *pura existência, anterior a qualquer diferenciação* em entidades, características ou eventos distintos. Essa existência primordial não pode ser descrita ou localizada, pois fazê-lo seria atribuir-lhe um caráter ou localização específica, excluindo outras.

Com relação aos fenômenos mentais, ou seja, à matéria das memórias e dos fantasmas derivados que aparentemente ocorrem em nossas mentes, eles parecem muito menos substanciais do que os materiais, mas, ainda assim, são *fenomenais* na medida em que os percebemos como tendo cores, formas, sons e talvez também (embora eu não possa afirmar com certeza) odores, sabores e sensações táteis. Devemos também, neste contexto, prestar atenção às sensações e emoções concretas que parecem ocorrer em nossos corpos ou mentes, as quais classificaríamos coletivamente como sensações táteis.

Vale ressaltar a importância das sensações táteis em nossa concepção da matéria: a "solidez" que atribuímos à matéria é definida em termos da resistência que experimentamos *ao* empurrá-la, puxá-la ou apertá-la, bem como em relação à duração *relativa evidente* do objeto em questão. Não importa quanto espaço vazio a matéria possa de fato conter, a experiência de solidez (em vários graus) permanece e determina fortemente nossa percepção de "materialidade". Os fenômenos mentais, nesse contexto, parecem muito menos "sólidos" do que os materiais, sendo capazes de se dissolver mais rapidamente e de serem relativamente mais maleáveis (e, em alguns aspectos, menos). O adjetivo budista "vazio" não deve ser interpretado como "desprovido de solidez", pois a solidez (como acabamos de explicar) é um dado *fenomenológico* e, portanto, não pode ser negada.

Além disso, em minha opinião, devemos levar em consideração, como 'fenômenos' mentais em um sentido expandido (mais precisamente, 'aparências'), objetos da intuição como o eu, a consciência, a vontade e a valoração, mesmo que sejam bastante *não fenomenais* , ou seja, desprovidos de cor, forma, som etc. Todos esses existentes podem também, e com mais razão, ser considerados vazios, se entendermos corretamente o conceito conforme sugerido acima.

Segundo o budismo, essa raiz e fundamento de toda a existência, que é em parte imanente e também transcendental, pode ser conhecida através da meditação, ou pelo menos quando tal meditação atinge seu objetivo de iluminação. Nisso, o budismo difere da filosofia kantiana, que considera o reino noumenal como, em princípio, inatingível pelo aparato cognitivo humano (embora Kant [140]evidentemente tenha afirmado, ao formular sua teoria, paradoxalmente, que ao menos *o conhecia*).

Contudo, ambos concordam em muitos pontos, como a caracterização do reino fenomênico como ilusório, enquanto o noumenal é real. O que fica claro é que o vazio se refere a um substrato universal e unitário, eminentemente calmo e silencioso, e que, de alguma forma, abriga e até produz toda a multiplicidade e movimento que percebemos em nosso plano superficial. O mundo dos fenômenos se apoia no noumenal como as ondas do oceano se apoiam no oceano. Água e ondas são essencialmente uma só coisa, mas se distinguem pela abstração; o mesmo ocorre com relação ao noumenal e ao fenomênico.

Cabe aqui mencionar a teoria budista da *codependência ou interdependência de todos os dharmas* . Segundo essa teoria, tudo é causado por tudo o mais; nada é capaz de existir isoladamente. É precisamente por isso que tudo (isto é, todas as coisas no mundo dos fenômenos) pode ser considerado vazio – porque não possui um "ser próprio" (*svabhaha*). Isso significa que não apenas nós, humanos, e todos os seres sencientes, somos vazios de si mesmos, mas até mesmo as plantas e entidades inanimadas são vazias. Isso pode parecer concebível à primeira vista, mas a noção de interdependência não resiste a uma análise lógica rigorosa. A afirmação de que tudo é causa de tudo é uma afirmação de que existe, pelo menos, uma relação causal parcial e contingente entre literalmente *quaisquer duas* coisas. Mas tal relação causal precisa ser, de certa forma, exclusiva para existir [141]. Portanto, a ideia apresentada pelos filósofos budistas é, na verdade, falaciosa, um "conceito roubado".

Deve-se também dizer que o termo "vazio", na medida em que é usado negativamente, ou seja, como indicativo de *privação da* existência, é necessariamente *conceitual* . Podemos dizer que o ser vem do não-ser e retorna a ele, mas é preciso reconhecer que isso é algo que não pode ser conhecido pela experiência direta, seja ela ordinária ou meditativa, mas apenas pela percepção conceitual. A razão simples para isso é que a negação não pode ser um objeto de percepção ou intuição, mas só pode ser

---

140 Immanuel Kant (Alemanha, 1724-1804).

141 Veja meu livro *"A Lógica da Causalidade"* , Capítulo 16.3, para uma refutação completa.

conhecida por *inferência indutiva* a partir de uma busca infrutífera por algo positivo [142]. Somente os positivos podem ser experimentados. Todos os termos negativos são, logicamente, necessariamente conceituais; de fato, a negação é um dos fundamentos do pensamento conceitual. Assim, qualquer alegação de que alguém tenha *experimentado puramente* , nos níveis mais profundos de contemplação, o Nada na raiz da Existência, não é crível: o raciocínio (mesmo que sem palavras) certamente esteve envolvido.

Para o budismo, o fundamento original é algo impessoal, embora alguns possam considerá-lo uma espécie de panteísmo. Para as principais religiões mencionadas acima, o fundamento original é identificado com Deus. Na minha opinião, essa identificação é mais plausível, pois não vejo como a alma individual consciente, volitiva e valorizativa poderia emergir de algo maior que não seja essencialmente consciente, volitiva e valorizativa. Sendo essas faculdades superiores à natureza impessoal, sua fonte última deve potencialmente possuí-las também. Na Cabala judaica, por exemplo, a alma humana é vista como uma centelha da Alma Divina (um fragmento do bloco original, por assim dizer). Somos feitos à imagem e semelhança de Deus, pois, como Ele, temos alma, cognição, volição e valoração, embora em grau infinitesimal em comparação com Sua onisciência, onipotência e bondade infinita. Mas, em todo caso, é evidente que existe uma considerável concordância entre as diversas filosofias e religiões.

(c) Consideremos agora a alma *no contexto da* vacuidade. O conceito de eu ou alma é logicamente compatível, ou (como afirmam os budistas) incompatível, com o de vacuidade? Pode uma alma encontrar a libertação de suas limitações e sofrimento, ou está necessariamente presa em um cativeiro eterno de nascimento e morte, iludida por um apego incessante a coisas que não existem? A libertação só é possível ao abandonarmos nossa crença na alma? Se a resposta a essas perguntas estiver de acordo com o budismo, a doutrina dos cinco skandhas pareceria útil; mas se uma alma pode (por meio de quaisquer esforços heroicos da prática espiritual) se libertar do fenomênico e alcançar o noumênico, então essa doutrina pareceria, no mínimo, redundante, senão ridícula.

Consideremos, em primeiro lugar, uma alma temporária (seja sua existência limitada a uma única vida ou abrangendo várias vidas, seja em um corpo ou desencarnada). Tal alma, necessariamente, como todos os outros seres impermanentes que têm um começo e um fim, veio do vazio e retornará ao vazio; ela é criada e condicionada pelo Uno incriado e incondicionado. Além disso, uma alma temporária pode até ser considerada eterna, no sentido de que participa da eternidade, não apenas quando existe temporariamente de forma manifesta como uma entidade distinta, mas mesmo antes de sua criação e depois de sua aparente destruição, quando ainda é ou volta a ser uma parte indiferenciada do fundamento original. Portanto, não há problema algum, a não ser descobrir precisamente como libertá-la (uma tarefa nada fácil, é claro).

Um problema pode ser encontrado em relação à alma eterna, e isso sem dúvida explica a desconfiança dos budistas em relação à própria ideia de um eu (que eles consideravam necessariamente eterno, lembre-se). O problema é: se a alma individual (ou qualquer outra coisa, aliás) coexiste com a realidade última por toda a eternidade, como pode ela se fundir com ela? Nenhum caminho para a libertação parece concebível para uma alma que, por definição, é eternamente separada do vazio. Mas mesmo aqui, poderíamos argumentar que a separação da alma distinta da matriz unitária universal é apenas ilusória; ou seja, que por toda a eternidade essa alma indestrutível é, na verdade, uma emanação constante do abismo e está sempre imersa nele. O que torna uma ilusão (por exemplo, uma miragem

142 Veja minhas *Reflexões* , Capítulo 9.

ou um reflexo) ilusória não é sua duração (uma fração de segundo ou um bilhão de anos), mas sua relatividade (uma miragem é causada pela refração da luz em um oásis, uma imagem espelhada da lua é causada pela reflexão da luz da lua). Portanto, na verdade, até mesmo uma alma eterna pode, concebivelmente, ser reconciliada com o vazio. Não estou afirmando que a alma seja necessariamente eterna nesse sentido, mas apenas apontando que ela poderia, possivelmente, sê-lo.

Em conclusão, a ideia de skandhas não serve a nenhum propósito em relação à exigência de vacuidade. Na verdade, é altamente enganosa, pois se baseia em falsas premissas sobre outras possibilidades doutrinárias. Os budistas se apegam a essa ideia com unhas e dentes, mas sem verdadeira justificativa. Claramente, a posição que defendo aqui é que, logicamente, podemos afirmar que as pessoas têm uma alma e rejeitar a crença budista ortodoxa de que aquilo que chamamos de nosso eu nada mais é do que um conjunto de eventos impessoais passageiros, sem renunciar à doutrina mais metafísica de que na raiz da existência espiritual (ou seja, de cada alma) existe a "vacuidade", conforme aqui entendida.

Assim como podemos afirmar que fenômenos materiais aparentemente substanciais, ou fenômenos mentais concretos, são em última análise vazios, também podemos dizer que a alma que compõe cada um de nós é 'substancial' à sua maneira rarefeita e espiritual e, ao mesmo tempo, em última análise vazia, ou seja, em sua essência, apenas parte do fundamento universal e unitário de todo o ser. Em outras palavras, ao contrário do que os filósofos budistas imaginavam, não é necessário negar a existência da alma para afirmar sua 'vacuidade', assim como não é necessário negar a existência do corpo ou da mente para afirmar sua 'vacuidade'. Ou seja, não há necessidade lógica de adotar a ideia dos cinco skandhas, se o propósito de tal posição for simplesmente afirmar a 'vacuidade'.

7. Para concluir

A verdade é que a tese da inexistência da alma está repleta de contradições. Os budistas nos dizem que podemos encontrar a libertação, mas, ao mesmo tempo, afirmam que sequer *existimos* . Dizem-nos para sermos conscientes, mas, ao mesmo tempo, negam-nos o poder da cognição – ou seja, que a alma é o *sujeito* dos eventos cognitivos. Dizem-nos para nos esforçarmos para encontrar a libertação, mas, ao mesmo tempo, negam-nos a posse da vontade – ou seja, que a alma é o *agente livre* dos atos de vontade. Dizem-nos para fazermos escolhas sábias na vida, mas, ao mesmo tempo, negam-nos o privilégio do juízo de valor – ou seja, que a alma é capaz de julgamentos *independentes. e* avaliação objetiva.

A tese da inexistência da alma é mantida apesar desses paradoxos, que eram bem conhecidos pelos filósofos budistas desde o início. Qual o significado da espiritualidade sem um espírito (alma, eu)? Quem pode ser libertado se não há ninguém para libertar? Por que e como se engajar na prática espiritual se não apenas não existimos, mas também não temos poder de consciência, vontade ou valoração? Por que se preocupar em encontrar a libertação do sofrimento se não sofremos de fato? Quem está escrevendo tudo isso e quem está lendo? A tese da inexistência da alma simplesmente não pode ser sustentada. Pode-se afirmar que a alma é, em última análise, "vazia" no sentido mencionado, mas a tese dos cinco skandhas em vez de uma alma é logicamente insustentável.

Vimos que a doutrina dos cinco skandhas não pode ser considerada uma descrição precisa da psique humana em sua totalidade. Não se trata de uma explicação fenomenológica completa, pois ignora as principais faculdades superiores da humanidade – inteligência, racionalidade e livre-arbítrio. Ela se concentra exclusivamente em alguns aspectos insignificantes da psicologia humana, os cinco skandhas, sem reconhecer abertamente o lado mais nobre da humanidade, que torna possível a libertação de tais

mesquinharias. Possui pretensões metafísicas, com implicações ontológicas e epistemológicas – notadamente, a ideia de que somos vazios de alma, desprovidos de personalidade –, mas verifica-se que essa ideia não resiste ao escrutínio lógico, baseando-se em argumentos circulares e conclusões predeterminadas.

Assim, embora a tese dos cinco skandhas possa ter parecido inicialmente uma observação e ideia importante, que aplicava e reforçava a tese budista mais geral da vacuidade, e ao mesmo tempo fornecia uma descrição espiritualmente útil da psicologia humana, ela acaba por se revelar um credo bastante limitado e pouco elaborado. Isso não significa que não tenha valor algum, mas sim que é muito menos importante do que se imagina.

Dito isto, apresso-me a acrescentar que a presente crítica a esta doutrina específica dentro da psicologia e filosofia budistas não pretende ser uma depreciação ou rejeição generalizada da psicologia e filosofia budistas. Certamente, a psicologia e a filosofia budistas têm muito mais a oferecer ao buscador da sabedoria do que esta doutrina isolada. Elas são ricas em profundas percepções sobre a psique e a condição humana, das quais todo ser humano pode se beneficiar. Isso já se evidencia no primeiro capítulo do pensamento budista, as Quatro Nobres Verdades, que reconhecem a condição humana de sofrimento e identificam a fonte psicológica desse sofrimento no apego a todo tipo de coisas vãs, e que declaram a possibilidade de alívio do sofrimento por meio de um programa definido de práticas espirituais.

Na concepção budista da vida humana, nossas mentes são envenenadas por inúmeros problemas cognitivos, volitivos e emocionais. Na raiz do sofrimento humano reside uma massa de ignorância e ilusão sobre si mesmo e sobre o mundo em que nos encontramos repentina e inexplicavelmente. Essas ilusões dão origem a todos os tipos de desejos insensatos, incluindo a ganância (por comida, por bens materiais) e a luxúria (por gratificação sexual, por poder), além de aversões (medos, ódios). Estas últimas impelem as pessoas a agir com egoísmo (no sentido mais patológico do termo) e, em alguns casos, com desonestidade ou mesmo violência (frieza e crueldade), e geralmente com estupidez. Mas o budismo propõe maneiras de curar essas doenças, portanto, sua perspectiva é essencialmente positiva.

É evidente que o budismo tem uma abordagem particularmente "psicológica" da vida. Distingue-se também pela sua abordagem pragmática e "sem culpa" da espiritualidade, razão pela qual muitas pessoas no Ocidente se sentem atraídas por ele atualmente. Ao contrário da maioria das outras grandes religiões, nomeadamente o judaísmo e as suas vertentes cristã e islâmica, o budismo não tenta fazer com que as pessoas se sintam culpadas pelos seus pecados, mas sim encoraja-as a lidar com os seus problemas com base no seu próprio interesse racional. É, portanto, menos emocional e mais racional em muitos aspetos.

O judaísmo também inclui ensinamentos psicológicos, embora talvez em menor grau. Uma das principais características da psicologia judaica é a ideia de que os seres humanos possuem duas tendências inatas: uma inclinação para o bem (*yetzer tov*) e uma inclinação para o mal (*yetzer ra'*) [143].

---

[143] Essa tese psicológica das duas inclinações, naturalmente, contrasta com outras três teses: a de que os seres humanos possuem apenas uma boa inclinação (otimismo), ou apenas uma má inclinação (pessimismo), ou nenhuma inclinação natural (neutralidade). Essa é uma questão interessante que merece uma discussão mais aprofundada. A diferença entre essas quatro teses é irrelevante se considerarmos que tudo isso diz respeito às *influências* sobre a alma, e não ao determinismo ou fatalismo; a alma permanece livre para escolher se será influenciada de uma forma ou de outra, em maior ou menor grau. Creio que o objetivo da doutrina judaica é simplesmente este: conscientizar o indivíduo de que ele está constantemente sob a pressão de influências de vários tipos, algumas boas e outras más, e que é sábio identificar-se sempre *com* as positivas e *evitar identificar-se com* as negativas; ou seja, considerar o verdadeiro desejo último de sua alma como o bem e considerar o mal como um disparate ilusório.

Essas duas inclinações *influenciam* a pessoa para o bem ou para o mal ao longo da vida (física e espiritual), mas nunca a *controlam* , pois os seres humanos são dotados de livre-arbítrio. Isso significa que, aconteça o que acontecer, um homem ou uma mulher é sempre (pelo menos, depois de adulto) responsável por suas escolhas. Essa crença ética na liberdade de escolha e na responsabilidade pessoal está presente no judaísmo desde sua origem, como deixa claro o seguinte versículo bíblico: " *O pecado está à porta, e o seu desejo é teu; mas tu podes dominá-lo* " (Gênesis 4:7) [144]. Sabendo disso, que de fato se possui livre-arbítrio, é possível superar todas as más influências e seguir em direção à vida eterna.

No budismo, podemos vislumbrar uma possibilidade semelhante de assumir total responsabilidade pela própria vida já no primeiro capítulo do *Dhammapada* (1:1-2): " Se um homem fala ou age com a mente impura, o sofrimento o segue… Se um homem age com a mente pura, a alegria o segue ". Mais adiante no mesmo documento (12:163), encontramos uma afirmação que sugere que a inclinação do homem é maior para o mal do que para o bem: "É fácil fazer o que é errado, fazer o que é ruim para si mesmo; mas é muito difícil fazer o que é certo, fazer o que é bom para si mesmo". Contudo, a responsabilidade pessoal tanto pelo mal quanto pelo bem é claramente declarada (v.165): "Por si mesmo o mal é feito… por si mesmo o mal não é feito". Embora, como vimos, a doutrina dos cinco skandhas dê às pessoas a impressão de que elas não são responsáveis por seus atos, vemos aqui que essa não é realmente a mensagem do budismo, que geralmente preconiza um forte esforço espiritual na direção da autolibertação e, consequentemente, da libertação de todos os seres sencientes.

---

144 A ideia de "inclinação para o mal" também pode ser encontrada na Bíblia, mais especificamente em Gênesis 8:21, que cita Deus afirmando que "a inclinação do coração do homem é má desde a sua mocidade". (Isso é dito após o Dilúvio; anteriormente, em Gênesis 6:5, é dito de forma mais pessimista que "toda inclinação dos pensamentos do seu [do homem] coração é má durante todo o dia". Comentaristas explicam a diferença sugerindo que o Dilúvio tornou o homem mais sábio. Talvez a diferença entre os termos "a inclinação do coração do homem" e "a inclinação dos *pensamentos do* coração do homem" tenha algum significado.)

6. AINDA MAIS

1. Uma síntese de informações antigas e novas.

Após distribuir meu ensaio "Os 46 Argumentos *Qal Vachomer* no Tanakh" (extraído do meu livro de 2013, *A Lógica Fortiori* [145]) para várias pessoas em minhas listas de e-mail, um dos destinatários, o Rabino Yaacov Gabay [146], respondeu apontando a existência de listas mais antigas de argumentos a fortiori encontradas na Bíblia Hebraica, listas presentes na literatura judaica tradicional, que poderiam conter casos dos quais eu não tinha conhecimento e que não mencionei em meu ensaio. Pedi ao rabino que pesquisasse essa literatura para mim, pois meu conhecimento de hebraico é insuficiente para uma tarefa tão complexa, e ele gentilmente aceitou fazê-lo. Disse-lhe que eu, por minha vez, analisaria e relataria as informações.

Note-se que o presente estudo tem dois objetivos. Seu propósito principal é elaborar uma lista de todos os discursos bíblicos a fortiori descobertos até o momento; para isso, é necessário compreender as formas do argumento a fortiori e ser capaz de interpretar o texto bíblico com precisão. O objetivo secundário é histórico – descobrir quem primeiro identificou cada instância desse discurso; e, na medida do possível, verificar se as listas subsequentes foram independentes ou influenciadas por um predecessor. Ambas as tarefas exigem leitura aprofundada das fontes (principalmente hebraicas). Os argumentos a fortiori podem ser mencionados pelos autores em comentários dispersos; ou podem ser compilados por eles em listas. Os autores podem revelar explicitamente os predecessores que os influenciaram, ou apenas por alusão.

A maior parte da pesquisa bibliográfica para o presente estudo foi realizada por Gabay; posteriormente, analisei, avaliei e compilei as descobertas. Até o momento, identificamos **um total de 72 ocorrências de *qal vachomer* no Tanakh** . Este número já é maior do que qualquer outro publicado anteriormente (que tenhamos conhecimento). Minha lista anterior incluía apenas 47 ocorrências; portanto, a presente pesquisa adicionou 25 casos a ela. Considero em minhas listas como ocorrências de um argumento a fortiori apenas aquelas que são claramente intencionadas como tal dentro do texto bíblico e, obviamente, também são logicamente válidas.

Gabay considerou e investigou cinco obras rabínicas com listas de argumentos bíblicos a fortiori, a saber: *Yefeh Toar,* de R. Shmuel Yaffe Ashkenazi (século XVI), *Netivot Olam,* de R. Zvi Hirsch Katzenellenbogen (século XIX), *Midrash Tannaim,* de R. Zeev Wolf Einhorn (século XIX), *Mattat Yah ,* de R. Mattityahu Strashun (século XIX) e *Berure HaMidot,* de R. Chaim Hirschensohn (século XX). Por minha parte, considerei e investiguei *o Comentário de Rashi sobre o Tanakh* (século XI) e o artigo de R.

---

145 Costumo me referir aos livros pelas iniciais de seus títulos. Assim, para meus livros: Lógica Judaica = JL, Lógica a Fortiori = AFL, Tudo Mais = ATM.

146 Atualmente, ele é o rabino da congregação Hekhal Haness em Genebra, Suíça (onde resido). Doravante, referir-me-ei ao rabino simplesmente pelo seu sobrenome, como é costume em artigos acadêmicos.

Louis Jacobs, "O Argumento Qal Va-Homero no Antigo Testamento", em *Pensamento Rabínico no Talmud* (século XX).[147]

Todo o mérito pela descoberta de 23 dos casos adicionais pertence a Gabay. Para ser preciso, ele não descobriu esses casos, pois já eram conhecidos por comentadores anteriores; mas certamente os redescobriu para fins de nossa lista cumulativa moderna. Sua pesquisa também me permitiu esclarecer quem (pelo menos aparentemente) descobriu cada caso primeiro. O trabalho de pesquisa relacionado a Rashi, no entanto, foi feito por mim; e isso adicionou mais um caso (de Rashi) à nossa lista expandida. Um segundo caso adicional foi encontrado por mim por analogia a um caso listado por Hirschensohn. Além disso, é claro, incorporei descobertas minhas e de Jacobs mencionadas em meus livros anteriores. De resto, meu trabalho neste projeto consistiu meramente em avaliar criticamente e organizar os dados e em redigir o presente artigo.

Segue abaixo, resumidamente, **a lista completa. das 72 ocorrências bíblicas** de *qal vachomer* propostas no presente ensaio: **Gênesis 3:22-23** , **4:14, 4:24, 6:3, 11:6, 14:23 , 17:17, 18:12, 39:8-9, 44:8; Êxodo 6:12, 6:30; Números 12:14; Deuteronômio 31:27, 32:39; Juízes 14:16; 1 Samuel 14:29-30, 14:39, 17:37, 21:6, 23:3; 2 Samuel 4:10-11, 11:11, 12:18, 12:21, 16:11; 1 Reis 8:27; 2 Reis 5:12, 5:13, 10:4, 18:23-24, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9, 36:20, 66:1 (a e b); Jeremias 2:11, 8:7, 12:5 (a e b), 25:29, 45:4-5, 49:12; Ezequiel 3:4-7, 14:13-21, 15:5, 33:24; Jonas 4:10-11; Salmos 25:8-9, 78:20, 94:9 (a e b), 94:10; Provérbios 11:31, 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Jó 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6, 35:13-14; Ester 9:12; Daniel 2:9, Neemias 13:26-27; 2 Crônicas 6:18, 32:15** .

Consulte o capítulo 3 (abaixo) para uma lista e explicação mais detalhadas desses 72 casos e o capítulo 17 para uma tabela detalhada dos mesmos.

Observe na lista acima que há **15 ocorrências na própria Torá** . As estatísticas por livro bíblico (até onde sabemos até o momento) são as seguintes: Gênesis (10), Êxodo (2), Números (1), Deuteronômio (2), Juízes (1), 1 Samuel (5), 2 Samuel (5), 1 Reis (1), 2 Reis (5), Isaías (7), Jeremias (7), Ezequiel (4), Jonas (1), Salmos (5), Provérbios (6), Jó (5), Ester (1), Daniel (1), Neemias (1), 2 Crônicas (2); os outros livros não têm nenhuma ocorrência.

Dos 72 casos listados acima, 47 já constavam no meu estudo de 2013 (AFL, apêndice 1); estes são apresentados e explicados novamente no capítulo 3. Os **25 casos encontrados neste estudo (2023-2024)** são os seguintes [148]: **Gênesis 3:22-23** , **4:14, 6:3, 11:6, 14:23, 17:17, 18:12, 39:8-9; Êxodo 6:30; Deuteronômio 32:39; 1 Samuel 14:39; 2 Samuel 11:11, 12:21; 2 Reis 5:12, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 20:6, 36:20; Jeremias 2:11, 8:7; Ezequiel 3:4-7; Salmos 25:8-9; Provérbios 17:7; Jó 35:13-14** ; estes também são apresentados e explicados abaixo no capítulo 3.

A tabela a seguir especifica as **formas lógicas** desses 72 casos, com os símbolos significando: **s** para sujeito, **p** para predicativo, **+** para positivo, **-** para negativo e **&** para proporcional (consulte o capítulo 2 para uma explicação completa desses termos).

---

147 Einhorn e Hirschensohn foram brevemente mencionados na minha AFL, após terem sido citados no ensaio de Jacobs.

148 Assim, para sermos precisos, os 25 casos compreendem: 8 casos de Gênesis, 1 caso de Êxodo, 1 caso de Deuteronômio, 1 caso de 1 Samuel, 2 casos de 2 Samuel, 2 casos de 2 Reis, 4 casos de Isaías, 2 casos de Jeremias, 1 caso de Ezequiel, 1 caso dos Salmos, 1 caso de Provérbios e 1 caso de Jó.

Uma forma de argumento fortiori	Quantidade (total)	Dos quais, um crescendo (**&**)
subjetivo positivo **+s**	28	5
subjetivo negativo **-s**	20	3
preditivo positivo **+p**	18	1
predicativo negativo **-p**	6	0
Total	72	9

Classifiquei todos os casos listados por cada autor nas seguintes categorias de autoria: (A) 'primeiro histórico' (o autor em questão é aparentemente o primeiro a mencionar ou listar este caso historicamente); (B) 'independente' (o autor em questão evidentemente *não é* o primeiro a mencionar ou listar este caso historicamente, mas aparentemente o descobriu independentemente); e (C) 'derivado' (sabe-se que o autor em questão – ou pode-se razoavelmente presumir – tomou conhecimento deste caso por meio de outra pessoa que o precedeu).

Em alguns casos, a classificação em uma dessas três categorias é bastante difícil, porque alguém pode ter percebido que uma passagem bíblica tem uma intenção a fortiori, mas ou não formulou como seria o *qal vachomer* ou o formulou incorretamente. Nesses casos, quando formulo o argumento para ele ou o corrijo, devo considerar o caso como uma de minhas descobertas, mesmo que eu não o tenha percebido por mim mesmo, ou ainda considerá-lo como dele? E se minha compreensão da narrativa for baseada em algum comentário, digamos, de Rashi? Tentei ser o mais justo possível com todos (inclusive comigo mesmo). Em todo caso, sempre fui transparente.

A tabela a seguir resume as **realizações dos diversos autores/obras** .

Autor/Obra		Todos	UM	B	C
Eliezer b. José / Baraita 32 Midot	EbJ	3	3	0	0
Oshaya b. Hama / Gênesis Rabbah	GR	11	8	0	3
Rashi / Comentário sobre o Tanakh	R	25	14	0	11
SY Ashkenazi / Yefeh Toar	SYA	24	8	5	11
ZH Katzenellenbogen/Netivot Olam	ZHK	31	9	11	11
ZW Einhorn / Midrash Tannaim	ZWE	24	0	1	23
M. Strashun / Mattat Yah	EM	52	14	7	31
Cap. Hirshensohn / Berure ha-Midot	HH	41	8	1	32
Avi Sion / Lógica Judaica	COMO	34	5	18	11
L. Jacobs / O pensamento rabínico no Talmud	LJ	33	2	7	24

Autor/Obra		Todos	UM	B	C
Avi Sion / A Fortiori Lógica	COMO	47	1 (+5)	21	20
Avi Sion + Yaakov Gabay / All The More	AS+YG	72	0 (+6)	21	25+20

Vale a pena listar as primeiras descobertas históricas (ou seja, a coluna A) de cada um dos autores mencionados na tabela acima. A soma dos totais é, naturalmente, 72 casos. **Gênesis Rabbah** (todos os autores e comentaristas possíveis agrupados [149]): Gênesis 44:8, Êxodo 6:12, Números 12:14, Deuteronômio 31:27, 1 Samuel 23:3, Jeremias 12:5 (a e b), Ezequiel 15:5, Provérbios 11:31 e Ester 9:12. A isso deve-se acrescentar, de outra passagem do mesmo documento, pelo menos: Gênesis 4:24; total: 11 casos. **Rashi** : Gênesis 6:3; 2 Reis 5:13; Ezequiel 14:13-21, 33:24; Provérbios 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Jó 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14; Daniel 2:9; Neemias 13:26-27; total: 14 casos.

Ashkenazi : 1 Reis 8:27; 2 Reis 10:4; Isaías 20:6; Jeremias 25:29, 45:4-5, 49:12; Jó 4:18-19, 25:5-6; total: 8 casos. **Katzenellenbogen** : Deuteronômio 32:39; 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 12:21, 16:11; 2 Crônicas 6:18; Salmos 25:8-9; 78:20; total: 9 casos. **Einhorn** : 0 casos conhecidos. **Strashun** : Juízes 14:16; 1 Samuel 14:39; 2 Samuel 11:11; 2 Reis 5:12, 18:23-24, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 36:8-9, 36:20; Jeremias 2:11, 8:7; Ezequiel 3:4-7; Jonas 4:10-11; total: 14 casos. **Hirschensohn** : Gênesis 3:22-23, 4:14, 11:6, 14:23, 17:17, 39:8-9 e Êxodo 6:30. Mais Gênesis 18:12, acrescentado; total : 8 casos. **Sion em JL** : 1 Samuel 17:37, 21:6; Salmos 94:9 (a e b), 94:10; total: 5 casos. **Jacobs** : Isaías 66:1 (a e b); total: 2 casos. **Sion em AFL** : 2 Crônicas 32:15; total: 1 caso. **Sion e Gabay em ATM** : 0 casos.[150]

R. Eliezer ben Jose ha-Gelili (século II d.C.), na *baraita* sobre as 32 regras hermenêuticas da interpretação bíblica, nas regras 5 e 6, distingue entre *qal vachomer* **explícito *(meforash)* e implícito *(satum)*** . Esta é uma distinção importante, que apoio integralmente. Minhas listas de argumentos bíblicos a fortiori, portanto, incluem apenas... Casos explícitos, com exclusão dos implícitos. A razão para essa política é que os casos explícitos se baseiam na leitura literal do texto, ou seja, na leitura integral "a partir do" texto; enquanto os casos implícitos se baseiam na leitura excessivamente interpretativa do texto, ou seja, na leitura parcial "para dentro" do texto. Estas últimas leituras acrescentam algo ao texto, algum elemento narrativo ou homilético; envolvem "ler nas entrelinhas", ou seja, interpolação. Esses são apenas critérios gerais; critérios mais específicos podem e serão propostos ao longo do processo.

Isso não significa que os casos "explícitos" sejam sempre inteiramente explícitos; frequentemente, alguma parte do argumento a fortiori pretendido (na maioria dos casos, uma das premissas, geralmente a principal, embora em alguns casos seja a conclusão) não é declarada – mas a *intenção a fortiori* do texto literal é bastante evidente ou inevitável. E isso não significa que os casos "implícitos" não sejam a fortiori como alegado – o problema com eles é apenas que o argumento a fortiori proposto não faz parte estritamente do texto recebido, porque o texto *pode ser lido de outras maneiras* além da maneira a fortiori proposta. Assim, minhas listas podem rejeitar um caso por um dos dois motivos: ou porque o argumento a fortiori proposto não é explícito, mas meramente implícito, mesmo que seja

149 Incluindo: Eliezer b. José, 3 casos: Jeremias 12:5 (2 casos), Ester 9:12.

150 Note que os casos listados entre parênteses em AFL (+5) e ATM (+6) são listados dessa forma para indicar que ainda são primeiras descobertas históricas (A) em meu nome. Eu não poderia listá-los como meras descobertas independentes (B), sendo o mesmo autor desses livros diferentes.

formalmente válido; ou porque não é formalmente válido, mesmo que pretendido ou alegado como a fortiori; ou porque não é a fortiori em sua intenção.

Note-se que os casos propostos que julguei serem meramente implícitos, inválidos ou não a fortiori são relativamente raros. Sou o único responsável pelos julgamentos ad hoc aqui apresentados; Gabay foi consultado ocasionalmente, mas o julgamento final foi sempre meu. Por vezes, como se verá, o meu julgamento difere do de algum outro comentador; mas posso afirmar, com justiça, que as minhas decisões são mais fiáveis devido aos meus estudos teóricos abrangentes sobre o argumento a fortiori, apresentados nos meus livros **Judaic Logic** (1995) e **A Fortiori Logic** (2013). Consulte o capítulo 2, abaixo, para uma breve revisão das formalidades do raciocínio a fortiori que elaborei nestas obras anteriores. Sempre apresento, naturalmente, razões precisas para tais decisões; elas nunca são arbitrárias. Em alguns casos, a decisão é explicada detalhadamente, baseando-se em horas de análise narrativa, linguística e lógica [151].

A única exceção que fiz no passado ao referido princípio de aceitar apenas casos explícitos *de qal vachomer em minhas listas é o caso de Ester 9:12. Embora eu pessoalmente duvide que sua intenção original fosse qal vachomer* – porque sua linguagem é excepcional e sua forma a fortiori não é manifesta [152]– mantive-o em minhas listas mesmo assim, porque está incluído na lista clássica de dez casos da GR.

Assim, classifiquei os poucos casos que ficaram de fora da lista de 72 casos válidos e explícitos como (D) 'considerados, na melhor das hipóteses, apenas implícitos' ou (E) 'considerados inválidos' (este último significando 'aparentemente a fortiori, mas não necessariamente' ou 'de forma alguma a fortiori'). De todos os casos potenciais encontrados, 7 foram classificados como D, a saber: Gênesis 6:9, 17:20-21; Levítico 10:19; Habacuque 2:4-5; Salmos 15:4, 15:5; Jó 28:17. E 7 casos foram classificados como E, a saber: Gênesis 3:1, 27:37; 2 Samuel 10:16; Ezequiel 23:39-40; Provérbios 6:30, 10:17, 19:7b.

Deve ficar claro que a rejeição de uma argumentação proposta é tão importante quanto a sua aceitação. Obviamente, não se pode aceitar de imediato todas as argumentações propostas, mas sim submeter cada uma a um escrutínio cuidadoso. Quando um autor que propunha uma argumentação falha especificava como ele acreditava que o(s) versículo(s) em questão poderiam ser lidos como a fortiori, ou quando eu ao menos conseguia inferir qual leitura ele tinha em mente, eu podia analisar a proposta e declarar precisamente por que a rejeitava como implícita (7 casos) ou inválida (4 casos). Mas quando o autor não esclarecia sua leitura, ou talvez Gabay não me relatasse sua leitura exata, então, se eu não conseguia vislumbrar uma possível interpretação a fortiori, eu simplesmente declarava a argumentação como não a fortiori por padrão (3 casos). É claro que não sou infalível e ocasionalmente cometi erros de apreciação em meus trabalhos anteriores. Mas mantenho a mente aberta e estou sempre disposto a ser corrigido.[153]

---

151 O leitor deve reservar um tempo para ler essas exegeses detalhadas ocasionais, pois elas são muito instrutivas de várias maneiras.

152 Aqui, a frase hebraica *meh assu* , literalmente: [nas províncias] “o que eles fizeram?”, que no contexto significa mais literalmente: “quantas pessoas eles mataram?”, é interpretada pelos defensores da interpretação a fortiori como: “quantas pessoas *mais* eles mataram?”. Claramente, a suposição de que o rei pensava que *mais* pessoas foram mortas não é inevitável; ele poderia estar fazendo uma pergunta aberta.

153 Por exemplo, em JL, rejeito erroneamente Gênesis 3:22-23, 11:6 e 17:7; enquanto que no presente estudo os aceito após aprender exatamente como Hirschensohn interpretou esses casos.

No capítulo seguinte, ofereço ao leitor alguns fundamentos da lógica formal, necessários para uma melhor compreensão das descobertas do presente estudo. No capítulo 3, listo os 72 (47+25) casos reconhecidos e os parafraseio brevemente para mostrar mais claramente sua intenção a fortiori. Nos capítulos subsequentes, examino, em ordem cronológica, as listas atribuídas aos diversos comentadores aqui considerados. Estas são baseadas, repito, na obra dos seguintes autores: o(s) autor(es) de Gênesis Rabbah, Rashi, SY Ashkenazi, ZH Katzenellenbogen, ZW Einhorn, M. Strashun, Ch. Hirschensohn, A. Sion (1995), L. Jacobs e A. Sion (2013).

É possível que existam, naturalmente, outras fontes literárias que mencionem argumentos bíblicos a fortiori que ainda não tenhamos encontrado e examinado; talvez até muitas delas [154]. Pode haver, inclusive, menções esparsas de tais argumentos que tenhamos negligenciado nas fontes já examinadas. Portanto, nossa lista deve ser considerada como abrangendo *pelo menos* 72 casos, aqueles encontrados por nós *até o momento* .

2. As formas válidas de um argumento a fortiori

Antes de prosseguir, o leitor deve obter uma base teórica em lógica a fortiori, estudando as formas válidas de argumento copulativo listadas abaixo, nas quais se baseiam todas as análises, classificações e listagens deste ensaio. **Os símbolos P, Q, R e S referem-se, respectivamente, aos termos maior, menor, médio e subsidiário.**[155]

Em termos de *estrutura* , um argumento a fortiori consiste em três proposições: **uma premissa maior, uma premissa menor e uma conclusão** . A premissa maior compara os termos maior e menor (P e Q, respectivamente) por meio do termo médio (R); a premissa menor relaciona o termo menor ou maior ao termo subsidiário (S) através da *suficiência* (ou não) do termo médio; e a conclusão, por sua vez, relaciona o termo maior ou menor ao termo subsidiário através da suficiência (ou não) do termo médio.

Isso se aplica a *'puro' (não proporcional) a fortiori* ; no caso de *'crescendo' (proporcional) a fortiori* , há uma premissa adicional (chamada premissa de **proporcionalidade**) que descreve a variação concomitante de R e S, a qual (observe bem) afeta a quantidade de S na conclusão.

Existem duas *figuras* de um argumento a fortiori: a figura subjetiva e a figura predicativa; a diferença entre elas reside na orientação. Na primeira, P e Q são sujeitos e S é um predicado; na segunda, P e Q são predicados e S é um sujeito; R é um predicado em ambas as figuras. Cada figura possui duas *polaridades* : na figura positiva, a premissa menor e a conclusão são proposições positivas; e na figura negativa, são negativas.

A seguir, apresentamos os **modos válidos** do argumento copulativo a fortiori:

---

154 S. Goltzberg, em seu ensaio de 2010 intitulado "O Argumento A Fortiori no Talmud", menciona "os argumentos a fortiori esquecidos", sem, contudo, especificar quantos ele acredita existirem ou listá-los. Aparentemente, ele extrai essa informação da *obra Meta-Halakha, de Moshe Koppel: Lógica, Intuição e o Desdobramento da Lei Judaica.* (Northvale, NJ, Jason Aronson, 1987). Encontrei este livro (em inglês) e o examinei; mas não encontrei nenhuma referência, muito menos uma lista de, argumentos bíblicos a fortiori.

155 P é chamada de maior e Q de menor, porque geralmente P é maior que Q em relação a R, embora em alguns casos P e Q sejam iguais em magnitude.

a. O modo **subjetivo positivo** {símbolo **+s** } (= termo menor para maior, ou seja, Q para P):

P é mais R do que (ou tão R quanto) Q (é R),

e Q é R o suficiente para ser S;

Portanto, com muito mais razão (ou igualmente), P é R o suficiente para ser S.

Partindo da mesma premissa principal, a inferência de P para Q (será que R é suficiente para ser S?) seria *inválida* . Exceto nos casos em que P e Q são igualmente R, é claro.

Acima está o estado de espírito *puro* ; o estado de espírito *crescente correspondente* (símbolo adicionado **&**) acrescentaria:

Se, *além disso* , (para coisas que são simultaneamente R e S), descobrirmos que:

S varia proporcionalmente a R, então:

Sabendo, a partir da premissa menor acima, que: se R = Rq, então S = Sq,

Conclui-se, portanto, que:

Se R for *maior que* Rq = Rp, então S será *maior que* Sq = Sp:

Ou seja, se Q é R suficiente para ser S, conclua que P é R suficiente para ser mais do que S.

b. O modo **subjetivo negativo** {símbolo **-s** } (= termo maior para menor, ou seja, P para Q):

P é mais R do que (ou tão R quanto) Q (é R),

No entanto, P *não é* suficiente para ser S;

Portanto, com muito mais razão (ou igualmente), Q *não é* suficiente para ser S.

Partindo da mesma premissa principal, a inferência de Q para P (será que R *não é* suficiente para ser S?) seria *inválida* . Exceto nos casos em que P e Q são igualmente R, é claro.

Acima está o modo *puro ; o modo crescente* correspondente (símbolo adicionado **&**) diria (observe que a conclusão não é diferente da do modo puro):

P é mais R do que Q (é R),

e P é R *insuficiente* para ser *mais do que* S;

e S varia em proporção a R;

Portanto, Q *não é suficiente* para ser S.

Claramente, a conclusão *não pode* ser simplesmente que Q é R o suficiente para ser *maior que* S, porque se Q ainda fosse R o suficiente para ser S (embora não maior que S), isso contradiria a

afirmação de que S varia proporcionalmente a R, pois P seria então R o suficiente para ser S e, de fato, proporcionalmente maior que S. É claro que, se a premissa da proporcionalidade for negada, a conclusão *seria* que Q é R o suficiente para ser maior que S; mas, nesse caso, o termo subsidiário não é realmente apenas 'S', mas 'maior que S'.

c. O modo **predicativo positivo** {símbolo **+p** } (= termo maior para menor, ou seja, P para Q):

> É necessário mais (ou tanto) R para ser P do que (tanto) para ser Q.
>
> e S é R o suficiente para ser P;
>
> Portanto, com muito mais razão (ou igualmente), S é R o suficiente para ser Q.

Partindo da mesma premissa principal, a inferência de (S é suficientemente R para ser) Q para P seria *inválida* . Exceto nos casos em que P e Q são igualmente R, é claro.

Acima está o estado de espírito *puro* ; o estado de espírito *crescente correspondente* (símbolo adicionado **&**) acrescentaria:

> Se, *além disso* , (para coisas que são simultaneamente R e P ou Q), descobrirmos que:
>
> R varia proporcionalmente a S, então:
>
> Sabendo, a partir da premissa menor acima, que: se S = Sp, então R = Rp,
>
> Conclui-se, portanto, que:
>
> se S = *menor que* Sp = Sq, então R = *menor que* Rp = Rq;
>
> Ou seja, se S é suficiente para ser P, conclua que menos que S é suficiente para ser Q.

d. O modo **predicativo negativo** {símbolo **-p** } (= termo menor para maior, ou seja, Q para P):

> É necessário mais (ou tanto) R para ser P do que (tanto) para ser Q.
>
> No entanto, S *não é* suficiente para ser Q;
>
> portanto, com muito mais razão (ou igualmente), S *não é* suficiente para ser P.

Partindo da mesma premissa principal, a inferência de (S é R, não basta ser) P para Q seria *inválida* . Exceto nos casos em que P e Q são igualmente R, é claro.

Acima está o modo *puro ; o modo crescente* correspondente (símbolo adicionado **&**) diria (observe que a conclusão não é diferente da do modo puro):

> É necessário mais R para ser P do que para ser Q.
>
> e *menos que* S é R *insuficiente* para ser Q,

e R varia em proporção a S;

Portanto, S *em si* não é suficiente para ser P.

Claramente, a conclusão *não pode* ser simplesmente que *menos de* S é R insuficiente para ser P, porque se S ainda fosse R suficiente para ser P (embora menos de S não o fosse), isso contradiria a afirmação de que R varia proporcionalmente a S, pois S seria então R suficiente para ser Q e, de fato, proporcionalmente menos de S também o seria. É claro que, se a premissa da proporcionalidade for negada, então a conclusão *seria* que menos de S é R insuficiente para ser P; mas, nesse caso, o termo subsidiário não é realmente apenas 'S', mas 'menos de S'.

Note que, em todos os quatro (ou oito) modos acima, a expressão comparativa na premissa maior pode ser “P é *tanto* R quanto Q” em vez de “P é *mais* R do que Q”; isso ocorre porque a primeira possibilidade 'igualitária' é, na verdade, o caso limite da segunda fórmula 'superior' (ou seja, > aqui significa ≥). A premissa comparativa às vezes é expressa na forma “Q é *menos* R do que P”; isso é perfeitamente aceitável, desde que, nesse caso também, P se refira à maior quantidade de R e Q à menor.

É útil lembrar que um argumento válido a fortiori vai “do menor para o maior” (isto é, do termo menor, Q, para o termo maior, P) se for subjetivo positivo ou predicativo negativo, e vai “do maior para o menor” (isto é, do termo maior, P, para o termo menor, Q) se for subjetivo negativo ou predicativo positivo. Assim, se um argumento vai do menor para o maior e é positivo, sabemos que é subjetivo; mas se faz isso e é negativo, é predicativo. Por outro lado, se vai do maior para o menor e é positivo, sabemos que é predicativo; mas se faz isso e é negativo, é subjetivo.

Lembre-se também de que a diferença entre um argumento crescente e um argumento puramente a fortiori depende de o termo subsidiário (S) e o termo médio (R) variarem juntos; a variação apenas do termo médio não indica um crescendo. A variação concomitante desses dois termos, geralmente proporcional, pode, ocasionalmente, ser inversamente proporcional. Nesses últimos casos, é claro, os argumentos crescentes devem ser modificados de acordo, com um desses termos aumentando enquanto o outro diminui.

As formas acima são, repetindo, as oito formas lógicas válidas do argumento *copulativo* a fortiori, incluindo quatro modos puros e quatro modos proporcionais correspondentes. Existem outros oito modos válidos, semelhantes a estes, do argumento *implicacional* a fortiori. No argumento implicacional a fortiori, as proposições categóricas são substituídas por proposições hipotéticas, ou seja, os termos são substituídos por teses e a cópula (é) é substituída por palavras de implicação (se-então). Observe que os argumentos implicacionais geralmente podem ser reformulados em uma forma copulativa mais simples.

Em relação **às objeções** aos argumentos a fortiori, estas ocorrem frequentemente em debates talmúdicos e outros, e, portanto, precisam ser compreendidas. Um *qal vachomer* (se corretamente formulado) é um argumento dedutivo, o que significa que a conclusão decorre necessariamente das premissas. Mas, como todos os argumentos dedutivos (incluindo silogismos, por exemplo), é possível colocar suas premissas em dúvida: ou seja, pode-se demonstrar que uma ou mais delas são factualmente falsas ou, pelo menos, incertas. Isso não afeta a *validade formal* do argumento, mas impacta sua *credibilidade factual* .

O exemplo a seguir ilustra esse ponto. Deuteronômio 31:27 diz (Moisés é quem fala): “Eis que, enquanto ainda estou vivo convosco hoje, já vos rebelastes contra o Senhor; quanto mais depois da minha morte [sereis rebeldes]?” Isso pode ser parafraseado da seguinte forma: As pessoas são mais infiéis após a morte de seu líder do que enquanto ele está vivo (premissa maior); os israelitas durante a vida de Moisés são infiéis o suficiente para se rebelarem (premissa menor); portanto, eles serão infiéis o suficiente para se rebelarem após a morte dele (conclusão). O Maharsha [156]objeta, de forma plausível, que o povo poderia se arrepender e se tornar mais fiel após a morte de Moisés, como resultado da percepção de que ele não está mais lá para orar em seu favor. Essa objeção coloca a premissa maior em dúvida, mostrando que ela pode se revelar factualmente falsa. Uma réplica a essa objeção é possível, dizendo (como o próprio Maharsha efetivamente faz) que, mesmo que a preocupação de Moisés pudesse, no futuro (como de fato aconteceu eventualmente), revelar-se injustificada, a situação no momento em que Moisés proferiu sua repreensão a justificava.

A lógica do argumento a fortiori foi formulada corretamente por mim pela primeira vez em meu livro de 1995, *Lógica Judaica* (JL), e posteriormente desenvolvida em meu livro de 2013, *Uma Lógica Fortiori* (AFL). Os leitores são direcionados aos capítulos 1 e 2 do meu livro AFL para obter mais detalhes, incluindo os procedimentos precisos para *validação ou invalidação* de todos os modos desse argumento. Esses procedimentos são obviamente importantes, mas muito extensos para serem repetidos aqui.

É importante ter em mente que um argumento a fortiori difere significativamente de **um argumento por analogia** , pois o argumento a fortiori depende, para sua inferência, da existência de uma quantidade *suficiente* do termo médio (“R suficiente”), o que implica que *um valor limite* (isto é, R) deve ser atingido ou ultrapassado na premissa menor para que a conclusão seja válida, enquanto essa característica está ausente na mera analogia. Como resultado dessa diferença, um argumento a fortiori é dedutivo (o que significa que, dadas as premissas, a conclusão é 100% certa), enquanto o raciocínio analógico é indutivo (o que significa que, dadas as premissas, a conclusão é apenas provável). Portanto, deve-se ter cuidado para não confundir essas duas formas de raciocínio.

Em resumo, os modos válidos de um argumento analógico são os seguintes. Lembre-se, porém, que, como esse argumento é indutivo, analogias conflitantes igualmente válidas são possíveis. Observe que aqui (diferentemente de um argumento in a fortiori) P e Q são intercambiáveis; ou seja, o argumento se aplica em ambas as direções. A analogia pode ser qualitativa ou quantitativa.

Analogia qualitativa (observe que isso se assemelha um pouco a um argumento puro a fortiori):

Modos subjetivos positivos (**+s**): P e Q são semelhantes em algum aspecto, por exemplo, ambos têm R. E Q é S; portanto, P provavelmente é S. (Ou: E P é S; portanto, Q provavelmente é S.) Modos negativos (**-s**): Mesma premissa principal. E Q não é S; portanto, P provavelmente não é S. (Ou: E P não é S; portanto, Q provavelmente não é S.)

Predicativo positivo (**+p**): P e Q são semelhantes em algum aspecto, por exemplo, porque R possui ambos. E S é Q; portanto, S provavelmente é P. (Ou: E S é P; portanto, S provavelmente é Q.) Modos negativos (**-p**): Mesma premissa principal. E S não é Q; portanto, S provavelmente não é P. (Ou: E S não é P; portanto, S provavelmente não é Q.)

---

156 R. Shmuel Eidels (Polônia, 1555-1631). Em *Chiddushei Aggadot* no Sinédrio 37a.

Analogia quantitativa (observe que isso se assemelha um pouco a um argumento crescente): dado que R e S variam conjuntamente:

Subjetivo positivo (**+s**): Se P for maior que Q em relação a R, então, se Q for S (Sq), segue-se que P provavelmente é proporcionalmente mais S (Sp>Sq) (de inferior para superior). Se P for igual a Q em relação a R, então, se Q for S (Sq), segue-se que P provavelmente é proporcionalmente tão S quanto (Sp=Sq) (de igual para igual). Se P for menor que Q em relação a R, então, se Q for S (Sq), segue-se que P provavelmente é proporcionalmente menos S (Sp<Sq) (de superior para inferior). Subjetivo negativo (**-s**): Se P for maior, igual ou menor que Q em relação a R, então, se Q não for S, segue-se que P provavelmente não é S e, inversamente, se P não for S, segue-se que Q provavelmente não é S.

Predicativo positivo (**+p**): Se P for maior que Q em relação a R, então, se S(Sq) for Q, segue-se que provavelmente uma proporção maior de S (Sp>Sq) é P (de inferior para superior). Se P for igual a Q em relação a R, então, se S(Sq) for Q, segue-se que provavelmente uma proporção igual de S (Sp=Sq) é P (de igual para igual). Se P for menor que Q em relação a R, então, se S(Sq) for Q, segue-se que provavelmente uma proporção menor de S (Sp<Sq) é P (de superior para inferior). Modo negativo (**-s**): Se P for maior, igual ou menor que Q em relação a R, então, se S não for Q, segue-se que S provavelmente não é P e, inversamente, se S não for P, segue-se que S provavelmente não é Q.

Tudo isso é apresentado brevemente aqui para garantir que o leitor não confunda um argumento a fortiori com um argumento analógico. Veja meu trabalho *The Logic of Analogy* (2023) para mais informações sobre este tópico interessante.

3. Lista consolidada de 72 argumentos *qal vachomer* no Tanakh

A seguir, apresento a lista e uma breve análise dos 72 argumentos *qal vachomer* que conhecemos até o momento no Tanakh, incluindo os 47 casos que listei em 2013 (em AFL, apêndice 1) e os 25 casos recém-descobertos neste estudo (todos, exceto dois, resultado da pesquisa de Rav Gabay nas fontes literárias) [157]. Apresento aqui, para cada caso, uma breve paráfrase analítica, consistindo apenas na premissa menor e na conclusão (por meio de uma declaração condicional), visto que a premissa maior é fácil de construir a partir desses dois componentes. A forma lógica do argumento é indicada simbolicamente entre colchetes {}, como **s** ou **p** , **+** ou **-** , e, quando aplicável **, &** . O primeiro descobridor, até onde sabemos, de cada caso é indicado por meio das iniciais de seu nome [158]. Quando ampliei, modifiquei ou substituí substancialmente a leitura de um autor, posso adicionar minhas iniciais AS às dele. Os casos recém-identificados neste estudo estão marcados como NOVOS.

Gênesis 3:22-23 . Deus: “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 do conhecimento do bem e do mal, e coma, e viva para sempre, *o* Senhor Deus o expulsou do jardim do Éden, para lavrar a terra de

---

157 As fontes das minhas citações bíblicas (de traduções) variam. Para os casos que mencionei anteriormente, veja lá. Para os casos adicionados recentemente, minha principal fonte foi (se bem me lembro) https://mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm. No entanto, em alguns casos, preferi https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm. Observe, porém, que em alguns casos, modifiquei um pouco o texto original, geralmente com uma tradução mais literal, se considerei necessário para destacar a intenção a fortiori do versículo ou mesmo apenas o seu significado. Às vezes, acrescentei algum texto entre colchetes ao texto original.

158 GR=Genesis Rabbah, EbJ=Eliezer ben Jose HaGelili, R=Rashi, SYA=SY Ashkenazi, ZHK=ZH Katzenellenbogen, ZWE=ZW Einhorn, MS=M. Strashun, HH = cap. Hirschensohn, LJ=L. Jacobs, AS=A. Sião (1995, 2013).

que fora tomado." { **+s** } Se o homem, tendo já comido da árvore do conhecimento do bem e do mal, é suficientemente divino para ser expulso do Éden, então, se ele comesse agora da árvore da vida, seria ainda mais excessivamente divino a ponto de ser expulso do Éden. (NOVO – Encontrado pela primeira vez por HH/AS.)

Gênesis 4:14 . *Caim* : "Eis que me expulsaste hoje da face da terra; da tua presença serei escondido, e serei fugitivo e *errante pela terra* ; e acontecerá que qualquer que me achar me matará." *As quatro maldições listadas, por si* só, são severas o suficiente para punir plenamente o crime de Caim, o assassinato de Abel; portanto, as quatro maldições, somadas à referida ameaça à vida, são severas o suficiente para punir esse crime e muito mais. (NOVO – Encontrado pela primeira vez por HH/AS. **)**

Gênesis 4:24 . Lemeque filho de Matusalém: "Se (*ki*): Caim for vingado sete vezes, então (*ve*): Lemeque [será vingado] setenta e sete vezes." { **-s&** } Se um assassino intencional não for suficientemente repudiado para ser punido imediatamente, então um assassino não intencional permanecerá impune por muito mais tempo. (Descoberto pela primeira vez por GR.)

Gênesis 6:3 . Deus: "O meu Espírito não contenderá para sempre contra o homem, porquanto ele é *carne* ; e os seus dias serão cento e vinte anos." { **+s** *}* Pecados impenitentes, cometidos por uma criatura poderosa feita de fogo ou alguma substância dura, são insubordinados a Deus o suficiente para merecerem a aniquilação em 120 anos; muito mais, pecados impenitentes, cometidos por uma criatura humilde e fraca, feita semelhante ao homem, de mera carne, são insubordinados a Deus o suficiente para merecerem a aniquilação em 120 anos. (NOVO – Encontrado pela primeira vez por R/AS.)

Gênesis 11:6 . Deus: "Eis que (*hen*) são um só povo e todos têm uma só língua; e isto é o que começam a fazer; agora, pois, (*ve-atah*) não lhes será negado tudo o que planejaram fazer?" { **+s** } O povo que começa a construir uma cidade e uma torre é rebelde o suficiente para ser confrontado por Deus; portanto, o povo que consegue construir uma cidade e uma torre também seria rebelde o suficiente para ser confrontado por Deus. (NOVO – Encontrado pela primeira vez por HH/R/AS.)

Gênesis 14:23 . Abrão: "Não aceitarei *um* fio, nem uma correia de sandália, nem nada que seja teu, para que não digas: Eu enriqueci Abrão." Se Abrão deseja evitar ficar endividado a ponto de recusar o que lhe é devido, então, por consequência, Abrão deseja evitar ficar endividado a ponto de recusar o que não lhe é devido. (*NOVO* **–** Encontrado pela primeira vez por HH.)

Gênesis 17:17 . Abraão: "Poderá *um* homem de cem anos gerar filhos? E poderá *Sara* , uma mulher de noventa anos, dar à luz?" Se Abraão (um homem de cem anos) tivesse uma esposa mais jovem (em idade fértil), seria bastante difícil para ele gerar filhos; muito mais, com sua esposa Sara (uma mulher de noventa **anos** , bem além da idade fértil), seria bastante difícil, aliás, ainda mais difícil, para ele gerar filhos. (NOVO – Encontrado pela primeira vez por HH.)

Gênesis 18:12 . Sara: "Depois que eu envelhecer, serei *rejuvenescida* ? E meu senhor, estando velho?" *Sara (agora* **com** noventa anos, já na menopausa) teria dificuldades para ter um filho se Abraão (agora com cem anos) se ele fosse mais jovem; muito mais dificuldades, agora que ele está de fato bastante idoso, ela pode esperar ter ainda mais dificuldades para ter um filho. (NOVO – Encontrado pela primeira vez por HH/AS.)

Gênesis 39:8-9 . José: "Mas ele recusou e disse à mulher de seu senhor: 'Eis que meu *senhor* , tendo-me a mim, não sabe o que há na casa, e tudo o que possui pôs nas minhas mãos; ele não é maior nesta casa do que eu, nem me negou nada, a não ser a ti, porque és sua mulher. Como, pois,

cometeria eu tamanha maldade e pecaria contra Deus?'" { *+* **s** } Se José roubasse qualquer propriedade que lhe fosse permitido usar, seria desonesto o suficiente para cometer um pecado grave; muito mais, se José roubasse qualquer propriedade que não lhe fosse permitido usar (como a mulher de seu senhor), seria desonesto o suficiente para cometer um pecado grave. (NOVO – Encontrado pela primeira vez por HH.)

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; como, pois (*ve - ekh*), furtaríamos da casa do teu senhor prata ou ouro?" { **+p** } Se os acusados foram honestos o suficiente para devolver os bens encontrados, então devem ter sido honestos o suficiente para não roubar nada. (Descoberto pela primeira vez por GR.)

Êxodo 6:12 . Moisés: "Eis que *os* filhos de Israel não me deram ouvidos; como, pois *,* Faraó me ouvirá?" Se os israelitas, que têm muita fé, não tiveram fé suficiente para dar ouvidos a um profeta como Moisés, então **o chefe dos egípcios, que tem muito menos fé (ou nenhuma),** *também* não terá fé suficiente para fazê-lo. (Descoberto pela primeira vez por GR.)

Êxodo 6:30 . Moisés: "Eis que *eu* sou de lábios incircuncisos; como, pois *,* Faraó me ouvirá?" Se Faraó não tivesse paciência suficiente para ouvir Moisés mesmo que não fosse deficiente, muito menos terá paciência para ouvi-lo, sendo ele próprio deficiente. (NOVO – Encontrado pela primeira vez por HH/AS. **)**

Números 12:14 . Deus: "Se (*ve*) seu pai lhe tivesse cuspido no rosto, não deveria ela (*ha-lo*) esconder-se envergonhada por sete dias? [Da mesma forma, visto que Deus está irado com ela,] que seja recolhida fora do acampamento por sete dias." { **+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. (Descoberto pela primeira vez por GR.)

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 [vos rebelastes]?" 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. (Descoberto pela* **primeira** vez por GR.)

Deuteronômio 32:39 . "Vejam agora (*reu ata*) que (*ki*) Eu, eu mesmo, sou Ele, e não há outro deus além de mim; eu mato e eu dou a vida; eu firo e eu curo; e (*ve*) ninguém há que possa livrar da minha mão." { **+p** } Se ninguém além de Deus é poderoso o suficiente para matar e ressuscitar, para ferir e curar (como Ele faz, sozinho); então certamente, ninguém além dEle é poderoso o suficiente para livrar de Sua mão (isto é, para impedi-Lo de matar e ressuscitar, de ferir e curar, à vontade). (NOVO – Encontrado pela primeira vez por ZHK.)

Juízes 14:16 . Sansão para sua esposa: "Eis que *não* contei [a solução do meu enigma] nem a meu pai nem a minha mãe, e *porventura* a contarei a ti?" Se Sansão não teve coragem suficiente para contar o segredo a seus pais, então não terá coragem suficiente para contá-lo à sua esposa. (**Encontrado** pela primeira vez por MS.)

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. (Descoberto pela primeira vez por ZHK.)

1 Samuel 14:39. Saul: "Ainda *que* [o crime de comer, apesar da proibição do rei] seja cometido contra meu filho Jônatas, *certamente* ele morrerá." Se meu filho não for digno o suficiente para que eu escape de matá-lo se comer, então ninguém mais será digno o suficiente para que eu o faça. (NOVO – Encontrado **pela** primeira vez por MS.)

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]." { **+p** } Se Davi tinha crédito espiritual suficiente para ser salvo de criaturas inocentes, então ele tem crédito suficiente para ser salvo das malignas. (Encontrado pela primeira vez por AS [159].)

1 Samuel 21:6 . Davi: "'Na verdade, (*ki im*) as mulheres nos foram negadas por cerca de três dias; quando (*be*) saí, naquela ocasião (*ve*) os utensílios dos jovens eram sagrados, embora (*ve*) fosse apenas uma viagem comum; quanto mais hoje, quando haverá pão sagrado em seus utensílios [temos evitado as mulheres]?'" *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. (Descoberto pela primeira vez por* **AS** .)

1 Samuel 23:3 . Homens de Davi: "Eis que *aqui* em Judá estamos com medo; quanto mais se estivermos em *Israel ." ki*) Se formos a Queila contra os exércitos dos filisteus, [teremos medo]?" { **+p** } Se não tivermos confiança suficiente para sentir medo em nosso próprio território (Judá), então não teremos confiança suficiente para sentir medo em território inimigo (Queila). (Descoberto pela primeira vez por GR.)

2 Samuel 4:10-11 . Davi: "Quando alguém me disse: 'Eis que Saul está morto', e *ele se* considerava como se tivesse trazido boas novas, então eu o prendi e o matei em Ziclague, como recompensa. Quanto mais quando homens ímpios matam um justo em sua própria casa, em sua cama, então não exigirei de vocês o sangue dele *e* os *eliminarei* da terra ? *"* 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. (Primeiramente encontrado por ZHK. **)**

2 Samuel 11:11. Urias para Davi: "A arca, Israel e Judá estão acampados em tendas; meu senhor Joabe e os servos de meu senhor estão acampados em campo aberto; irei então à minha casa para comer, beber e deitar-me com minha mulher?" *Se* o resto do exército etc. não for digno o suficiente para merecer os prazeres listados, então eu não sou digno o suficiente para merecer tais prazeres *. (NOVO – Encontrado pela primeira* **vez** por MS.)

2 Samuel 12:18 . Servos de Davi: "Eis que *, enquanto* a criança ainda vivia, [a tristeza de Davi era tão grande que] falamos com ele, e *ele* não nos deu ouvidos; como, pois *,* lhe diremos que a criança morreu, para que ele não 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. (Encontrado pela primeira vez por ZHK. **)**

---

[159] Na verdade, isso foi notado por Mark Leroux em 2001, embora não tenha sido formulado por ele. Além disso, muito antes disso, o comentarista do século XIX, Malbim, pensou que este verso tinha uma intenção fortiori, mas não a formulou corretamente.

2 Samuel 12:21. Os servos de Davi lhe disseram: "Que (*mah*) é isso que você fez? Jejuaste e choraste pelo menino enquanto ele estava vivo; mas, quando (*ve-ka-asher*) o menino morreu, você se levantou e comeu pão?" { **+s&** } Se Davi, enquanto o menino ainda vivia, estava triste o suficiente para jejuar e chorar, então Davi, depois da morte do menino, deveria ter ficado (mas não ficou) triste o suficiente para fazer o mesmo e até mais. (NOVO – Encontrado pela primeira vez por ZHK.)

2 Samuel 16:11 . Davi: "Eis (*hine*): meu filho, que saiu do meu ventre, busca tirar-me a vida [ainda assim, não reajo]; quanto mais (*ve-af ki*): agora [no caso de] este benjamita, devo [ordenar] a vós: deixa-o em paz e que me amaldiçoe; pois o Senhor o ordenou." { **+p** } Se Davi teve autocontrole suficiente para não reagir ao ataque de seu próprio filho rebelde, então Davi terá autocontrole suficiente para não reagir ao ataque de um inimigo mais distante. (Descoberto pela primeira vez por ZHK.)

1 Reis 8:27 . Salomão: "Mas (*ki*) habitará Deus na terra? Eis que (*hine*) os céus, e até o céu dos céus, não te podem conter; quanto menos (*af ki*) esta casa que eu edifiquei." Isso se repete em 2 Crônicas 6:18. { **-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. (Descoberto pela primeira vez por SYA.)

2 Reis 5:12. Naamã: "Não são (*ha-lo*) Amaná e Farpar, os rios de Damasco, melhores do que todas as águas de Israel? Não posso eu (*ha-lo*) lavar-me neles e ficar limpo?" **Se** os rios de Damasco, nos quais muitas vezes me banhei, não foram bons o suficiente para me curar, as águas de Israel certamente não serão. (NOVO – Encontrado pela primeira vez por MS.)

2 Reis 5:13 . Servos de Naamã: "Se o profeta te tivesse ordenado alguma grande coisa, não a terias feito? Quanto mais quando ele te diz simplesmente: lava-te e fica limpo!" { *+* 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 que deveria levar-te a obedecê-lo. (Descoberto pela primeira vez por R.)

2 Reis 10:4 . Os governantes de Jezreel em Samaria: "Eis que *os* dois reis [Jorão e Acazias] não resistiram a ele [Jeú]; como então poderemos resistir nós?" Se os dois reis (que eram homens *poderosos) não foram fortes o suficiente para resistir a Jeú, então nós (que somos comparativamente* **fracos**) também não somos fortes o suficiente para fazê-lo. (Primeiramente encontrado por SYA.)

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 puderes, *da* tua parte, colocar cavaleiros neles. [Mas nem isso podes fazer, e por isso não tens esperança de nos derrotar.] Como então poderás [sem a *dádiva* de cavalos] repelir um único capitão, mesmo que seja o menor dos servos do meu senhor?" Isso se repete em Isaías 36:8-9 . Se tivesses 2.000 cavalos, não terias poder suficiente para derrotar o exército assírio; então, sem tal dádiva **,** certamente não tens poder suficiente para fazê-lo, nem mesmo para derrotar um capitão de menor importância. (Encontrado pela primeira vez por MS.)

2 Reis 18:35. Rabsaqué, em nome do rei da Assíria: "Quem são eles dentre todos os deuses das nações, que (*asher*) livraram a sua terra das minhas mãos, para que (*ki*) o Senhor livrasse Jerusalém das minhas mãos?" **Se** os deuses das outras nações já conquistadas não foram fortes o suficiente para impedir as minhas conquistas, então o Deus de Israel também não é forte o suficiente para isso. (NOVO – Encontrado pela primeira vez por MS.)

Isaías 1:3. Deus: "O boi conhece o seu dono, e o jumento a manjedoura do seu senhor; mas Israel não o conhece, o meu povo não considera." { **+s** } Se os referidos animais são inteligentes o suficiente para obedecer aos seus donos, então o povo deveria (em princípio, embora não o seja na prática) ser inteligente o suficiente para obedecer ao seu mestre (Deus). (NOVO – Encontrado pela primeira vez por MS.)

Isaías 10:11. Deus relata os pensamentos de Senaqueribe (o rei assírio): "Não farei eu (*ha-lo*), assim (*ka-asher*) que fiz a Samaria e aos seus ídolos, assim (*ken*) farei a Jerusalém e aos seus ídolos?" { **+s** } Se os ídolos de Samaria eram fracos o suficiente para permitir a sua própria destruição, então os ídolos de Jerusalém [sendo as mesmas imagens esculpidas] serão fracos o suficiente para o mesmo resultado. (NOVO – Encontrado pela primeira vez por MS.)

Isaías 20:6. Deus citando os habitantes dos arredores de Asdode: "Eis *que* tal é a nossa expectativa [isto é, sermos levados cativos como o Egito e a Etiópia], para onde fugimos em busca de ajuda para sermos libertados do rei da Assíria; e como escaparemos nós [os judeus, que são mais fracos que as outras nações]?" Se o *Egito e a Etiópia, nações para as quais costumamos fugir em busca de ajuda, não foram fortes o suficiente para evitar a derrota nas mãos do rei da Assíria, então nós, judeus, certamente não somos fortes o suficiente para fazê-lo. (NOVO* – **Encontrado** pela primeira vez por SYA.)

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 (*im*) 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] afastar um único capitão, mesmo que seja o menor dos servos do meu senhor?" (Encontrado pela primeira **vez** por manuscrito.) Esta é a mesma narrativa de 2 Reis 18:23-24 .

Isaías 36:20. Rabsaqué, em nome do rei da Assíria: "Quem são eles dentre todos os deuses destas nações, que (*asher*) livraram a sua terra das minhas mãos, para que (*ki*) o Senhor livrasse Jerusalém das minhas mãos?" Se os deuses das outras nações já conquistadas não foram fortes o suficiente para impedir as minhas conquistas, então o Deus de Jerusalém não é forte o suficiente para isso. (**NOVO** – Encontrado pela primeira vez por MS.) Esta é a mesma narrativa de 2 Reis 18:35 .

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 me será reservado ? " { *2* ocorrências, ambas **terminadas em -s** } Há claramente dois antecedentes e dois consequentes aqui; portanto, existem realmente *dois* argumentos, entrelaçados, embora sua intenção seja aproximadamente a mesma [160]; a saber: (a) Se o Seu trono celestial não é grande o suficiente para abrigar Deus, então uma casa terrena não é grande o suficiente para fazê-lo; e (b) se toda a terra não é grande o suficiente como um lugar de repouso para Deus, então um lugar delimitado não é grande o suficiente para isso. (Encontrado pela primeira vez por LJ.) Observe que a narrativa deles é comparável a 1 Reis 8:27. e 2 Crônicas 6:18.

Jeremias 2:11. Deus: "Porventura alguma nação trocou os seus deuses, que, no entanto, não são deuses? Mas **o** *meu* povo trocou a sua glória por aquilo que não traz proveito." Se os deuses de outras nações são suficientemente credíveis e dignos para permanecerem inalterados perante as suas nações, então o Deus de Israel é (ou melhor, deveria ser) suficientemente credível e digno para permanecer inalterado perante a Sua nação. (NOVO – Encontrado pela primeira vez por MS.)

---

[160] Eu os confundi erroneamente no contexto do futebol australiano (AFL), assim como Jacobs. São dois casos distintos, não um só.

Jeremias 8:7. Deus: "Até a *cegonha* no céu conhece os seus tempos determinados; a rola, a andorinha e o grou observam o tempo da sua vinda; mas o meu povo não conhece a ordenança do Senhor." Se os referidos animais são cognitivamente capazes o suficiente para conhecer certos fatos relevantes para eles, então o povo de Deus é (ou *seja* **,** deveria ser) cognitivamente capaz o suficiente para conhecer certos fatos relevantes para eles. (NOVO – Encontrado pela primeira vez por MS.)

Jeremias 12:5 . Deus: (a) "Se (*ki*) correste com os soldados a pé e (*ve*) eles te cansaram, como (*ve-ekh*) poderás competir com cavalos [sem te cansar]?" (b) "E se (*u*) na terra da paz, tu te sentes [apenas] seguro; como então (*ve-ekh*) te sentirás assim [seguro] na região selvagem do Jordão?" {2 instâncias, ambas **-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. (Descoberto pela primeira vez por EbJ.)

Jeremias 25:29 . Deus: "Pois (*ki*), eis que (*hine*), começo a trazer o mal sobre a cidade que invoca o meu nome, e (*ve*), vós [os menos virtuosos] ficareis totalmente impunes?" 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 sereis absolvidos o suficiente para escapar da minha ira. (Descoberto pela primeira vez por SYA.)

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?" **Se** as coisas pelas quais trabalhei não são valorizadas por Mim o suficiente para não serem destruídas, então as coisas pelas quais você trabalha não são valorizadas por Mim o suficiente para não serem destruídas. (Descoberto pela primeira vez por SYA.)

Jeremias 49:12 . Deus: "Eis que aqueles a quem não era permitido beber do cálice, certamente o beberão; e tu és [que és mais culpado] aquele que ficará totalmente impune?" { **+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. (** *Descoberto* pela primeira vez por SYA.)

Ezequiel 3:4-7. Deus a Ezequiel: **"** Filho do homem, vai, entra na casa de Israel e fala-lhes as Minhas palavras. Porque não foste enviado a um povo de fala ininteligível e de língua lenta, mas à casa de Israel; não a muitos povos de fala ininteligível e de língua lenta, cujas palavras não podes entender. Certamente, se *Eu* te enviasse a eles, eles te dariam ouvidos. Mas *a casa* de Israel não consente em te dar ouvidos, porque não consentem em Me dar ouvidos, pois *toda* a casa de Israel tem a testa dura e o coração endurecido." **Se povos menos inteligentes fossem capazes de ouvir as palavras que Eu envio por meio de ti, então a casa de Israel é (** *ou* melhor, deveria ser) inteligente o suficiente para ouvir as Minhas palavras.

Ezequiel 14:13-21 . Deus: "Filho do homem, quando (*ki*) 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 feras malignas 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 somente as suas próprias almas pela sua justiça… Quanto mais (*afki*) quando Eu enviar os Meus quatro duros juízos contra Jerusalém, a espada, a fome, as feras malignas e a pestilência, para exterminar dela homens e animais." { **-p** } Se tais homens santos não têm crédito espiritual suficiente para impedir a execução de cada um dos quatro decretos

negativos (penalidades por pecados cometidos) separadamente, então não têm o suficiente para impedir todos os quatro decretos juntos. (Descoberto inicialmente por R/AS.)

Ezequiel 15:5 . Deus: “Eis que (*hine*): quando (*be*) ela [a videira] estava inteira, não era adequada para nenhum trabalho; quanto menos quando (*af) ki*) o fogo a devorou e (*ve*) ela foi queimada, será então (*ve*) ainda adequada para qualquer trabalho?” { **-s** } Se, quando inteira, a videira não estava em boas condições o suficiente para ser útil, então agora, danificada, ela não está em boas condições o suficiente para ser útil. (Descoberto pela primeira vez por GR.)

Ezequiel 33:24 . Deus: “Os que habitam aqueles lugares desertos na terra de Israel dizem: Abraão era um, e ele herdou a terra; mas nós somos muitos; a terra nos foi dada por herança.” 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.) (Encontrado pela primeira vez por R.)

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 ter compaixão de Nínive, a grande *cidade* , na qual há mais de oitenta mil pessoas que não sabem discernir entre a sua mão direita e a sua mão esquerda, e também muitos animais?” 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). (Encontrado pela primeira vez por MS.)

Salmos 25:8-9 . “Bom e reto é o Senhor; por isso (*al ken*) ensina o caminho aos pecadores. Guia os humildes na justiça e lhes ensina o seu caminho.” A leitura a fortiori proposta parece ser: Se Deus é bom e reto o suficiente para instruir os pecadores no caminho, então Ele é bom e reto **o** suficiente para guiar os humildes na justiça e ensiná-los o seu caminho. (NOVO – Encontrado pela primeira vez por ZHK.)

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?” { **+p** } Se Deus é poderoso o suficiente para tirar água de uma rocha [161], então Ele é poderoso o suficiente para alimentar o Seu povo com pão e carne. (Descoberto pela primeira vez por ZHK.)

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, 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 ver. Se Deus é poderoso o suficiente para castigar as nações *,* então]Ele **é** *poderoso* o [suficiente para repreender os indivíduos. (Descoberto pela primeira vez por AS.)

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

Provérbios 15:11 . Salomão: “O inferno e a destruição estão diante do Senhor; quanto mais (*af ki*): os corações dos filhos dos homens [estão diante do Senhor]?” { **+p** } Se Deus é poderoso o suficiente para

[161] 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).

olhar para o inferno e a destruição, então Ele é poderoso o suficiente para olhar para os corações das pessoas. (Descoberto pela primeira vez por R.)

Provérbios 17:7. "A fala arrogante não convém a um grosseiro; muito menos os lábios *mentirosos* a um príncipe." Se a fala injusta já é inadequada para um grosseiro, então também o é para um príncipe. (**NOVO** – Encontrado pela primeira vez por R.)

Provérbios 19:7 . Salomão: "Todos os irmãos do pobre o odeiam, quanto mais (*af ki*): 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. (Encontrado pela primeira vez por R.)

Provérbios 19:10 . Salomão: "Não convém ao insensato ter luxo; quanto menos (*af ki*): que um servo domine sobre príncipes [seria convém]." { **+s** } Se para um insensato ter luxo é suficientemente inapropriado para ser indecoroso, então para um servo dominar sobre príncipes também o é suficientemente inapropriado para ser indecoroso. (Encontrado pela primeira vez por R.)

Provérbios 21:27 . Salomão: "O sacrifício do ímpio é uma abominação; quanto mais (*af ki*): oferecido com má intenção?" { **+s** } Se o sacrifício de uma pessoa ímpia, oferecido com boa intenção, é abominável o suficiente para ser rejeitado, então o sacrifício de uma pessoa ímpia, oferecido com má intenção, também é abominável o suficiente para ser rejeitado. (Encontrado pela primeira vez por R.)

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 [ele desconfia e acusa de loucura]?" { **+p** } Se Deus é perspicaz o suficiente para julgar 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. (Descoberto pela primeira vez por SYA.)

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?" Se os ajudantes de Raabe não eram dignos de argumentar com Deus, então Jó também não é digno. (Encontrado pela primeira vez por R.)

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 ki*): aquele que é abominável e imundo, o homem, que bebe a iniquidade como água [Ele confia ou considera puro]!" { **+p** } 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. (Encontrado pela primeira vez por R.)

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 ki*): o homem, que 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. (Descoberto pela primeira vez por SYA.)

Jó 35:13-14. Eliú: "De fato (*akh*) Deus não ouvirá a vaidade, nem o Todo-Poderoso a considerará. Sim, quando (*af ki*) disseres que não o podes ver, a causa está diante dEle; portanto, espera por Ele." { **+s** } Se Deus ignora os vaidosos por um tempo, então Ele ignorará os que duvidam pelo mesmo tempo (ou talvez por mais tempo). (NOVO – Encontrado pela primeira vez por R.)

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 (*meh*) fizeram? [isto é, certamente muito mais!]” { **+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. (Duvidoso que a intenção seja a fortiori, em minha opinião; mas mantive o caso porque é tradicionalmente dado como certo.) (Descoberto pela primeira vez por EbJ.)

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].” { **+p** } Se Daniel é poderoso o suficiente para contar o sonho, então ele é poderoso o suficiente para interpretá-lo. (Descoberto pela primeira vez por R.)

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 (*gam*) as mulheres estrangeiras o fizeram pecar. Deveremos nós, então (*ve*) obedecer a vós para praticar todo este grande mal, para sermos infiéis ao nosso Deus casando com mulheres estrangeiras?” 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. (Encontrado pela primeira vez por R.)

2 Crônicas 6:18 . Salomão: “Mas, na verdade, habitará Deus com os homens na terra? Eis que *os* céus e até o céu dos céus não te podem conter; quanto menos esta casa que eu edifiquei!” **Se os céus não são** *grandes* o suficiente para conter Deus, então uma casa terrena também não é grande o suficiente. (Descoberto pela primeira vez por ZHK.) Esta é a mesma narrativa de 1 Reis 8:27.

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, portanto (*af ki*), o seu Deus [presumido pelo orador como não diferente de outros deuses] não poderá livrá-los da minha mão.” { **-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.) (Descoberto pela primeira vez por AS.)

4. MISHNA e 2 TALMUDS

Pode haver menções a alguns argumentos bíblicos a fortiori na **Mishná** (redigiada e fechada por volta de 200 d.C. por R. Judah HaNasi, abreviado como M) – mas até agora, não investiguei o assunto (nem ninguém mais, que eu saiba).

Há dez anos, publiquei [162]uma lista de 46 argumentos a fortiori na Mishná, baseada principalmente no trabalho do Prof. Alexander Samely, com algumas (pequenas) modificações de minha autoria. Analisando agora essa lista, não encontro nenhuma passagem de interesse para a presente pesquisa – ou seja, nenhuma que mencione um argumento a fortiori bíblico. Os argumentos listados são, de fato, argumentos a fortiori, mas não bíblicos; são todos mishnaicos. Ainda é possível que em outras partes

162 Ver AFL, apêndice 2 (ver também capítulo 23).

da Mishná haja referência a alguns versículos bíblicos com intenção a fortiori. Se assim for, precisamos encontrá-los e colocá-los em primeiro lugar em nossa lista cronológica.

No que diz respeito à era da Mishná, o rabino **Eliezer ben R. Jose HaGelili** [163](abreviado como EbJ), do século II d.C., merece menção. Em uma *baraita* sobre as 32 regras hermenêuticas da interpretação bíblica, ele distingue entre argumentos *qal vachomer explícitos (meforash*) e implícitos (*satum*) (regras 5 e 6). Ele apresenta dois exemplos bíblicos de cada um [164]; a saber, para os explícitos, **Jeremias 12:5 e Ester 9:12** , e para os implícitos, Salmos 15:4-5. Os dois casos explícitos aparecem, muito mais tarde, na lista de dez casos do *Gênesis Rabbah* (ver abaixo), e os casos implícitos são comentados, ainda mais tarde, por Rashi (ver abaixo).

É notável que um dos dois exemplos de argumento 'explícito' a fortiori aqui apresentados seja Ester 9:12, que é indiscutivelmente mais 'implícito'. Nesse caso, o termo *meh* (o que) é interpretado como 'quanto mais', embora a leitura mais simples seja a de que se trata meramente de um ponto de interrogação (ou seja, *quantos* antissemitas a mais foram mortos?), sem prejuízo quanto ao fato de a resposta ser mais ou menos (foram mortos). O fato de uma leitura alternativa do texto ser possível é suficiente, a meu ver, para classificá-lo como implícito em vez de explícito *qal vachomer* . Não obstante, mantive este caso na lista de casos explícitos porque é amplamente aceito como tal na tradição rabínica.

O próximo em ordem cronológica é provavelmente o Midrash *Genesis Rabbah* (abreviado como GR). Provavelmente foi iniciado pelo Amora R. Oshaya ben Hama, que floresceu no século III d.C., incluindo material tanaítico com escritos desse autor, e depois expandido ao longo do tempo com contribuições de outros editores e autores, até ser efetivamente encerrado por volta de 300-500 [165]d.C.

Com relação aos dois Talmudes, até o momento tenho conhecimento de apenas um ou dois argumentos bíblicos a fortiori mencionados em cada um desses documentos. É claro que são necessárias mais pesquisas para elaborar listas exaustivas dessas menções nesses dois documentos (e, de fato, em outros daquela época).

O **Talmude de Jerusalém** (em hebraico: Talmud *Yerushalmi* , abreviado JT), no tratado *Sanhedrin* 10:1 (27d), menciona [166]o *qal vachomer* de **Gênesis 4:24** . Indo lá, vejo que diz: “Um argumento *de minore ad majus* : Pois Caim seria vingado sete vezes, etc.” [167].

O **Talmude Babilônico** (em hebraico: Talmud *Bavli* , abreviado como BT). Encontramos até o momento dois casos. No tratado *Sanhedrin* 108a do BT, percebe-se um *qal vachomer em* **Gênesis 6:9** . A passagem relevante é a seguinte [168]:

---

163 HaGelili significa galileu.

164 Obtive esta informação de L. Jacobs, que chama a atenção para a menção desses argumentos bíblicos a fortiori na referida *baraita* em seu ensaio “O Argumento Qal Va-Homero no Antigo Testamento” (em seu livro *Pensamento Rabínico no Talmud* , p. 111). Observe, no entanto, que os exemplos dados podem não fazer parte da *baraita original* , mas sim de um comentário posterior adicionado a ela. Veja: https://jewishencyclopedia.com/articles/2500-baraita-of-the-thirty-two-rules. Em hebraico, as regras hermenêuticas são conhecidas como *midot* .

165 https://jewishencyclopedia.com/articles/3056-bereshit-rabbah.

166 Isso é destacado por Louis Jacobs na nota de rodapé 3 de seu referido ensaio.

167 https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Sanhedrin.10.1.10?lang=bi **&** with=all **&** lang2=en.

168 Textos em inglês baseados na edição Soncino do Talmud, disponíveis online em Halakhah.com.

> "Estas são as gerações de Noé: Noé era um homem justo e perfeito em sua geração. R. Johanan disse: Em sua geração, mas não em outras gerações [169]. Resh Lakish afirmou: [Mesmo] em sua geração — quanto mais em outras gerações [170]."[171]

Analiso este argumento com mais profundidade adiante neste ensaio, na seção (capítulo 6) sobre Rashi [172]. Lá, avalio-o como implícito, e não explícito.

O Tratado *Baba Qama* 25a menciona o *qal vachomer* de **Números 12:14** , em relação à Mishná *Baba Qama* 2:5, que introduz o conceito e o princípio de *dayo* (suficiência) para inferências rabínicas a fortiori. BT comenta esta Mishná da seguinte forma, citando a referida passagem da Torá:

> "Será que o Rabino Tarfon realmente ignora o princípio de *dayo ? Dayo* não tem origem bíblica? Como ensinado: Como funciona a regra de *qal vachomer* ? E o Senhor disse a Moisés: 'Se seu pai lhe tivesse cuspido no rosto, não ficaria ela envergonhada por sete dias?' Quanto mais, então, no caso de uma repreensão divina, não ficaria ela envergonhada por quatorze dias? Contudo, o número de dias permanece sete, pois é suficiente se a lei a respeito da coisa inferida for equivalente àquela da qual ela deriva!"

A Guemará se estende longamente sobre este assunto. Analisei seu discurso em grande detalhe e de forma muito crítica em minha obra **A Fortiori Logic** (AFL, capítulos 7 e 8), e não preciso me repetir aqui. Resumidamente, este comentário assume falaciosamente (contrariamente à teoria lógica e à prática real no restante do Talmud) que *todo* argumento a fortiori é um crescendo em sua forma; além disso, refere-se apenas a um dos dois argumentos formulados por Rabi Tarfon na referida Mishná (ignorando alegremente o segundo, que definitivamente não é 'proporcional'). Evidentemente, a Guemará está aqui tentando fundamentar o princípio da *proporcionalidade (dayo) da Mishná* na referida passagem bíblica; mas isso é logicamente impossível porque o princípio *da proporcionalidade* diz respeito à inferência de uma lei da Torá/Divina para uma lei rabínica/humana, enquanto a narrativa de Números é inteiramente Divina.

Para reiterar, pode haver outras menções a argumentos bíblicos a fortiori nesses dois documentos extensos, mas ainda precisamos procurá-las sistematicamente.

Gênesis 4:24 e Números 12:14, encontrados em JT e BT, respectivamente, também aparecem em GR (embora apenas o último como parte da lista de dez). Gabay acredita que a lista de GR provavelmente veio primeiro, caso em que pode ter influenciado os Talmudes. É possível, no entanto, visto que os Talmudes foram concluídos (segundo historiadores) por volta de 350-400 d.C. e por volta de 500 d.C., mas levaram séculos para serem desenvolvidos (até a conclusão da Mishná em 200 d.C.), que partes deles tenham precedido GR ou se sobreposto a ele. Nesse caso, os autores de GR podem ter tido

---

169 Nota de rodapé na edição Soncino: " Assim, Noé: em comparação com o resto de sua geração, que era excepcionalmente perversa, ele se destacou como um justo." homem; em outras gerações ele não teria sido superior à pessoa comum."

170 Nota de rodapé na edição Soncino: "Assim, se Noé era justo mesmo quando tudo ao seu redor era mau, quanto mais justo ele teria vivido entre homens justos!"

171 A passagem continua: "R. Hanina disse: Como ilustração do ponto de vista de R. Johanan, a que isso pode ser comparado? A um barril de vinho em um ambiente ácido: em seu lugar, seu odor é fragrante [em comparação com o ácido]; em outro lugar, seu odor não será fragrante. R. Oshaia disse: Como ilustração do ponto de vista de Resh Lakish, a que isso pode ser comparado? A um frasco de óleo de nardo em meio a lixo: [se] é fragrante onde está, quanto mais em meio a especiarias!"

172 Encontramos este caso através de Rashi, e o comentário de Rashi através de Hirschensohn. A tradução em inglês do comentário de Rashi em Chabad.org cita, bem como San. 108a, Gen. Rabbah 30:9 e Tan. Noach 5.

acesso privilegiado a rascunhos iniciais dos Talmudes, ou talvez tenham tomado conhecimento deles oralmente. De fato, é até possível que alguns dos autores de GR estivessem entre os autores de JT e BT. Portanto, é muito difícil para nós formular hipóteses sobre a ordem cronológica desses documentos. Consequentemente, estou tratando GR como o documento anterior, mas também considerando as descobertas em JT e BT como independentemente dele.

Deveria ser relativamente fácil para nós encontrarmos casos do argumento bíblico "a fortiori" na Mishná e nos dois Talmudes, caso exista *um índice* com tais informações. Nesse caso, poderíamos começar verificando imediatamente, para cada um dos 72 versículos bíblicos já conhecidos, se ele está indexado em algum desses três documentos. Em seguida, examinaríamos a passagem mishnaica ou talmúdica em questão e veríamos se ela menciona explicitamente, ou mesmo apenas alude, ao caráter "a fortiori" do versículo bíblico indexado. Depois disso, poderíamos aprofundar a questão, verificando minuciosamente cada uma das outras entradas do índice (podem existir centenas delas) em busca de casos adicionais de *"qal vachomer" bíblico* ainda desconhecidos.

5. GÊNESIS RABBAH e depois

No Midrash *Gênesis Rabbah* (em hebraico: *Bereshit) Rabbah* (abreviatura de GR) [173], que data de aproximadamente 300-500 d.C., cita R. Ishmael (século II d.C.) (GR 92:7) afirmando que Gênesis 44:8 é "um dos dez argumentos qal vachomer apresentados na Torá" (o termo 'Torá' sendo aqui entendido como 'o Tanakh', como fica evidente). Em seguida, são listados **mais** nove *exemplos* no texto recebido, a saber: **Êxodo 6:12, Números 12:14, Deuteronômio 31:27, 1 Samuel 23:3, Jeremias 12:5 (2 ocorrências), Ezequiel 15:5, Provérbios 11:31 e Ester 9:12** . Esta é a afirmação mais antiga conhecida sobre o número de argumentos a fortiori na Bíblia Hebraica. Podemos e iremos assumir que todos os comentadores subsequentes sobre o argumento bíblico a fortiori estavam cientes dessa lista (mesmo que alguns discordassem parcialmente dela).

Analisei esses dez casos clássicos de *qal vachomer* e demonstrei seu status a fortiori em meus trabalhos anteriores sobre o assunto [174]; eles são, além disso, listados e brevemente esclarecidos no capítulo 3 do presente ensaio. Não entrarei em detalhes sobre esses ou outros casos listados neste artigo, se já os tiver abordado suficientemente em meus trabalhos anteriores; o objetivo deste ensaio é tratar de casos "novos" (isto é, casos que só chegaram ao meu conhecimento no decorrer deste estudo).

Esta lista de dez casos é posta em dúvida por alguns comentaristas, como veremos adiante. Para começar, alguns contestaram a antiguidade equivalente dos nove casos adicionais (além do primeiro mencionado em Gênesis 44:8), sugerindo que eles podem ter sido acrescentados posteriormente, a título de editorial ou mesmo como uma glosa posterior [175], visto que Rabi Ismael não é explicitamente identificado como seu autor. Além disso, muitos comentaristas perceberam que, na verdade, existem mais de dez ocorrências de *qal vachomer* no Tanakh; e alguns buscaram explicar esse fato surpreendente, porém inegável, de alguma forma.

---

173 https://en.wikipedia.org/wiki/Genesis_Rabbah. O autor tradicionalmente presumido (ou talvez apenas o idealizador) deste livro é R. Oshaya ben Hama. O texto em hebraico pode ser baixado em https://hebrewbooks.org/14385.

174 Especificamente nos capítulos 5 e 6 de JL e no apêndice 1 de AFL. Veja também meu ensaio "Os 46 argumentos *Qal vachomer* no Tanakh" (que foi extraído de AFL em 2023).

175 Veja o ensaio de Jacobs citado anteriormente; na nota de rodapé 2, ele se refere a uma longa nota de Theodor-Albeck sugerindo que a lista fornecida é uma glosa.

É importante notar que R. Ishmael é citado dizendo, *sem ressalvas* , que existem dez (ou seja, precisamente dez) exemplos de *qal vachomer* no Tanakh. Ele não sugere que os dez que tem em mente (qualquer que seja o conjunto de dez que lhe seja atribuído) sejam, de alguma forma, os mais significativos ou os mais informativos; e não implica, com isso, que ele tenha conhecimento de outros exemplos – sejam poucos ou muitos mais. Certamente, se ele (ou quem quer que tenha escrito esta passagem do GR em seu nome) tivesse conhecimento de exemplos adicionais, naturalmente o teria dito, mencionando sua quantidade, listando-os ou explicando (ainda que brevemente) por que não o fez. Por essa razão, todas as tentativas de afirmar que o número dez foi intencionalmente escolhido de alguma forma, e que, na verdade, R. Ishmael (ou quem quer que seja) conhecia todos os outros exemplos, consistem em uma projeção anacrônica de informações hipotéticas no texto em questão – ou seja, em ficção, não em erudição séria.

Fica claro, então, que o número dez foi originalmente concebido como exaustivo; além disso, o número dez foi aparentemente considerado exato durante toda a Antiguidade e até o período medieval. Como veremos, Rashi, em seu comentário contínuo ao Tanakh, também menciona o número dez, mesmo quando, em outros trechos, chama a atenção explicitamente para outros casos. Evidentemente, os rabinos estavam emocionalmente ligados ao número redondo dez desde o início e muito relutantes em se desviar dele [176].

E, no entanto... dois outros argumentos a fortiori são mencionados em GR, a saber, **Gênesis 4:24** e Gênesis 17:20-21 [177]. Assim, GR aparentemente menciona 12 casos no total. Supondo que um único autor seja responsável por toda a obra, isso contradiz a afirmação de GR 92:7 de haver apenas dez argumentos a fortiori no total. Admitindo que esses dois casos não estivessem entre a lista original de dez, podemos muito bem perguntar por que foram excluídos dela. Parece que, embora Gênesis 4:24 seja tecnicamente um caso válido e explícito, o fato de o argumento ser proferido por um personagem desagradável (a saber, Lemeque) e poder ser uma tentativa de justificar de alguma forma um ato maligno (a saber, matar) o desqualificou, por razões éticas (aos olhos rabínicos), de inclusão na lista [178]. Quanto a Gênesis 17:20-21, sua exclusão, em qualquer estágio, provavelmente se deveu ao reconhecimento de que é implícito em vez de explícito.

Portanto, devemos nos concentrar em Gênesis 4:24 e fazer a pergunta óbvia: por que não foi incluído na lista clássica dos dez casos? Muitas respostas são possíveis. O Texto Germânico pode ter sido uma compilação de diferentes documentos, do mesmo autor ou de autores diferentes; e o(s) editor(es) que os reuniram podem não ter percebido a inconsistência, ou talvez não quisessem alterar o texto consolidado, mesmo que tal omissão significasse a permanência de uma inconsistência. Até mesmo um único autor pode ter encontrado e listado os dez casos inicialmente; e, posteriormente, descoberto o décimo primeiro caso, mas relutado em reescrever a lista. (Lembre-se, os autores daquela época não tinham processadores de texto como nós!) Ou o autor pode ter conhecido o caso de Gênesis 4:24 antes de elaborar sua lista dos dez casos, mas o ter esquecido acidentalmente ao compô-la; ou talvez o tenha

---

176 Eles poderiam igualmente ter se concentrado em sete casos ou treze casos, ou qualquer outro número popular entre eles; e nós estaríamos fazendo as mesmas perguntas!

177 Baseio essas informações em Jacobs. Veja as notas de rodapé 3 e 4 em seu ensaio.

178 Allen Wiseman (em sua tese de doutorado de 2010, " *A Contemporary Examination of the A Fortiori Argument Involving Jewish Traditions",* pp. 174-6) sugere que este caso se enquadra na categoria rabínica de *qal vachomer "maligno"* . Ele não lista outros membros dessa classe, mas é fácil sugerir alguns; por exemplo, 2 Crônicas 32:15 seria um deles. Escusado será dizer que, mesmo que um argumento a fortiori seja "maligno" nesse sentido, ele mantém seu status lógico como um argumento a fortiori válido. Por mais desagradável ou inacreditável que seja o conteúdo, é a forma que importa, não o conteúdo.

omitido intencionalmente, para ter uma lista com exatamente dez casos (um número redondo e conveniente). Outras explicações ainda podem ser oferecidas.

Gênesis 4:24 diz: “Se (*ki*): Caim for vingado sete vezes, então (*ve*): Lameque [será vingado] setenta e sete vezes.” Lameque aparentemente está dizendo: Um assassino intencional é mais abominável do que um assassino não intencional (premissa maior tácita); donde se segue que, se um assassino intencional não é abominável o suficiente para ser punido imediatamente, então um assassino não intencional permanecerá impune por muito mais tempo. Este é *um argumento subjetivo negativo com crescendo* (**-s&**); e é razoavelmente explícito (dificilmente se poderia interpretá-lo de outra forma).

Gênesis 17:20-21 diz: “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 a minha aliança estabelecerei com Isaque, que Sara te dará à luz neste tempo determinado, no ano que vem. ”

Gabay observa, a respeito desses versículos, a necessidade de ver Rashi em nome do Midrash Rabbah (GR 47:5), e Maharzu no Midrash “que a razão pela qual uma KV é evidente é porque há uma repetição aqui do que já foi dito no v19”, que diz: “E Deus disse: 'Certamente (*aval*), tua mulher Sara te dará um filho, e lhe porás o nome de Isaque, e estabelecerei com ele a Minha aliança como aliança perpétua para a sua descendência depois dele.'”

Rashi menciona a passagem do Midrash Rabbah (47:5) com a leitura *qal vachomer* para o versículo 21 em seu comentário ao versículo 19:

> “'E a Minha aliança.' Por que isso está escrito? Não está já escrito (versículo 9): 'E guardareis a Minha aliança, vós e a vossa descendência, etc.?' Mas, como Ele disse (versículo 7): 'E estabelecerei, etc.', alguém poderia pensar que os filhos de Ismael e os filhos de Quetura estão incluídos no estabelecimento [da aliança]. Portanto, as Escrituras declaram: 'E estabelecerei a Minha aliança com ele', e não com outros. Agora, por que diz [novamente no versículo 21]: 'Mas a Minha aliança estabelecerei com Isaque?' Isso nos ensina que ele era santo desde o ventre. Outra explicação [para a repetição do versículo 19]: Disse Rabi Abba: As Escrituras aqui derivam uma conclusão a fortiori (*qal vachomer*) a respeito do filho da senhora a partir [do que está escrito a respeito do] filho da serva. Está escrito aqui: 'Eis que o abençoei, e o farei frutificar, e o multiplicarei.'” Isso se refere a Ismael. Quanto mais (*qal vachomer*), 'Mas a Minha aliança estabelecerei com Isaque!' (*Gênesis Rabá* 47:5).

O argumento a fortiori proposto em GR é o seguinte: Se Ismael, filho da serva, será abençoado com fertilidade e multiplicação (premissa menor), então *qal vachomer* Isaac, filho de sua senhora, será igualmente abençoado e, além disso, com a Minha aliança (conclusão). A premissa maior tácita aqui é: Isaac (P), filho de Sara, é mais digno (R) do que Ismael (Q), filho de Agar; e a premissa tácita de proporcionalidade é que quanto mais digno, mais abençoado (S). Portanto, a forma do argumento é um crescendo subjetivo positivo (**+s&**).

O propósito da leitura a fortiori é, primeiro, argumentar que Isaque, assim como Ismael (no versículo 20), está sendo abençoado com descendentes; segundo, argumentar que Isaque está sendo mais abençoado (no versículo 21) do que Ismael. Mas a inferência de que Isaque terá descendentes claramente não é necessária aqui, visto que o versículo 19 já nos informou *explicitamente* que Isaque terá “sementes depois dele”, que também estarão sujeitos à aliança “eterna”. A intensificação da conclusão pura em uma conclusão crescente também claramente não é necessária aqui, visto que Isaque já é *explicitamente* abençoado com a aliança de Deus no versículo 19 e novamente no versículo

21, enquanto Ismael não o é (não há menção dele nesses dois versículos ou em qualquer outro lugar a esse respeito).

Portanto, não há necessidade das inferências propostas, visto que elas já estão textualmente presentes. Assim, ao contrário do comentário de Maharzu (ou seja, Einhorn) mencionado acima, o versículo 19 não torna a interpretação *qal vachomer* "evidente", mas *redundante* ! O que não é necessário para a compreensão de um texto é um embelezamento inútil. Por que, então, a bênção de Isaac com a aliança é mencionada duas vezes aqui? Podemos recorrer ao Midrash para obter respostas a essa pergunta. Segundo ele, o versículo 19 serve para excluir Ismael e os filhos de Quetura da aliança (por meio de uma leitura *davka*): "'E estabelecerei a Minha aliança com ele', e não com outros"; e o versículo 21 serve para explicar por que a bênção é proferida antes do nascimento de Isaac, ou seja, porque: "ele era santo desde o ventre".

O fato de existirem interpretações alternativas autorizadas para a leitura "a fortiori" de R. Abba confirma minha argumentação fundamentada de que essa leitura é implícita (*satum*) e não explícita (*meforash*). É importante notar que o autor da lista de dez argumentos *qal vachomer* no Tanakh, em GR 92:7, também considerou o *qal vachomer de Gênesis 17:20-21* proposto em GR 47:5 como implícito, visto que não o incluiu em sua lista. Observe também que *Avot de-Rabbi Nathan* não inclui Gênesis 17:20-21 em sua lista de cinco *qal vachomer* na Torá, embora esse caso seja mencionado no documento anterior (isto é, em GR). Essas ausências demonstram que não estou sozinho em minha argumentação [179].

Deve-se notar, contudo, que ***Avot de-Rabbi Nathan*** (abreviado como ARN), uma obra hagádica (de autor incerto) datada da era geônica (cerca de 650-950 d.C.) [180], considera Gênesis 4:24 como um dos cinco argumentos *qal vachomer* na Torá (aqui entendendo-se o Pentateuco), juntamente com os quatro exemplos listados em GR (mostrados acima), enquanto não inclui Gênesis 17:20-21 nessa lista [181]. Isso confirma que, mesmo em tempos relativamente antigos, o primeiro caso era reconhecido como válido e explícito, enquanto o segundo não era visto dessa forma. Mas a principal importância histórica de ARN reside no fato de agrupar Gênesis 4:24 com os quatro exemplos da Torá mencionados em GR.

Para complicar ainda mais as coisas, a obra midráshica muito posterior chamada ***Yalkut Shimoni*** (abreviada como YS), que significa "[A] Reunião de Simão", compilada (autoria incerta) na era medieval, em algum momento entre os séculos XI e XIV [182], afirma que existem dez ocorrências de *qal vachomer* no Tanakh, mas aparentemente lista apenas nove, omitindo Ezequiel 15:5 [183]. Essa lista incompleta do YS gerou alguma controvérsia. Objetivamente, poderia ter sido simplesmente uma omissão não

---

179 Note-se que anteriormente, em AFL 16:4, fiz o mesmo julgamento, argumentando que, embora o argumento possa de fato ser lido no texto, o texto também pode ser lido de forma mais simples. Note-se também que, como lá aponto, Louis Jacobs considera este caso como "extremamente duvidoso".

180 https://en.wikipedia.org/wiki/Avot_of_Rabbi_Natan. https://jewishencyclopedia.com/articles/355-abot-de-rabbi-nathan.

181 Jacobs cita como referências: "(versão B) 44; *Gen. Rabbah* 4:24 e Gen. 17:20-1 (ed. Theodor-Albeck, p. 225) e Jerusalem Talmud *Sanh* . 10:1 (27d)." Observe também, de passagem, que ARN não menciona três outros casos de Torah *qal vachomer* , a saber, Gen. 3:22, 11:6-7, 17:17, posteriormente defendidos por Hirschensohn (mas rejeitados por Jacobs e por mim como sendo, na melhor das hipóteses, implícitos).

182 https://en.wikipedia.org/wiki/Yalkut_Shimoni. https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4.

183 https://www.sefaria.org/Yalkut_Shimoni_on_Torah?tab=contents. Na seção 132, um comentário sobre 1 Samuel 23:3.

intencional do autor ou, mais provavelmente, um erro de escriba em algum momento posterior. Essas são as explicações mais razoáveis para a omissão. Visto que o *qal vachomer* implícito neste versículo é tecnicamente perfeito, não havia razão lógica para rejeitá-lo.

Mas alguns comentaristas [184]interpretaram essa omissão como *intencional. A rejeição* do caso de Ezequiel 15:5 da lista de dez casos do Livro de Retórica (GR) pelo autor do Yalkut Shimoni (implicando que foi uma adição tardia) e até mesmo a proposta de um substituto para ele são pontos que, pessoalmente, discordo. Em minha opinião, se o autor do Yalkut Shimoni tivesse criticado a inclusão de Ezequiel 15:5, ele naturalmente o teria dito e explicado sua rejeição (e talvez sugerido outro caso em seu lugar); ele não teria simplesmente ignorado o caso e esperado que outros o seguissem apenas com base em sua autoridade, sem justificativa. Tal explicação foi feita e, com o tempo, extraviada? É mais fácil presumir que o próprio caso de Ezequiel foi acidentalmente omitido da lista *do Yalkut Shimoni* do que presumir (como seria necessário) que a explicação necessária e ausente para sua ausência foi o que se perdeu acidentalmente!

O *Yalkut Shimoni* , aliás, é um dos comentários que procurou explicar por que GR listou apenas dez casos de *qal vachomer* no Tanakh, embora evidentemente existam muitos mais. Gabay me informou que YS propõe que cada um dos dez casos listados nos ensina alguma 'novidade' (*chiddush*), alguma lição que teria permanecido desconhecida sem o *qal vachomer em questão* . Por exemplo: não fosse por Êxodo 6:12, poderíamos ter supodo que Faraó ouviria Moisés; em Números 12:14 aprendemos o princípio *dayo* ; e assim por diante.

Na minha opinião, essa explicação é muito vaga e sem fundamento. Para ser crível, cada caso incluído na lista de dez do GR teria que ser explicado de forma clara e convincente da maneira proposta; além disso, cada caso *não* incluído nessa lista teria que ser demonstrado como *não* possuindo essa propriedade didática. Como a diferença alegada é identificada de forma muito vaga (efetivamente, como "algum tipo de lição"), a tarefa é, na verdade, impossível de ser aplicada na prática [185]. Que esse método de pesquisa não foi utilizado pelo autor desse comentário é óbvio, de qualquer forma, pelo fato de ele não propor (como seria necessário) uma lista completa de todos os casos de *qal vachomer* no Tanakh, muito menos uma análise detalhada de todos os casos (tanto os incluídos quanto os excluídos) que comprovassem sua tese rebuscada.

Claramente, essa teoria foi formulada como uma mera especulação, um ato de fé e esperança. Foi apenas uma expressão do desejo do autor de encontrar uma solução para o problema em questão, uma que confirmasse a suposta infalibilidade e onisciência do antigo autor rabínico de *Gênesis Rabbah* em relação aos argumentos *de qal vachomer* no Tanakh (embora sua breve lista de apenas dez casos). A verdade é que nada realmente distingue os dez casos listados em GR 92:7 de todos os outros casos de *qal vachomer* no Tanakh. Nem a forma lógica, nem a linguagem usada, nem o conteúdo, nem a utilidade podem ser apontados como distintivos desses dez casos, e como exigindo todos os dez casos. Conclui-se que só podemos assumir, honestamente e com segurança, que o autor de GR conhecia apenas os casos que de fato listou (na época em que os listou).

Uma ideia me ocorre: talvez isso tenha algo a ver com o Talmud? Talvez a lista de argumentos *qal vachomer* em GR seja uma lista de instâncias bíblicas de a fortiori mencionadas como tal no Talmud?

---

184 Em particular, o comentarista do século XIX Zeev Wolf Einhorn, como será visto mais adiante na seção dedicada a ele.

185 Na verdade, cada versículo bíblico ensina algo; portanto, um critério tão vago é inútil. YS não especificou um critério mais preciso.

Vimos acima que cada um dos dois Talmudes menciona pelo menos um argumento bíblico a fortiori. Talvez haja outras menções semelhantes em JT e/ou BT; talvez todas as dez em GR. É possível, assumindo que a ordem cronológica não exclua essa hipótese, que a lista de GR tenha a intenção de refletir informações talmúdicas. Essa questão certamente merece ser investigada.

De qualquer forma (como já sugerido), seria interessante pesquisar, por si só, todas as menções, explícitas ou alusivas, de *qal vachomer bíblico* em ambos os Talmudes. Pode haver menos ou mais casos do que os 10 ou 12 mencionados em GR. Poderíamos até descobrir novos casos, casos que ninguém redescobriu desde então...

Algumas das premissas da discussão acima serão consideravelmente refutadas mais adiante neste estudo, quando examinarmos (no capítulo 11) a obra de Chaim Hirschensohn, pois ele aparentemente teve a brilhante ideia de interpretar a declaração de R. Ishmael (em GR 92:7) de que existem "dez argumentos *qal vachomer* apresentados na Torá" como significando literalmente na *Torá* (o *Chumash*), e não como todos os outros presumiram durante séculos, como significando no *Tanakh* . Além disso, Hirschensohn conseguiu reunir dez exemplos da Torá (e, na verdade, mais de dez), confirmando assim sua interpretação. Analisaremos e discutiremos essa reformulação com mais detalhes posteriormente neste volume, quando tivermos mais dados disponíveis.

6. R. Shlomo Yitzchaki (RASHI)

R. Shlomo Yitzchaki, mais conhecido por seu acrônimo Rashi (abreviado como R, nascido em 1040 em Troyes, França, falecido em 1105) [186], escreveu um comentário contínuo sobre o Tanakh, [187]no qual ocasionalmente chama a atenção para um discurso a fortiori, usando as expressões hebraicas *qal vachomer* e/ou *kol sheken* como indicadores.

Não sei se alguém já compilou uma lista de todos os casos que ele destaca; mas ocorreu-me que eu poderia, pelo menos, verificar se algum ou todos os 67 casos que identificamos até agora por meio de outros autores neste estudo (listados no capítulo 3) já haviam sido destacados por ele anteriormente. Essa abordagem não revelaria necessariamente todos os casos conhecidos por Rashi, visto que ele poderia ter identificado casos não presentes em nossa lista (e, portanto, ainda desconhecidos para nós). Além disso, ele também poderia ter revelado, em seu comentário contínuo sobre o Talmud ou em alguma outra obra, alguns casos desconhecidos para nós. Mas poderíamos, pelo menos, por esse meio, identificar quais casos, *dentre os que encontramos,* deveriam ser atribuídos como "primeiras vezes históricas" a Rashi, já que ele viveu e escreveu muito antes dos outros autores que investigamos.

E, de fato, descobriu-se que Rashi constatou pelo menos **14 ocorrências** de *qal vachomer* no Tanakh antes de qualquer outra pessoa que conhecemos (14 ocorrências além das 11 ocorrências mencionadas no Midrash GR, é claro). A saber: **Gênesis 6:3; 2 Reis 5:13; Ezequiel 14:13-21, 33:24; Provérbios 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Jó 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14; Daniel 2:9; Neemias 13:26-27** . Estes, portanto, devem ser todos categorizados como 'primeiros históricos'. Rashi sinaliza versículos como um argumento a fortiori pelo uso dos termos *qal vachomer* (ou *q"v*) e/ou *kol sheken*

186 https://en.wikipedia.org/wiki/Rashi. https://jewishencyclopedia.com/articles/12585-rashi **-s** olomon-bar-isaac.
187 https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm.

(ou *k"sh*) [188], geralmente apenas com base no versículo em questão que envolve uma expressão típica como *af ki* .

Note-se que o caso de Jó 35:13-14 mencionado não foi um dos 67 casos encontrados por autores posteriores, mas foi encontrado por mim no decorrer da presente pesquisa (ver abaixo).[189]

Na maioria dos casos, Rashi se contenta em destacar os argumentos dessa maneira, sem analisá-los mais a fundo; ou seja, sem identificar suficientemente os termos e proposições envolvidos, alguns dos quais podem estar em versículos diferentes daquele sobre o qual ele está comentando diretamente. Às vezes, esses detalhes ausentes são bastante óbvios; mas, em outras ocasiões, uma apresentação mais detalhada teria sido didaticamente útil. Isso demonstra que a compreensão de Rashi sobre um argumento a fortiori era intuitiva, e não formal (o que, naturalmente, não surpreende, visto que os estudos formais sobre o argumento a fortiori se desenvolveram muito mais tarde historicamente nos círculos judaicos).

Note que Rashi propõe mais três casos como *qal vachomer* , mas eu os rejeito pelas razões apresentadas abaixo.

Casos derivados . Todos os 14 casos de *qal vachomer* acima atribuídos a Rashi podem ser considerados como "primeiros casos históricos", a menos que algum comentador anterior os tenha mencionado. Por outro lado, os 11 casos mencionados em GR podem ser considerados como "derivados", ou seja, aprendidos por Rashi a partir dessa (ou de alguma outra) fonte anterior.

Com relação aos últimos casos, vale a pena observar o seguinte: (a) Rashi não comenta três desses casos, a saber: Deuteronômio 31:27, Jeremias 12:5b e Ester 9:12; contudo, é seguro presumir que ele conhecia e aprovava esses casos de GR. (b) Rashi, em seu comentário, destaca explicitamente como a fortiori sete casos, a saber: Gênesis 4:24, Gênesis 44:8, Êxodo 6:12, Números 12:14, Jeremias 12:5a, Ezequiel 15:5 e Provérbios 11:31. O caso restante de 1 Samuel 23:3 é mencionado indiretamente: não há comentário *ad loc* ., mas o comentário em Ezequiel 14:21 faz referência a ele [190]também como a fortiori.

(c) Em um caso, especificamente em Gênesis 44:8, Rashi afirma explicitamente: "Este é um dos dez *qal vachomer* [argumentos] apresentados na Torá, e todos eles estão enumerados em *Bereshit Rabbah* "; demonstrando, assim, seu conhecimento de GR e, de fato, reiterando seu foco principal em Gênesis 44:8 e seu uso peculiar da palavra 'Torá' no sentido de 'Tanakh'. O comentário de Rashi sobre Êxodo 6:12 diz apenas: "Este é um dos dez *qal vachomer* [argumentos] que estão na Torá"; sem mencionar GR (embora haja uma referência a GR 92 entre colchetes, que suspeito ser meramente uma glosa editorial). Nos nove casos restantes de GR, não há menção a GR nem ao número dez. Portanto, Rashi especifica claramente apenas dois casos como estando entre os dez listados em GR (e ambos são casos da Torá).

Rashi oferece comentários mais extensos sobre o conteúdo de alguns dos 11 casos GR, nomeadamente sobre Gênesis 4:24, Êxodo 6:12, Números 12:14, Jeremias 12:5 (a e b), Ezequiel 15:5 e Provérbios

---

188 Podemos, creio eu, assumir com segurança que Rashi se refere à mesma coisa com ambas as expressões, mesmo que em seu comentário a Ezequiel 14:21 ele use uma conjunção de ambas por algum motivo (supostamente apenas para enfatizar).

189 Outro caso que descobri recentemente foi Gênesis 18:12. Atribui esse caso a Hirschensohn, porque foi inspirado por uma de suas descobertas.

190 Também faz referência a Ezequiel 15:5, embora este último também tenha um comentário direto com o mesmo efeito.

11:31. Algumas de suas leituras detalhadas a fortiori diferem um pouco, mas não radicalmente, das minhas. Por exemplo, ele interpreta Jeremias 12:5a como dizendo: “Se até mesmo os teus irmãos sacerdotes vierem para te matar, certamente os príncipes de Judá se levantarão contra ti para te matar”, dando assim significados mais específicos aos termos usados no texto.

Uma de suas leituras mais completas, no entanto, é especialmente notável, por ser muito diferente da minha. Trata-se da interpretação de Números 12:14, pois nela ele reitera a interpretação dessa narrativa da Torá encontrada em BT *Baba Qama* 25a, que apresenta o argumento a fortiori crescendo de um confinamento de 7 dias para 14 dias, após os quais a pena é reduzida de volta para 7 dias pela aplicação do princípio *dayo* . Essa afirmação, como expliquei detalhadamente em AFL, não é uma leitura literal (*pshat*) do versículo, mas uma interpolação fantasiosa sujeita a muitas críticas. Veja meu breve comentário sobre esse caso no capítulo 4 (acima).

É interessante notar que Rashi não rejeita Ezequiel 15:5 como um verdadeiro a fortiori (e, portanto, por implicação, como não sendo um membro verdadeiro da lista dos dez casos da GR). Isso merece atenção, porque (como mencionamos anteriormente) o YS não menciona este caso como um dos dez da GR (listando apenas nove casos no total) e essa omissão levou alguns comentaristas (notadamente Einhorn, como veremos) a duvidar de sua credibilidade como um discurso a fortiori. O tratamento dado por Rashi a este caso, sem qualquer sugestão de que seja anormal, contradiz efetivamente essa tese cética.

Considerando que o Evangelho de Yhwachh é datado pelos historiadores como sendo de algum momento entre os séculos XI e XIV, e que Rashi é datado especificamente como tendo vivido entre 1040 e 1105, podemos presumir com segurança que Rashi viveu antes do Evangelho de Yhwachh e nunca o leu. A menos que se descubra que Rashi menciona claramente o Evangelho de Yhwachh em algum lugar, caso em que os historiadores teriam que datá-lo com mais precisão, para antes ou durante a vida de Rashi [191]. Mas, neste último caso, esperaríamos que Rashi desse sua opinião sobre a ausência de Ezequiel 15:5 na lista do Evangelho de Yhwachh, o que (sem surpresas) ele não faz.[192]

Além disso, devemos observar que Rashi em nenhum momento (que eu saiba) questiona a afirmação de GR de que existem (apenas) dez instâncias *de qal vachomer* na Torá (Tanakh), embora ele próprio tenha alegremente descoberto muitas outras! De fato, comentando sobre Gênesis 44:8, ele afirma: “Este é um dos dez *qal vachomer* [argumentos] apresentados na Torá, e todos eles estão enumerados em *Bereshit Rabbah* ”, dando a impressão de que concorda incondicionalmente com a afirmação feita em GR. No entanto, paradoxalmente, ele defende pelo menos mais 14 casos explícitos válidos, 3 implícitos e um inválido. Seria surpreendente que alguém tão perspicaz e inteligente como Rashi, um pensador disposto a expressar críticas quando necessário, não percebesse a discrepância e ao menos a mencionasse, se não oferecesse alguma explicação para ela. Talvez ele o faça em algum lugar, sem que eu saiba. Esta é uma questão em aberto.

---

191 Há uma sugestão editorial nesse sentido na edição online que utilizei, no comentário em inglês de Gênesis 4:24. Onde Rashi diz "Assim explicou Rabi Tanchuma", há um comentário entre colchetes dizendo: "Isso não aparece nas edições existentes de Tanchuma, mas em Yalkut Shim'oni é citado de Tanchuma". No entanto, a meu ver, essa sugestão editorial não deve ser interpretada como uma defesa de que Rashi tenha lido o Yalkut Shim'oni, mas sim, mais simplesmente, como uma constatação de que existiam edições de Tanchuma na época em que o Yalkut Shim'oni foi escrito, e, portanto, provavelmente também durante a vida de Rashi, que incluíam a explicação em questão.

192 Em https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4, afirma-se claramente que Rashi não menciona o YS em nenhum momento.

Primeiros casos históricos . Vamos agora examinar mais de perto os 14 casos válidos e explícitos de "a fortiori" bíblico descobertos por Rashi. Farei breves observações e, por vezes, comentários sobre as observações de Rashi. Todos esses casos, com exceção de três, já foram analisados por mim em minha lista de 47 casos de 2013 (em AFL), reproduzida neste ensaio (no capítulo 3). Os três casos novos para mim, a saber, Gênesis 6:3, Provérbios 17:7 e Jó 35:13-14, serão analisados aqui pela primeira vez e, portanto, com um pouco mais de detalhes. Não obstante, também revisarei os outros 11 casos para relacioná-los ao comentário de Rashi.

Gênesis 6:3 . “E disse o Senhor: ‘O meu Espírito não contenderá para sempre acerca do homem, porque *ele* é carne; e *os* seus dias serão cento e vinte anos.’”

Nossa atenção foi atraída para este caso através da lista de Hirschensohn. Gabay relata que Hirschensohn se refere à leitura de Rashi deste versículo como *qal vachomer* . Ele (presumivelmente Gabay) resume a interpretação de Rashi da seguinte forma: “E o Senhor disse: Meu Espírito não contenderá [em Mim] para sempre [isto é, interminavelmente] acerca do homem, [se para destruí-lo ou não], porque [isto] também [está nele, que] ele é carne, [e não uma substância dura — e mesmo assim ele não se humilha perante Mim!] e os seus dias serão cento e vinte anos, [tempo em que, se ele não se arrepender, trarei um dilúvio].”

Analisando o comentário de Rashi, o "a fortiori" percebido por ele se relaciona à frase בְּשַׁגַּם, הוּא בָשָׂר , com Rashi considerando a primeira palavra como בְּשָׁגֵם (alterando uma vogal). Essa frase é traduzida (no site Chabad.org) como "porque também nele está o fato de ser [apenas] carne". Rashi acrescenta o comentário: "e, no entanto (*af al pi*), ele não se submete a Mim. E se (*umah im*) ele fosse fogo ou uma substância dura?". O tradutor explica entre colchetes que significa: "[isto é, quão maior seria sua insubordinação!]".

“Meu espírito não contenderá (*yadon*) com relação (*ba*) ao homem para sempre” significa que Deus tomou uma decisão a respeito do destino do homem. “Porque ele também é carne” envolve a expressão בשגם , que pode ser vista como a soma de: em (*be*) + que (*she*) + também (*gam*). As palavras 'porque' podem ser traduzidas como 'porque'; mas qual é a intenção aqui da palavra adicionada 'também'? Penso que *gam* aqui significa 'especialmente', e assim leio a frase como: “especialmente porque ele é carne”. Essa leitura implica que, se o homem *não fosse* feito de carne, a decisão de Deus poderia ser de alguma forma diferente. A referência subjacente a uma criatura 'não de carne' justifica a introdução de 'fogo ou uma substância dura' por Rashi como um antônimo descritivo.

“E os seus dias (*yamav*) serão cento e vinte anos.” Isso explicita a decisão que Deus tomou. A primeira palavra desta frase é a conjunção *ve* , que geralmente significa 'e', mas no presente contexto obviamente significa 'portanto', porque fornece uma ligação necessária com a frase anterior, que ainda não especifica qual é o veredicto de Deus. Além disso, o 'especialmente' (*gam*) na frase anterior sugere que a inferência implícita pelo 'portanto' aqui é feita por meio de um argumento a fortiori. Ou seja, 'especialmente' pode ser lido como 'ainda mais'. Esta parece ser a deixa de Rashi para formular um *qal vachomer* . Observe que este é o único lugar em todo o Tanakh onde a expressão בשגם (*b-sh-gm*) é usado.

Uma leitura simples (*pshat*) do termo "seus dias" seria que a expectativa de vida da humanidade seria, a partir de então, de 120 anos (presumivelmente no máximo, embora talvez ocasionalmente menos). Mas Rashi insiste em uma interpretação mais complexa, a saber: "Até cento e vinte anos, retardarei a Minha ira contra eles, mas se não se arrependerem, trarei um dilúvio sobre eles...". Nesse caso, "seus

dias" se refere à sobrevivência da humanidade como um todo (exceto Noé e sua família, como se constata). Esta frase, portanto, é um chamado ao arrependimento e uma ameaça de punição caso esse chamado seja ignorado.

Poder-se-ia argumentar a favor da explicação mais simples dizendo que a pecaminosidade do homem se deve ao seu sentimento de invulnerabilidade, em virtude da expectativa de desfrutar de uma vida longa, de modo que a redução drástica da expectativa de vida humana limitaria sua *chutzpah* , sua arrogância. Mas o mesmo argumento poderia ser feito em favor da tese de Rashi, dizendo que a ameaça de um dilúvio mortal dentro do prazo especificado poderia levar as pessoas ao arrependimento. A interpretação de Rashi sobre os 120 anos tem a vantagem de mencionar o dilúvio como a essência da decisão de Deus, enquanto a interpretação mais simples sequer alude ao dilúvio, embora este seja, contextualmente, o tema principal.

Considerando as interpretações acima, fica claro que, se quisermos apresentar a narrativa bíblica em uma forma fortiori, devemos usar *a lesa-majestade* contra Deus (o motivo da decisão divina) como termo médio (R) e a destruição da humanidade em 120 anos (a decisão de Deus, introduzida por *ve*) como termo subsidiário (S). O pecado não confessado deve ser mencionado nos termos maior e menor, como condição para a referida penalidade final. Finalmente, o homem feito de carne deve aparecer na conclusão (já que é sobre ele que a decisão de Deus é tomada); e, portanto, a criatura feita de fogo ou alguma substância dura, mais invulnerável que o homem e, portanto, mais próxima do divino, que é hipoteticamente proposta por Rashi, deve aparecer na premissa menor.

Assim, o argumento se desenvolve da seguinte forma: o pecado impenitente, cometido por uma criatura poderosa feita de fogo ou alguma substância dura (Q), é insubordinado a Deus (R) o suficiente para merecer a aniquilação em 120 anos (S) (premissa menor); muito mais, o pecado impenitente, cometido por uma criatura humilde e fraca, feita como o homem de mera carne (P), é insubordinado a Deus o suficiente para merecer a aniquilação em 120 anos (conclusão). A premissa maior tácita aqui é: o pecado impenitente cometido por uma criatura humilde e fraca, feita como o homem de mera (*beshagam*) carne, é mais insubordinado a Deus do que o pecado impenitente cometido por uma criatura poderosa, feita de fogo ou alguma substância dura. O argumento é um argumento positivo subjectal a fortiori (**+s**).

Contudo, o *qal vachomer* aqui formulado, embora baseado no comentário de Rashi, não é o que Rashi tinha em mente. Ele tem [193]: “porque também nele está o fato de ser [apenas] carne, e, no entanto, não se submete a Mim. E se ele fosse fogo ou uma substância dura? [isto é, quão maior seria a sua insubordinação!]”. Este *qal vachomer* é inadequado porque não reflete o significado completo de Gênesis 6:3, mas apenas busca compreender a frase “porque também ele é carne”; não menciona o julgamento que Deus está fazendo em consequência disso. Além disso, argumenta, a fortiori, erroneamente, que uma criatura de 'carne' ser insubordinada é ainda mais, quando o argumento deveria ser na direção oposta, porque obviamente Deus busca tirar uma conclusão sobre o homem e não sobre alguma criatura hipotética mais invulnerável que o homem jamais se tornará.

qal vachomer de Rashi para Gênesis 6:3, embora significativa, só pode ser admitida como implícita (*satum*). Uma leitura explícita (*meforash*), a fortiori, é, no entanto, possível, como mostrei acima; esta

193 Os acréscimos explicativos entre colchetes são fornecidos pelo tradutor na edição do Chabad.org.

deve ser considerada a interpretação completa e precisa do versículo em questão. Pode-se dizer que Rashi chamou a atenção para isso, mas não que o verbalizou completamente.[194]

2 Reis 5:13 . Servos de Naamã: “Se o profeta tivesse te ordenado fazer alguma grande coisa, não a terias *feito* ? Quanto mais agora que ele te diz: lava - te e fica limpo!” (colchetes meus *) .*

Este é um argumento subjetivo positivo (**+s**) a fortiori. Minha paráfrase: Se o profeta, ao fazer um pedido difícil, lhe parecesse poderoso o suficiente para curá-lo, levando-o a obedecê-lo, então o fato de ele fazer um pedido fácil sugere que ele pode ser mais poderoso do que você esperava e, de fato, poderoso o suficiente para curá-lo, e isso deveria levá-lo a obedecê-lo. Análise de Rashi: “Você não o faria mesmo se ele lhe ordenasse algo que exigisse esforço? *Qal vachomer* (a fortiori), já que ele lhe disse para fazer algo fácil, [a saber,] imergir-se e purificar-se.”

Ezequiel 14:13-21 . Deus: “Filho do homem, quando (*ki*) 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 feras malignas 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 (*afki*) quando Eu enviar os Meus quatro duros juízos contra Jerusalém, a espada, a fome, as feras malignas e a pestilência, para exterminar dela homens e animais” (colchetes meus).

Este é um argumento predicativo negativo (**-p**) a fortiori. Minha paráfrase: Se tais homens santos não possuem crédito espiritual suficiente para impedir a execução de cada um dos quatro decretos negativos (penalidades por pecados cometidos) separadamente, então não possuem o suficiente para impedir todos os quatro decretos juntos. O comentário de Rashi afirma que *af ki* is “ *lashon qal vachomer ve-k”sh ”* (linguagem a fortiori e com muito mais razão); mas não aponta os versículos 13-20 como premissas para a conclusão no versículo 21.

Ezequiel 33:24 . Deus: “Os que habitam aqueles lugares desertos na terra de Israel dizem: Abraão era um, e ele herdou a terra; mas *nós* somos muitos; a terra nos foi dada por herança.”

Este é um argumento subjetivo positivo (**+s**) a fortiori. Minha paráfrase: 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 este argumento, Ele não é seu 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.) A interpretação de Rashi é notavelmente diferente: ele relata a leitura de R. Shimon ben Yochai como “Avraham, a quem foi ordenado apenas um mandamento [a saber, a circuncisão], herdou a terra. Nós, então, a quem foram ordenados muitos mandamentos, certamente deveríamos receber a terra como herança (*Tosefta Sotah* , 6,7).” Ele afirma que esta leitura difere da de R. Akiva, mas não especifica a versão deste último. Rashi então lê os versículos 25-26 como a resposta do profeta, que ele parafraseia como: "Embora vos tenham sido ordenados [muitos mandamentos], vós não os guardais".

Provérbios 15:11 . Salomão: “O inferno e a destruição estão diante do Senhor; quanto mais (*af ki*): os corações dos filhos dos homens [estão diante do Senhor]?” (colchetes meus).

---

[194] É por isso que, na lista geral de argumentos bíblicos a fortiori apresentada acima no capítulo 3, identifico este caso como "Descoberto pela primeira vez por R/AS".

Este é um argumento predicativo positivo (**+p**) a fortiori. Minha paráfrase: 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. Rashi apenas diz que *af ki* é indicativo de *q"v* (*qal vachomer*).

Provérbios 17:7. "A fala arrogante não convém a um grosseiro; muito menos (*af ki*) lábios mentirosos a um príncipe."

Este é um predicativo positivo. (**+p**) a fortiori argumento (pelo menos). Minha paráfrase: Espera-se um comportamento mais inadequado de um grosseiro do que de um príncipe (premissa maior tácita); donde se segue que, se a fala inadequada é suficientemente inadequada em um grosseiro (premissa menor), então é suficientemente inadequada em um príncipe (conclusão). Observe que usei aqui o termo "fala inadequada" como o ponto em comum dos termos "fala arrogante" e "lábios mentirosos". Se considerarmos os lábios mentirosos como mais inadequados do que a fala arrogante, como parece ser a intenção, o *qal vachomer* aqui seria um crescendo (**+p&**). Rashi lê *af ki* como significando *k"sh* (*kol sheken*). Observe que *nadiv* , traduzido acima como "príncipe", também pode ser entendido de forma mais ampla como se referindo a qualquer pessoa de caráter "principesco".[195]

Provérbios 19:7 . Salomão: "Todos os irmãos dos pobres o odeiam, quanto mais (*af ki*): seus amigos se afastam dele?"

Este é um argumento predicativo positivo (**+p**) a fortiori. Minha paráfrase: Se o pobre homem é tão odiado que seus irmãos o evitam, então ele é tão odiado que seus amigos o evitam. Podemos inferir do 'distanciamento' dos amigos que o 'ódio' dos irmãos também se expressa pela evitação. Não há necessariamente a intenção de dizer que o distanciamento é uma reação pior do que o ódio; ou seja, o argumento não precisa ser lido como um crescendo (**&**). Rashi interpreta a expressão *af ki* como significando *kol sheken* (com muito mais razão).

Provérbios 19:10 . Salomão: "Não convém ao tolo ter luxo; quanto menos (*af ki*): que ao servo domine sobre príncipes [seria convém]" (colchetes meus).

Este é um argumento subjetivo positivo (**+s**) a fortiori. Minha paráfrase: Se para um tolo ter luxo é suficientemente inapropriado para ser indecoroso, então para um servo ter domínio sobre príncipes é suficientemente inapropriado para ser indecoroso. Rashi lê a expressão *af ki* como significando *q"v* (*qal vachomer* , a fortiori).

Provérbios 21:27 . Salomão: "Se o sacrifício do ímpio é uma abominação, quanto mais o sacrifício do *ímpio* , se oferecido com má intenção?" (colchetes meus).

Este é um argumento subjetivo positivo (**+s**) a fortiori. Minha paráfrase: Se o sacrifício dos ímpios, oferecido com intenção sincera, é abominável o suficiente para ser rejeitado, então o sacrifício dos ímpios, oferecido com intenção insincera, também é abominável o suficiente para ser rejeitado. Observe o efeito de "espelho" usado para transmitir informações brevemente: "o sacrifício dos ímpios" e sua "abominação" são mencionados na primeira metade do ditado, mas não na segunda; enquanto a qualidade da "intenção" é mencionada na segunda metade (ruim), mas não na primeira (boa). Rashi interpreta a expressão *af ki* como significando *k"sh* (*kol sheken* , com ainda mais razão).

Jó 9:13-14 . Jó: "Deus não retirará a sua ira; os ajudantes de Raabe se curvaram diante dele. Quanto menos (*af ki*) lhe responderei e escolherei meus argumentos contra ele?"

---

[195] Este é mais um caso que de alguma forma deixei passar em minha pesquisa anterior, apesar do uso da expressão-chave *af ki* .

Este é um argumento subjetivo negativo (**-s**) a fortiori. Minha paráfrase: Se os ajudantes de Raabe não eram dignos o suficiente para argumentar com Deus, então Jó também não é digno o suficiente para fazê-lo. O comentário de Rashi é apenas ler a expressão *af* [196]no versículo 14 como *k"sh* (abreviação de *kol sheken*), ou seja, como 'com muito mais intensidade'; mas ele não relaciona isso explicitamente ao versículo 13.

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 ki*): aquele que é abominável e imundo, o homem, que bebe a iniquidade como água [Ele confia ou considera puro]!" (colchetes meus).

Este é um argumento predicativo positivo (**+p**) a fortiori. Minha paráfrase: Se Deus é exigente o suficiente para julgar Seus santos como indignos de confiança e os céus como impuros, então Ele é exigente o suficiente para julgar meros seres humanos como indignos de confiança e impuros. O comentário de Rashi ao versículo 16 afirma que *af ki* significa *kol sheken* (com muito mais intensidade); mas ele não menciona explicitamente a relação deste versículo com o versículo 15.

Jó 35:13-14. " De fato (*akh*) Deus não ouvirá a vaidade, nem o Todo-Poderoso a considerará. Sim, quando (*af ki*) disseres que não o podes ver, a causa está diante d'Ele; portanto, espera por Ele."

Este é um argumento subjetivo positivo (**+s**) a fortiori (ou possivelmente um argumento crescendo, **&**). O orador é Eliú, observe. O significado pretendido, seguindo as breves explicações de Rashi, parece ser o seguinte: Deus não é imediatamente (*akh*) comovido pelas expectativas de pessoas vãs, muito menos (*af ki*) pelas exigências de pessoas que duvidam Dele; no entanto, Ele responde, no devido tempo, a todas as causas que Lhe são apresentadas para julgamento, se houver paciência. O argumento a fortiori, então, seria aproximadamente: aqueles que duvidam de Deus e Lhe fazem exigências são mais incômodos para Ele do que pessoas vãs com diversas expectativas (premissa maior tácita); donde se segue que, se Deus ignora os vaidosos por um tempo (premissa menor), então Ele ignorará os que duvidam pelo mesmo tempo (ou talvez por mais) (conclusão). Rashi destaca este caso, com referência à expressão *af ki* nele, como *k"sh* (*kol sheken*).[197]

Daniel 2:9 . Nabucodonosor: "Assim (*lahen*): conte-me o sonho, e (*ve*): saberei que você pode me declarar sua interpretação [pois é mais difícil contá-lo do que interpretá-lo]" (colchetes meus).

Este é um argumento predicativo positivo (**+p**), a fortiori. Minha paráfrase: Se Daniel é poderoso o suficiente para contar o sonho, então ele é poderoso o suficiente para interpretá-lo. Rashi lê a expressão *lahen* como significando *k"sh* (*kol sheken* , com ainda mais razão).

Neemias 13:26-27 . Neemias: "Porventura não pecou Salomão, rei de Israel, por estas 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 então *obedecer* -vos e fazer todo este grande mal, quebrando a fé em nosso Deus ao casar com mulheres estrangeiras?"

Este é um argumento subjetivo positivo (**+s**) a fortiori. Minha paráfrase: Somos moralmente mais fracos que o grande rei Salomão (premissa maior tácita); donde se segue que, se até mesmo (*gam*) um

---

196 Não há menção de *ki* na versão de Rashi encontrada em Chabad.org.

197 Encontrei este caso durante a presente pesquisa, procurando por versículos bíblicos que continham a expressão-chave *af ki* . De alguma forma, deixei-o passar despercebido em minhas pesquisas anteriores, embora tenha procurado por casos que utilizassem essa expressão. Muito provavelmente, não me pareceu a fortiori na época; foi somente através da explicação de Rashi que agora o percebo como tal.

homem do calibre espiritual de Salomão era fraco o suficiente para ser levado ao pecado por mulheres estrangeiras (premissa menor), então nós, que estamos em um nível espiritual inferior, somos fracos o suficiente para sermos levados ao pecado por mulheres estrangeiras (conclusão); portanto, para evitar pecar e, assim, quebrar a fé em nosso Deus, não devemos nos casar com mulheres estrangeiras (implicação da conclusão). Rashi interpreta a expressão *gam* como significando *kol sheken* (com muito mais razão).

Influências em comentaristas posteriores. Rashi descobriu 5 casos anteriores a Ashkenazi, a saber: Provérbios 15:11, 19:10, 21:27; Jó 9:13-14, 15:15-16. Rashi descobriu 3 casos anteriores a Katzenellenbogen, a saber: Ezequiel 33:24; Provérbios 17:7, 19:7. Rashi descobriu 1 caso anterior a Einhorn, a saber: Neemias 13:26-27. Rashi descobriu 1 caso anterior a Strashun, a saber: 2 Reis 5:13. Rashi descobriu 1 caso anterior a Hirschensohn, a saber: Gênesis 6:3. Rashi descobriu 2 casos anteriores a mim (1 em JL e 1 em AFL), a saber: Ezequiel 14:13-21; Daniel 2:9.

Como as descobertas bíblicas de Rashi, a fortiori, estão dispersas por todo o seu comentário contínuo, e talvez também em outros lugares, e não há uma lista de todas elas juntas: (a) não se pode supor que alguém que lista um dos casos de Rashi o aprendeu com Rashi (a menos, é claro, que ele mencione tê-lo feito); e (b) não se pode inferir do fato de alguém (por sua própria admissão) ter aprendido um ou mais casos com Rashi que ele conhecia todos os outros casos de Rashi; e, de fato, (c) não se pode inferir do fato de alguém listar alguns, mas *não* todos os casos de Rashi que ele *não* aprendeu nenhum caso com Rashi.

De fato, analisando os resultados da presente pesquisa, nenhum comentarista (até o momento) demonstrou conhecimento de todos os 14 casos de Rashi. A lista de Ashkenazi contém 5 casos encontrados em Rashi, mas omite 9 outros. A lista de Katzenellenbogen contém 7 casos encontrados em Rashi, mas omite 7 outros. A lista de Einhorn contém 1 caso encontrado em Rashi, mas omite 13 outros. A lista de Strashun contém 10 casos encontrados em Rashi, mas omite 4 outros. Minha lista de 1995 contém 7 casos encontrados em Rashi, mas omite 7 outros. A lista de Hirschensohn contém 8 casos encontrados em Rashi, mas omite 6 outros. A lista de Jacob contém 8 casos encontrados em Rashi, mas omite 6 outros. Minha lista de 2013 contém 11 casos encontrados em Rashi, mas omite 3 outros. Podemos concluir que Rashi não foi estudado como fonte de casos bíblicos a fortiori, pelo menos não de forma sistemática, por nenhum dos comentaristas aqui investigados (eu incluído).

Rejeições . Além dos 14 casos válidos e explícitos de a fortiori bíblico mencionados acima, Rashi aparentemente propôs outros 5 casos – que, no entanto, não reconheço como válidos e explícitos e, portanto, excluí deliberadamente da nossa lista. São eles: **Gênesis 6:9, Ezequiel 23:39-40, Habacuque 2:4-5 e Salmos 15:4, 15:5** . Analisarei agora cada um deles detalhadamente e explicarei por que merecem ser rejeitados (o segundo por não ser a fortiori e os outros quatro por serem, na melhor das hipóteses, a fortiori implícitos).

Gênesis 6:9 . “Estas são as gerações de Noé. Noé foi, em sua geração, um homem justo e íntegro; Noé andou com Deus.”

Gabay relata que Hirschensohn cita Rashi, que em seu comentário *ad loc.* escreve, a respeito do termo 'em suas gerações' (*bedorotav*):

> “Alguns de nossos Sábios interpretam [este termo] favoravelmente: Quanto mais (*kol sheken*) se ele tivesse vivido em uma geração de pessoas justas, ele teria sido ainda mais justo. Outros o interpretam de forma depreciativa: Em comparação com sua geração, ele era justo; mas se ele

> tivesse sido na geração de Avraham, ele não teria sido considerado de nenhuma importância [Sanh. 108a, Gen. Rabbah 30:9, Tan. Noach 5]."

Rashi está se referindo a BT *Sanhedrin* 108a. Observe que Rashi apresenta a leitura positiva antes da negativa, enquanto o Talmud apresenta a negativa antes da positiva. Observe também que o Talmud aponta explicitamente para um *qal vachomer* na tese positiva, dizendo "quanto mais", mas não faz o mesmo para a negativa. A passagem relevante é a seguinte [198]:

> "Estas são as gerações de Noé: Noé era um homem justo e perfeito em sua geração. R. Johanan disse: Em sua geração, mas não em outras gerações [199]. Resh Lakish afirmou: [Mesmo] em sua geração — quanto mais em outras gerações [200]."

O texto bíblico afirma que Noé é justo etc. 'em sua geração', o que implica uma *qualificação* de algum tipo para o atributo da justiça. Essa qualificação não pode ser ignorada; sua intenção precisa ser esclarecida; portanto, os comentários do Talmud e de Rashi são bastante justificados. A palavra 'em' (*ser*) é interpretada como 'em comparação com outros em'. Observe também que a expressão 'sua geração' está no plural, presumivelmente para sugerir que Noé abrange duas ou mais gerações.

A leitura positiva é: visto que Noé era justo entre pessoas injustas, então, com mais razão ainda, ele seria justo mesmo em uma geração de pessoas justas, e de fato mais justo nesse ambiente hipotético do que em seu ambiente real. A leitura negativa é: Noé foi considerado justo apenas em comparação com outras pessoas de sua geração, mas se comparado a pessoas como Abraão, ele não mereceria um status tão elevado.

Primeira questão: qual é exatamente o *qal vachomer* proposto no cenário positivo? É que, se Noé (S) fez um esforço moral (R) suficiente para ser justo enquanto vivia em um ambiente vicioso (P) (premissa menor), então ele necessariamente teria feito um esforço moral suficiente para ser justo vivendo em um ambiente virtuoso (Q), e ainda mais (conclusão). A premissa maior tácita aqui é que é necessário mais esforço moral para ser justo em meio a um ambiente vicioso (onde as tentações ao vício são generalizadas) do que para ser justo em meio a um ambiente virtuoso (onde o bom exemplo dos outros facilita a virtude). Este é um raciocínio predicatal positivo a fortiori (**+p**). O argumento não é um crescendo, embora as influências ambientais afetem a escala, bem como o potencial, do vício ou da virtude, porque o termo subsidiário (S), ou seja, Noé, permanece inalterado em si mesmo.

Próxima questão: qual é o tipo de raciocínio envolvido no cenário negativo proposto? Argumenta-se que, embora Noé fosse digno o suficiente para ser considerado justo mesmo vivendo em um ambiente perverso, *isso não significa que* ele fosse digno o suficiente para ser considerado (particularmente) justo vivendo em um ambiente virtuoso. A premissa aqui é que o atributo da "justiça" não é absoluto, mas apenas relativo. Dado que alguém é digno até certo ponto, pode parecer "justo" se comparado a pessoas muito indignas, e ainda assim parecer não (particularmente) "justo" se comparado a pessoas muito dignas.

---

198 Textos em inglês baseados na edição Soncino do Talmud, disponíveis online em Halakhah.com.

199 Nota de rodapé na edição Soncino: " Assim, Noé: em comparação com o resto de sua geração, que era excepcionalmente perversa, ele se destacou como um justo." homem; em outras gerações ele não teria sido superior à pessoa comum."

200 Nota de rodapé na edição Soncino: "Assim, se Noé era justo mesmo quando tudo ao seu redor era mau, quanto mais justo ele teria vivido entre homens justos!"

Na formulação positiva, o fato da retidão é considerado mais difícil de alcançar em um ambiente vicioso do que em um virtuoso, enquanto na formulação negativa, a aparência de retidão é considerada mais difícil de conquistar em um ambiente virtuoso do que em um vicioso. Essas teses rivais apontam em direções opostas, portanto, estão em certo conflito. Contudo, ambas parecem razoáveis. Não se trata de uma contradição estrita, pois o termo "retidão" é tratado de forma diferente em cada uma delas. Não obstante, a tese negativa arrefece o entusiasmo da positiva, exigindo uma avaliação mais crítica.

A objeção levantada é que as aparências podem ser ilusórias. O esforço moral exigido de alguém para parecer justo entre os injustos pode, de fato, não ser suficiente para fazer com que essa pessoa se destaque como (particularmente) justa em uma sociedade justa. *A mesma quantidade* de esforço moral pode dar uma aparência de retidão em um contexto moralmente pobre, mas não em um contexto moralmente rico. De fato, alguém pode até exercer menos virtude no primeiro caso e parecer justo, e mais virtude no segundo caso e não parecer (muito) justo. Essa constatação não nega a veracidade da premissa principal do argumento anterior, mas exige uma abordagem mais sutil.

Assim, se tentássemos construir um argumento a fortiori para a avaliação negativa, usando o termo médio "parecer justo" em vez de "justo", obteríamos o seguinte: É necessário mais esforço moral (R) para parecer comparativamente justo em um ambiente virtuoso (P) do que em um ambiente vicioso (Q) (premissa maior em direção oposta). Noé (S) fez esforço moral suficiente para parecer justo em um ambiente vicioso (premissa menor semelhante); mas não o suficiente, *ceteris paribus* , para parecer justo em um ambiente virtuoso (conclusão diferente). Claramente, essa tentativa é um fracasso porque o argumento é predicatal positivo e, portanto, não pode ir do termo menor (vicioso) para o termo maior (virtuoso).

No entanto, reiterando, permanece possível que Noé demonstrasse um nível diferente de esforço moral nos dois ambientes e, portanto, parecesse ser, e de fato fosse, virtuoso ou vicioso em ambos. É por isso que as duas teses não são estritamente contraditórias: a positiva pressupõe um esforço *variável* nos dois meios, enquanto a negativa pressupõe um esforço *semelhante em ambos.*

Claramente, a interjeição “em suas gerações” requer explicação; mas não está claro qual das duas explicações oferecidas pelos Sábios é preferível. O propósito da primeira é elogiar Noé, o virtuoso pai da humanidade pós-dilúvio; enquanto o da segunda é (segundo Rashi) saudar Abraão, o virtuoso patriarca do povo judeu. Ambas as sugestões foram escritas pelos Sábios e, portanto, são consideradas verdadeiras.

Em conclusão, embora o versículo bíblico sugira um argumento a fortiori válido, um contra-argumento plausível também é compatível com ele. Isso implica que o argumento a fortiori apresentado é apenas implícito (*satum*); não pode ser considerado explícito (*meforash*) porque, como o próprio Rashi (e o Talmud) nos informa, não é a única leitura possível do texto em questão. A ambiguidade inerente ao texto significa que nenhuma das duas leituras pode ser declarada com certeza como a interpretação exclusiva.

Ezequiel 23:39-40. 39 Pois, depois de terem sacrificado seus filhos aos seus ídolos, entraram naquele mesmo dia no meu santuário para o profanar; e eis que *assim* fizeram no meio da minha casa. **40** Além disso, enviastes mensageiros que vêm de longe, aos quais foi enviado um mensageiro, e eis *que vieram* ; para os quais te lavaste, pintaste os olhos e te enfeitaste com ornamentos...

Não vejo nenhum argumento a fortiori nesses dois versículos, explícito ou implícito, válido ou inválido, mesmo levando em consideração seus contextos (versículos anteriores e posteriores). Qual seria o suposto argumento a fortiori? O comportamento do povo condenado no versículo 40 é implicitamente considerado *pior do* que o condenado no versículo 39. Isso poderia ser usado como uma premissa maior; mas não vejo nenhum argumento pretendido, nenhum discurso adicional que nos leve de uma premissa menor a uma conclusão. No entanto, Rashi interpreta a expressão *ve af ki* como equivalente a *kol sheken* (com muito mais razão), sugerindo que um argumento a fortiori é pretendido [201]. Mas ele não esclarece o que considera como premissas e conclusão desse argumento.

A tradução em inglês do comentário de Rashi aqui apresenta: "E certamente, o pior de tudo é que eles enviariam para trazer [convidar] alguns dos príncipes das nações, seus amantes, e estes veem a profanação com que profanam Meu santuário." Isso geralmente traduz *kol sheken* como "certamente". Mas todas as traduções em inglês do próprio verso que vi [202], incluindo a mostrada acima, traduzem *ve af ki* aqui de forma mais vaga como "E além disso" ou como "Ademais". Essa tradução é, na minha opinião, inadequada, porque sugere mera conjunção, enquanto o contexto sugere que está ocorrendo uma intensificação. Assim, *ve af ki* aqui deveria ser lido como "E ainda pior". Mas essa expressão, em si, não carrega a conotação de um argumento a fortiori; ela simplesmente implica uma progressão do mal para o pior.

Rashi interpreta corretamente, muitas vezes, o uso de *af ki* como indicativo de *qal vachomer* , especificamente nos seguintes 12 casos: 1 Samuel 23:3; Ezequiel 14:13-21, 15:5; Provérbios 11:31, 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Jó 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14. Posso citar mais 9 casos que ele não menciona, onde *af ki* sinaliza um discurso a fortiori: Deuteronômio 31:27; 1 Samuel 14:29-30, 21:6; 2 Samuel 4:10-11, 16:11; 1 Reis 8:27; Jó 25:5-6; 2 Crônicas 11:10. 6:18, 32:15. Mas Rashi vai além, em seu comentário a Ezequiel 14:13-21, e generaliza demais ao dizer *af ki* que "é a linguagem de *qal vachomer* e *k"sh* [ou seja, a fortiori e com ainda mais razão] *em toda a Escritura* " (grifo meu).

No entanto, claramente, os 21 exemplos listados não comprovam a afirmação geral de Rashi, pela simples razão de que existem pelo menos dois versículos bíblicos onde *af ki* é usado e não há, claramente, nenhuma intenção de a fortiori. De fato, Rashi comenta ambos, sem sugerir que qualquer *qal vachomer* seja pretendido. Os casos são Gênesis 3:1, onde Rashi interpreta *af ki* como "embora" (*af al pi* , sem qualquer sugestão de intenção de a fortiori); e Neemias 9:18, onde Rashi não faz nenhum comentário (e a tradução inglesa lê corretamente *af ki* como "apesar de").

Portanto, é perfeitamente legítimo da minha parte afirmar que Ezequiel 23:39-40 não contém um argumento a fortiori, embora utilize a expressão *af ki* , que, reconhecidamente, muitas vezes indica tal argumento. Para mim, está claro que Rashi interpretou *af ki* como significando *kol sheken* neste caso de forma um tanto precipitada; trata-se, portanto, de uma interpretação imprecisa.

Pedi a Gabay que encontrasse alguma justificativa para a posição de Rashi, e ele me apontou que vários comentaristas [203]se concentraram no contexto mais amplo e sugeriram que o versículo 46 (entre outros), que descreve as consequências horríveis dos pecados graves listados nos versículos 39-40 (e

---

201 Gabay chamou minha atenção para o comentário de *Metzudot David* (de R. David Altschuler de Praga, 1687-1769) que apresenta a mesma leitura. Mais tarde, Strashun (século XIX, veja abaixo) oferece a mesma interpretação, a fortiori. Talvez esses dois estivessem apenas seguindo a afirmação de Rashi.

202 Bíblia de Jerusalém impressa; e online: Chabad, Mechon-Mamre, JPS e Sefaria.

203 Ele mencionou David Kimchi (Radak, 1160-1235), Isaac Abarbanel (1437-1508), Meir Lob Ben Yehiel Michal (Malbim, 1809-1879) e Mattityahu Strashun (1817-1885). Não vi o que eles disseram exatamente.

anteriores), poderia ser a conclusão do suposto argumento *qal vachomer* . Este versículo posterior em Ezequiel 23 lê-se:

46 Pois assim diz o Senhor Deus: Uma assembleia se levantará contra eles, e eles serão feitos objeto de horror e despojo.

Com base na resposta de Gabay, o *qal vachomer pretendido* poderia ser formulado da seguinte maneira: Convidar pessoas para assistir à profanação do santuário de Deus, etc. (v. 40) é um pecado maior do que apenas profanar o santuário, etc. (v. 39 e anteriores) (premissa maior tácita); donde se segue que, se apenas profanar o santuário, etc., é pecaminoso o suficiente para acarretar as severas punições descritas (em v. 46 e seguintes) (premissa menor), então convidar pessoas de fora para assistir a tal profanação é pecaminoso o suficiente para essas mesmas punições ou piores (conclusão). Este seria um argumento subjetivo positivo (**+s**) a fortiori, ou possivelmente um argumento crescendo (**+s&**).

Contudo, analisando esta proposta, ainda não estou convencido. Gostaria de segui-la, mas honestamente não posso fazê-lo. É bastante claro que nos é dito que divulgar a profanação é pior do que a mera profanação (v. 39-40) e que severas punições são prometidas (v. 46). Mas em nenhum lugar do texto recebido há qualquer indício de que a pena pela divulgação seja *inferida* (seja em igual ou maior medida) da pena pela profanação. Mesmo que a lista de transgressões seja claramente progressiva, do pior para o pior (v. 39-40), é evidente que a pena prescrita (v. 46) se aplica a *todas* as transgressões *em conjunto* . Se a intenção do texto fosse outra, teria indicado que as punições declaradas (v. 46) são devidas *especificamente a determinadas transgressões. para os pecados anteriores, menores* (v. 39), e deixou para nós *inferir* punições semelhantes ou maiores para os pecados posteriores, maiores (v. 40). O texto em questão claramente não faz tal divisão.

Uma proposição comparativa, por si só, não dá necessariamente origem a um argumento a fortiori. Mais informações são necessárias para essa tarefa. De fato, nos é dada o que poderia ter sido uma premissa maior; mas não nos é dada também uma premissa menor da qual se possa extrair a suposta conclusão, ou uma conclusão da qual se possa retroceder a premissa menor. Portanto, afirmo que não há intenção de argumento *qal vachomer* nesta passagem bíblica, seja explícita ou implícita; isto é, Ezequiel 23:39-40(, 46) não pertence à nossa lista.

Gostaria agora de acrescentar um comentário sobre Habacuque 2:5. Embora contenha a expressão *af ki* , e, portanto (seguindo a suposição usual de Rashi), possa ser interpretada como *qal vachomer* , Rashi não a classificou dessa forma. Mesmo assim, vale a pena examiná-la mais atentamente.

Habacuque 2:4-5. 4 Eis que a sua alma está *orgulhosa* , e não é reta nele; mas o justo viverá pela sua fé. **5** Além disso , o vinho é um comerciante traiçoeiro; o *soberbo* não permanece; ele alarga o seu desejo como o inferno, e é como a morte, e não pode ser satisfeito, mas ajunta para si todas as nações, e amontoa para si todos os povos.

Como já mencionado, o comentário de Rashi sobre o versículo 5 não o classifica como *qal vachomer* (ou *kol sheken*). Isso por si só não prova que Rashi não o tenha interpretado dessa forma; mas a suposição de que o fez seria especulativa. Se analisarmos o que ele diz, veremos que relaciona a narrativa a pessoas e eventos históricos. Eu, porém, não percebo nenhuma intenção de a fortiori em sua análise. Mas, se houvesse tal intenção, poderíamos, no máximo, dizer que ele estava construindo um argumento a fortiori implícito, porque os termos envolvidos (Belsazar, beber vinho com os vasos do

Templo, etc.) não são explicitamente mencionados no versículo. Certamente, a redação do versículo é bastante vaga.

Procurando por algum tipo de argumento a fortiori nesta passagem, eu interpretaria a seguinte leitura mais literal – e mais geral (ética em vez de histórica) – usando o v. 4, bem como o v. 5: 'Certamente (*hine*), a alma orgulhosa, desprovida de retidão interior, [não sobreviverá,] ao contrário do justo que pela sua fé viverá; muito mais (*ve af ki*), um homem arrogante, afligido pela embriaguez e cheio de desejos ilimitados e insaciáveis, não permanecerá'. Se esta interpretação estiver correta, então o *qal vachomer pretendido* seria o seguinte: Um homem que é arrogante etc. (P) é mais perverso (R) do que aquele que é orgulhoso etc. (Q) (premissa maior tácita); Daí se conclui que, se o homem orgulhoso é suficientemente perverso para merecer uma vida abreviada (S) (premissa menor), então o homem arrogante é suficientemente perverso para merecer uma vida abreviada (conclusão). Isso seria um argumento subjetivo positivo (**+s**), a fortiori. O comentário de Rashi parece, então, ser uma aplicação desse argumento geral às circunstâncias históricas que ele especifica.

Deveríamos então considerar este caso (em seu formato mais geral proposto) como um *qal vachomer explícito* ? Se sim, não seria atribuível a Rashi, pois ele não o sinaliza explicitamente como um a fortiori. Embora, como vimos, ele tenha feito a afirmação abrangente de que todos os versículos bíblicos que envolvem a expressão *af ki* são a fortiori, não podemos presumir que ele tinha em mente este caso, visto que não o identifica como tal *ad loc* ., e além disso, encontramos outros casos semelhantes que ele claramente não considerou como a fortiori. Nesse caso, eu seria o descobridor deste novo caso.

Hesito em afirmar isso, no entanto, porque também se poderia ler os dois versículos como declarações separadas, com *af ki* servindo meramente como um intensificador [204]em vez de um sinal de inferência. Ou seja, como os termos usados (arrogante, orgulhoso, etc.) são muito vagos, os dois versículos podem estar se referindo ao mesmo homem tolo, ao mesmo tempo ou em momentos diferentes, com o versículo 4 descrevendo alguns aspectos (ruins) dele e o versículo 5 acrescentando outros aspectos (ainda piores) [205]. Nesse caso, eu não poderia afirmar uma intenção explícita (*meforash*) *qal vachomer* , mas, na melhor das hipóteses, apenas uma implícita (*satum*).

Em seguida, consideremos os casos de Salmos 15:4 e 15:5. Como já mencionado (no capítulo 4, acima), esses dois casos são apresentados como exemplos de *qal vachomer implícito (satum*) na *baraita* de R. Eliezer ben R. Jose HaGelili (ou pelo menos no comentário anexado a essa *baraita*). Portanto, esses dois casos não podem ser atribuídos a Rashi. Mas, como ele usa a expressão *q"v* (*qal vachomer*) em seu comentário a ambos os versículos, mas não os classifica como implícitos (*satum*), é apropriado analisá-los aqui.[206]

Salmos 15:4. Ele jura para seu próprio prejuízo e não se retrata (do seu juramento).

---

204 Observe, em apoio a esta tese, a tradução acima de *ve af ki* como "sim, além disso".

205 Ou talvez a insensatez no primeiro verso seja mais genérica e a do segundo mais específica, ou seja, a primeira pode incluir a segunda.

206 Note que eu já analisei esses dois casos em AFL, capítulo 16, porque Louis Jacobs chamou a atenção para eles em seu ensaio citado anteriormente. Jacobs os rejeita, e eu concordo com ele. Ele menciona a referida *baraita* como sua fonte, mas não menciona Rashi.

Rashi comenta: Quanto mais (*q"v*) ele não se retrataria se isso se referisse a algo que não lhe causasse prejuízo! [207]Sua leitura a fortiori é a seguinte: evitar o prejuízo a si mesmo é normalmente mais urgente psicologicamente do que fazer o bem a si mesmo (premissa maior tácita); donde se segue que, para um homem virtuoso, se evitar o prejuízo não for urgente o suficiente para fazê-lo voltar atrás em sua palavra (premissa menor), então fazer o bem a si mesmo também não será urgente o suficiente para fazê-lo voltar atrás em sua palavra (conclusão). A forma argumental é negativa subjetiva (**-s**).

Por que isso é classificado como implícito em vez de explícito? Porque, embora seja verdade que, se um homem bom, uma vez feito um juramento, não o revoga mesmo quando isso lhe é desvantajoso, é ainda mais verdade que ele não o fará quando lhe for vantajoso; contudo, o versículo não faz essa afirmação mais abrangente. O versículo não pretende apresentar um argumento a fortiori direcionado à referida "conclusão" implícita; ele se preocupa apenas em fazer a afirmação explícita que usamos como "premissa menor". O contexto mostra que ele descreve as várias virtudes *específicas* de um homem bom [208]. O ato de "não revogar um juramento vantajoso" também é encontrado em homens maus; portanto, não é relevante para esta lista de virtudes específicas de um homem bom.

Portanto, o Salmo 15:4 não pretende comunicar um *qal vachomer* para nós. Assim, o comentário *q"v de Rashi* deve ser interpretado como uma referência ao *qal vachomer implícito* que pode ser inferido dele. A apresentação deste versículo por R. Eliezer como um exemplo de *qal vachomer implícito* confirma essa avaliação.

Salmos 15:5. Nem aceitou suborno contra o *inocente* .

O comentário de Rashi diz: (Nem ele aceitou suborno) "contra um homem pobre, para condená-lo em um julgamento perverso. Nossos Sábios explicaram ainda que ele não aceitaria suborno para exonerá-lo em um julgamento, e com mais razão (*q"v*) não aceitará suborno para perverter o julgamento." Portanto, o *qal vachomer proposto* aqui é: um suborno para condenar um inocente em um julgamento é mais antiético do que um suborno para exonerar um inocente em um julgamento (premissa maior tácita); donde se segue que, se um juiz considera um suborno oferecido a ele para exonerar um inocente em um julgamento suficientemente antiético para recusá-lo (premissa menor), então ele considerará um suborno oferecido a ele para condenar um inocente em um julgamento suficientemente antiético para recusá-lo (conclusão). A forma do argumento é negativa subjetiva (**+s**).

A tradução acima interpreta a palavra *"al"* como "contra". Louis Jacobs usa outra tradução [209]: "Nem aceita suborno para ficar do lado do inocente"; e ele entende isso como: "se ele se recusa a aceitar suborno para apoiar o inocente, quanto mais se recusará a aceitar suborno para apoiar o culpado". Aqui, como Jacobs aponta, a palavra " *al* " é interpretada como significando "em nome de", em vez de "contra". Na interpretação de Jacobs, o termo secundário (apoiar um inocente) permanece o mesmo, enquanto o termo principal (apoiar o culpado) é ligeiramente alterado, sugerindo um conflito entre duas partes. Obviamente, se um juiz corrupto aceitasse suborno para exonerar (ou ser mais leniente com) a parte verdadeiramente culpada, ele estaria efetivamente condenando (ou sendo mais severo

---

[207] Em seu ensaio citado anteriormente, Jacobs traduz o versículo como: "Ele jura para seu próprio prejuízo e não se retrata"; e o interpreta como significando "se ele 'não se retrata' (isto é, não volta atrás em sua palavra) quando isso lhe causa prejuízo, quanto mais não se retratará quando isso lhe trouxer benefício". Isso parece uma paráfrase do comentário de Rashi.

[208] Definido no versículo 1 como aquele "que peregrinará no tabernáculo [de Deus], que habitará no [Seu] santo monte".

[209] Em seu ensaio já mencionado.

com) a parte inocente. Portanto, o argumento a fortiori permanece essencialmente inalterado (ainda **+s**).

Este versículo, independentemente de como a expressão *"al" seja lida, pode ser classificado como um qal vachomer* implícito, e não explícito, pela mesma razão que o anterior. Evidentemente, não há intenção de construir um argumento aqui – há apenas uma única afirmação. Se houvesse a intenção de construir um argumento, uma afirmação adicional teria sido feita (a premissa maior ou a conclusão para essa premissa menor) para estimular uma inferência, um processo de raciocínio. *Se uma única afirmação fosse suficiente para sustentar um argumento a fortiori, então cada afirmação poderia ser transformada em tal argumento, e isso seria indefinido* .

Aqui, novamente, o contexto mostra que nosso versículo é meramente descritivo, parte de uma lista de virtudes específicas de um homem bom. Tal homem não aceitará suborno, seja para apoiar ou se opor ao inocente, ou mesmo ao culpado. A afirmação “Nem aceita suborno para ficar do lado do inocente ou para se opor a *ele* ” é abrangente. Isso contrasta implicitamente com o homem mau, que é facilmente tentado por um ou outro desses propósitos nefastos (mesmo que considere um ou outro mais fácil ou mais difícil, para fingir para si mesmo que possui uma consciência funcional).

Portanto, mais uma vez, visto que o Salmo 15:5 não pretende comunicar um *qal vachomer* para nós, o comentário *q”v de Rashi* deve ser interpretado como uma referência ao *qal vachomer implícito* que pode ser inferido do versículo. A apresentação deste versículo por R. Eliezer como um exemplo de *qal vachomer implícito* confirma essa avaliação.

Discurso a fortiori incidental . Além de Rashi destacar casos de discurso a fortiori bíblico, ele frequentemente recorre a esse argumento em seu comentário contínuo, para fins homiléticos ou haláquicos. Nesses casos, sua intenção não é chamar a atenção para uma intenção a fortiori na narrativa bíblica, mas sim discutir alguma questão tangencial. Embora às vezes ele mesmo elabore esse argumento, frequentemente se baseia em fontes midráshicas ou talmúdicas onde tal argumento foi usado. Há muitos exemplos disso, como pode ser facilmente constatado usando, na ferramenta de busca da edição online de seu comentário ao Tanakh, as seguintes expressões de busca: ; ק"ו ; קַל וָחֹמֶר כָּל שֶׁכֵּן ; כ"ש .

Para dar um exemplo: comentando sobre Gênesis 1:12, Rashi afirma, em nome da *Hagadá* do Tratado *Chulin* (60a), que, embora as ervas não tivessem recebido a ordem do Criador de crescerem “segundo a sua espécie”, quando ouviram que as árvores haviam recebido essa ordem, aplicaram a si mesmas o argumento *de qal vachomer* , ou seja, consideraram-se sujeitas à mesma obrigação. Aqui, não há intenção *de qal vachomer* no próprio versículo bíblico, mas ele é usado como ponto de partida para uma afirmação adicional.

Às vezes, há mais de um argumento incidental a fortiori em um capítulo, ou mesmo em um único versículo; portanto, é necessário seguir cuidadosamente cada pista retornada pelo mecanismo de busca para garantir que se vejam todos os casos envolvidos. Deve-se dizer, no entanto, que pode haver, entre esses numerosos casos incidentais de discurso a fortiori, um ou mais casos de *qal vachomer direto* , isto é, versículos bíblicos que possuem, eles próprios, uma clara intenção a fortiori, que ainda não identificamos e registramos neste estudo. Assim, é uma tarefa de pesquisa que vale a pena, senão obrigatória, examinar todos os casos encontrados mecanicamente. Mas não encontrei tempo para realizar esse árduo trabalho pessoalmente.

7. R. Shmuel Yaffe ASHKENAZI

R. Shmuel Yaffe Ashkenazi (SYA, nascido em 1525 em Bursa, Turquia Otomana, falecido em 1595) [210]escreveu ***Yefeh Toar*** ("Bela de Forma", abreviado como YT), publicado em Veneza em 1597 (composto por volta de 1560-80) [211]. Observe que o final do século XVI já é, intelectualmente, a era 'moderna'; esta não é uma lista 'antiga' ou 'medieval'.

Gabay relata que **treze ocorrências** de *qal vachomer* no Tanakh são listadas nesta obra (além das 11 ocorrências dadas no Midrash GR). Essas 13 são: **1 Reis 8:27 [212]; 2 Reis 10:4; Isaías 20:6; Jeremias 25:29, 45:4-5, 49:12; Provérbios 15:11, 19:10, 21:27; Jó 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6** .

Ao que parece, *8 desses casos são "primeiras ocorrências históricas"* , a saber: 1 Reis 8:27; 2 Reis 10:4; Isaías 20:6; Jeremias 25:29, 45:4-5, 49:12; Jó 4:18-19, 25:5-6. Os 5 restantes, ou seja, Provérbios 15:11, 19:10, 21:27 e Jó 9:13-14, 15:15-16, podem ser considerados descobertas "independentes". Estes últimos 5 são encontrados no comentário da Torá de Rachi; mas, como há outros 8 casos listados nele que *não* constam no Texto Massorético (TM), não podemos inferir que Ashkenazi baseou sua lista nos comentários dispersos de Rashi. Certamente, Ashkenazi pode ter derivado um ou mais desses casos de Rashi; mas, a menos que ele tenha mencionado isso especificamente, não podemos supor que o tenha feito.

Minha lista de 2013 (reproduzida acima, no capítulo 3) inclui (é claro, muito tempo depois) e analisa todos os casos do Antigo Testamento, exceto Isaías 20:6; portanto, não há necessidade de eu analisar aqui nenhum outro caso além deste. Isaías 20:6 não é, à primeira vista, claramente um caso a fortiori, o que sem dúvida explica por que algumas listas (a minha e a de Jacobs) não o incluíram. No entanto, Ashkenazi, e (como veremos) outros depois dele, o incluíram. Para compreender sua intenção a fortiori, é preciso observar o contexto narrativo, ou seja, os cinco versículos precedentes [213]. Obtemos então a seguinte leitura; observe a linguagem que sugere um argumento bíblico a fortiori (*hine-ve-ekh*) [214]:

Isaías 20:6. E o habitante desta região costeira [ao redor de Asdode, cf. v. 1] dirá naquele dia: "Eis (*hine*), tal é a nossa expectativa [isto é, sermos levados cativos como o Egito e a Etiópia, cf. v. 4-5], para onde fugimos em busca de ajuda para sermos libertados do rei da Assíria; e como (*ve-ekh*) escaparemos nós [judeus, que são mais fracos do que eles]?" (colchetes meus).

Minha paráfrase: Deus está prevendo como os judeus argumentarão: Se o Egito e a Etiópia, nações para as quais nós, judeus, costumamos fugir em busca de ajuda, não foram fortes o suficiente para evitar a derrota para o rei da Assíria, então certamente nós não somos fortes o suficiente para fazê-lo. Em outras palavras: Egito e Etiópia (P) são mais fortes (R) do que a Judeia (Q) (premissa maior tácita); donde se segue que, se o Egito e a Etiópia não foram fortes o suficiente para evitar a derrota (S) (premissa menor), então Israel não é forte o suficiente para evitar a derrota (conclusão). Este é um argumento subjetivo negativo (**-s**), a fortiori.

---

210 https://www.jewishvirtuallibrary.org/jaffe **-s** amuel-ben-isaac-ashkenazi.

211 https://beta.hebrewbooks.org/42241.

212 Curiosamente, 2 Crônicas 6:18 (uma repetição de 1 Reis 8:27, exceto por uma letra, *rs*) *não está* incluído na lista de YS. Ele só começa a aparecer na lista de Katzenellenbogen (veja a próxima seção).

213 Gabay esclareceu o texto para mim com base nos comentários de David Altschuler (também conhecido como *Metsudat David* , 1687-1769) e Meir Leibush ben Yehiel Michel Wisser (também conhecido como *Malbim* , 1809-1879).

214 Compare com o argumento muito semelhante de 2 Reis 10:4. Considerando a linguagem utilizada, creio que devo ter visto esse caso em 1995, mas evidentemente não percebi seu caráter a fortiori.

8. R. Zvi Hirsch KATZENELLENBOGEN

R. Zvi Hirsch Katzenellenbogen (ZHK, nascido em 1796 em Vilna, na Lituânia russa, falecido em 1868) [215], escreveu ***Netivot Olam*** (“Caminhos do Mundo”, abreviado como 'NO'), publicado em Vilna, em 1822. [216]Observe que já estamos no início do século XIX.[217]

Gabay relatou que **vinte ocorrências** de *qal vachomer* no Tanakh são listadas (p. 30) nesta obra (além das 11 ocorrências dadas no Midrash GR). Inicialmente, ele encontrou 16 casos, a saber: **1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 4:10-11, 12:21, 16:11; 1 Reis 8:27; 2 Reis 10:4; Ezequiel 33:24; Provérbios 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Jó 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6; 2 Crônicas 6:18** (repetição de 1 Reis 8:27). Mas posteriormente, após encontrá-las mencionadas na obra de Hirschensohn, ele encontrou mais quatro casos, a saber: **Deuteronômio 32:39; 2 Samuel 12:18; Salmos 25:8-9, 78:20** .

Note-se que essas quatro passagens adicionais não foram inicialmente relatadas por Gabay, quando ele investigou pela primeira vez a obra de Katzenellenbogen. Mas ele relatou posteriormente que Hirschensohn listou essas passagens como exemplos de *qal vachomer* encontrados na obra de Katzenellenbogen. Pedi-lhe, portanto, que revisasse a lista de Katzenellenbogen, e ele confirmou que as havia ignorado anteriormente e que agora as havia identificado. Contudo, quando lhe perguntei como Katzenellenbogen ou Hirschensohn formularam os supostos argumentos a fortiori, não obtive resposta.[218]

Ao que parece, *9 dos 20 casos válidos são "primeiras ocorrências históricas"* , a saber: Deuteronômio 32:39; 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 12:21, 16:11; 2 Crônicas 6:18; Salmos 25:8-9, 78:20. Os 11 casos restantes podem ser considerados descobertas "independentes". Destes, 3 casos foram previamente sinalizados por Rashi, mas não por Ashkenazi, a saber, Ezequiel 33:24 e Provérbios 17:7, 19:7; 4 casos foram previamente sinalizados por Rashi e posteriormente por Ashkenazi, a saber, Provérbios 15:11, 19:10, 21:27 e Jó 15:15-16; e 4 casos foram previamente sinalizados por Ashkenazi, mas não por Rashi, a saber, 1 Reis 8:27, 2 Reis 10:4 e Jó 4:18-19, 25:5-6. Um ou mais dos referidos 7 casos atribuídos a Rashi podem ter sido derivados de seu comentário disperso da Torá por Katzenellenbogen; mas não há como sabermos disso se ele não mencionou o fato. Quanto aos referidos 8 casos previamente sinalizados por Ashkenazi, não podemos presumir que Katzenellenbogen os tenha derivado de sua lista, visto que há outros 4 casos listados em YT que *não estão* listados em 'NO', a saber, Jeremias 25:29, 45:4-5, 49:12 e Jó 9:13-14. Por essas razões, devemos considerar os referidos 11 casos como descobertas 'independentes' de Katzenellenbogen (a menos, é claro, que informações em contrário sejam eventualmente encontradas).

---

215 https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Katzenellenbogen_Tsevi_Hirsh.

216 https://beta.hebrewbooks.org/24940.

217 Isso ocorreu mais ou menos na mesma época em que o movimento "Ciência do Judaísmo" estava tomando forma em Berlim.

218 Presumo que Gabay tenha citado os quatro casos corretamente, embora ocasionalmente tenha cometido erros de desatenção ou digitação. Não tenho como verificar pessoalmente os dados que ele me transmitiu. Observe que ele também mencionou outras três passagens como achados de Katzenellenbogen *qal vachomer* , a saber: Provérbios 10:17, Jó 28:5-6 e Daniel 14:16. Mas ele omitiu Provérbios 10:17 de uma lista posterior, presumivelmente de forma intencional (mas talvez não). Jó 28:5-6 foi provavelmente um erro de digitação, querendo dizer Jó 25:5-6. E Daniel 14:16 deve ter sido um erro de digitação, já que o livro de Daniel tem apenas 12 capítulos! Examinei os versículos 14-16 em todos os capítulos que possuem versículos numerados dessa forma, mas não encontrei nada que se assemelhasse a um argumento fortiori.

Note-se que a descoberta de Katzenellenbogen em Deuteronômio 32:39 é a primeira constatação de um *qal vachomer adicional* na Torá propriamente dita (isto é, o *Chumash*) desde que Rashi descobriu Gênesis 6:3 no século XI. Aparentemente [219], Katzenellenbogen não tinha conhecimento do caso de Gênesis 6:3.

Minha lista de 2013 (reproduzida acima, no capítulo 3) inclui (é claro, muito tempo depois) e analisa todos os casos 'NÃO', exceto Deuteronômio 32:39, 2 Samuel 12:21 e Salmos 25:8-9; portanto, não há necessidade de eu analisar aqui nenhum caso além desses três.

Deuteronômio 32:39 . "Vejam agora (*reu ata*) que (*ki*) Eu, eu mesmo, sou Ele, e não há outro deus além de mim; eu mato e eu dou a vida; eu firo e eu curo; e (*ve*) não há ninguém que possa livrar da minha mão."

A interpretação a fortiori proposta é presumivelmente: Se ninguém além de Deus (S) é poderoso (R) o suficiente para matar e ressuscitar, para ferir e curar (como Ele faz, sozinho) (P); então certamente, ninguém além d'Ele é poderoso o suficiente para livrar de Sua mão (isto é, para impedi-Lo de matar e ressuscitar, de ferir e curar, à vontade) (Q). A premissa maior tácita é que os atos de matar e ressuscitar, ferir e curar, exigem mais poder do que (ou pelo menos tanto poder quanto) a libertação desses atos. Este é um argumento predicativo positivo a fortiori (**+p**). Isso pode ser considerado um caso explícito, bem como válido.

2 Samuel 12:21. "Então os seus servos lhe disseram [a Davi]: 'Que (*mah*) é isto que fizeste? Jejuaste e choraste pelo menino, enquanto ele estava vivo; mas quando (*ve-ka-asher*) o menino morreu, levantaste-te e comeste pão?'" (colchetes meus).

Podemos inferir do texto o que/como os servos do rei Davi estavam pensando. Após a morte de uma criança, o comportamento de alguém deveria ser mais triste (R) do que enquanto a criança estava viva (premissa maior tácita); donde se segue que, se Davi, enquanto a criança ainda vivia (Q), estava triste o suficiente para jejuar e chorar (S) (premissa menor), então Davi, após a morte da criança (>S), deveria estar triste o suficiente para fazer o mesmo e até mais (>S) (conclusão). Isso é um sujeito positivo (**+s&**) um argumento crescente (que pode ser caracterizado como explícito, embora se refira a um pensamento inferido, porque não há outra explicação para sua afirmação) . Mas, para surpresa dos servos, o comportamento de Davi foi menos triste. No versículo 22, ele explica a eles o porquê (refutando assim sua premissa principal).

Salmos 25:8-9 . "Bom e reto é o Senhor; por isso (*al ken*) ensina o caminho aos pecadores. Guia os humildes na justiça e lhes ensina o seu caminho."

A leitura a fortiori proposta parece ser: Se Deus (S) é bom e reto (R) o suficiente para instruir os pecadores no caminho (P), então Ele é bom e reto o suficiente para guiar os humildes na justiça e ensiná-los o Seu caminho (Q). A premissa maior tácita é que instruir os pecadores no caminho requer mais bondade e retidão do que guiar os humildes na justiça e ensiná-los o caminho de Deus. Este é um argumento predicativo positivo a fortiori (**+p**). Isso pode ser considerado um caso explícito, bem como válido.

Rejeito. Katzenellenbogen alega que pelo menos duas outras passagens do Tanakh são *qal vachomer , a saber:* **Levítico 10:19** ; **Provérbios 6:30** . Devo rejeitar esses casos, o primeiro por ser meramente implícito e o segundo por não ser a fortiori.

---

219 Supondo que a lista de casos relatada por Gabay esteja correta.

Levítico 10:19. “Então Arão disse a Moisés: ‘Eis que hoje ofereceram ao Senhor a sua oferta pelo pecado e o seu holocausto. E *me* aconteceram tais coisas; e, se eu tivesse comido hoje a oferta pelo pecado, teria sido agradável ao Senhor?’” (colchetes meus *) .*

Rashi oferece uma longa explicação desta passagem e seu contexto (versículos 16-20). Ela trata das leis de sacrifício e das leis de luto para os sacerdotes. Se entendi corretamente, os principais pontos do comentário de Rashi são os seguintes: Dois dos filhos de Arão, Nadabe e Abiú, morreram naquele dia (v. 2), tornando Arão e seus filhos sobreviventes, Eleazar e Itamar, *onanim* (“enlutados por um parente próximo no dia de seu falecimento”). Moisés os repreende por queimarem (v. 16) e não comerem (v. 17) a oferta pelo pecado. Arão retruca que nem seus filhos nem ele poderiam legalmente comê-la. Se os filhos sobreviventes, sendo *kohanim* (sacerdotes) comuns em luto naquele dia, tivessem aspergido o sangue do sacrifício, eles o teriam invalidado e, portanto, não poderiam comê-lo. Mas não foram eles que realizaram a oferta pelo pecado, foi o próprio Arão, como *Kohen Gadol* (Sumo Sacerdote), quem o fez. A lei era diferente para ele: normalmente, ele poderia ter realizado o sacrifício e comido dele, exceto pelo fato de que a oferta pelo pecado em questão era especial, relacionada a *Rosh Chodesh* (o Novo Mês), e nesse caso, Aarão estava legalmente proibido de comer do sacrifício durante o dia em que o realizou (embora pudesse fazê-lo após o anoitecer).

Katzenellenbogen supostamente propõe uma leitura *qal vachomer* ; mas eu não a vi. No entanto, com base no comentário de Rashi, presumo que a leitura proposta era a seguinte: a realização da oferta pelo pecado pelos filhos de Aarão (Q) teria sido, por várias razões, legalmente inapropriada (R) o suficiente para impedi-los de comê-la (S) (premissa menor); da mesma forma, a realização da oferta pelo pecado por Aarão (P) foi, por várias razões, legalmente inapropriada o suficiente para impedi-lo de comê-la (conclusão). A premissa maior tácita seria que, nas circunstâncias dadas, mesmo que as razões para a inadequação sejam diferentes nos dois casos, Aarão oferecer esse sacrifício é tão legalmente inapropriado quanto seus filhos oferecê-lo. Isso constituiria um argumento positivo subjectal a fortiori (**+s**). Observe que o apresentei como igualitário (dizendo "da mesma forma"), porque a lei é igualmente rigorosa em ambos os casos, mesmo que as razões para isso sejam diferentes.

Ainda assim, o argumento proposto a fortiori parece-me artificial, porque não estamos realmente envolvidos numa inferência da referida premissa menor para a referida conclusão, visto que esta última é conhecida como verdadeira independentemente da primeira. A premissa maior, necessária para justificar a inferência, só nos é conhecida porque já nos foram dadas (como as explicações de Rashi deixam claro) tanto a premissa menor quanto a conclusão. Portanto, embora o argumento proposto seja formalmente válido, é bastante artificial e dificilmente pode ser considerado explícito (meforash *) .* Eu o declararia, portanto, meramente implícito (*satum*) – supondo que eu o tenha entendido corretamente, isto é, supondo que esse era de fato o *qal vachomer* que Katzenellenbogen tinha em mente e defendia.

Posso reforçar essa avaliação da seguinte forma. Vamos dar um passo atrás e perguntar: sobre o que trata a narrativa? É uma discussão entre Moisés e Arão. O primeiro critica o comportamento dos sacerdotes, e o segundo o justifica. Ambos se referem ao mesmo conjunto de leis, mas aparentemente (como observa Rashi em relação ao versículo 29) Moisés se esqueceu de algumas leis e Arão o lembra delas. A réplica de Arão é dupla. Primeiro, ele exonera seus filhos; segundo, a si mesmo, mostrando que a lei, em ambos os casos, os proíbe, embora por razões diferentes, de comer da oferta pelo pecado nas circunstâncias especificadas, contrariamente ao que Moisés supôs. Arão não está argumentando da proibição aplicável a seus filhos para a aplicável a ele. Ele está lembrando Moisés de dois conjuntos de

leis *distintos e não relacionados* ; ambos tão complexos que nenhum deles pode ser deduzido do outro. Esta é provavelmente a interpretação mais precisa da narrativa. Um argumento a fortiori poderia ser construído (como fiz acima ou de outra forma), mas o próprio fato de ser possível uma leitura sem um argumento a fortiori significa que qualquer leitura a fortiori proposta será inevitavelmente implícita. Ela só poderia ser explícita se fosse a única leitura possível.

Provérbios 6:30 . "Os homens não desprezam o ladrão, se *ele* rouba para satisfazer a sua alma quando está com fome. *"*

Rashi comenta longamente sobre este versículo, colocando-o em contexto (versículos 29-35). O contexto é o adultério, e um ladrão faminto é mencionado neste contexto para fornecer um contraste: enquanto um homem faminto que rouba comida pode ser perdoado e eventualmente poderia compensar a vítima com o pagamento, um adúltero não tem desculpa para seu ato e não pode compensá-lo posteriormente. Portanto, o primeiro não é tão desprezado quanto o segundo. Mas não vejo qual argumento *qal vachomer* poderia ser construído com base nessa afirmação; eu chamaria o discurso de a contrario em vez de a fortiori. Talvez Katzenellenbogen tenha tido sucesso, mas até que eu veja o que ele escreveu, não posso confirmar se é válido e explícito. Portanto, por ora, devo rejeitar este argumento.

9. R. Zeev Wolf EINHORN

R. Zeev Wolf Einhorn (ZWE, também conhecido como *Maharzu* ou *Maharzav* , nascido em 1813, em Grodno, na Lituânia Russa, falecido em 1862) [220]; escreveu ***Midrash Tannaim*** ("Exegese dos Tannaim", abreviado MT) , publicado em Vilna, 1839 [221].

Segue abaixo uma tradução de Gabay da passagem relevante desse livro (KV aqui é a abreviação de *qal vachomer*).

> "Este é um dos dez KVs. Este ensinamento é um mistério: por que apenas dez versículos do Alcorão são enumerados, enquanto muitos mais podem ser encontrados nos livros dos Profetas e nos Escritos? Compilei uma lista, que escrevi em um *caderno* , com cerca de quarenta outros versículos do Alcorão além desses dez.
>
> Concluí que a principal intenção dos Sábios que enumeraram esses Valores de Knox-Visiting era que aprendêssemos o princípio do Valor de Knox-Visiting, ou seja, como raciocinar de uma premissa menor para uma maior e de uma maior para uma menor, como um argumento convincente. Isso é exclusivo desses dez valores enumerados aqui, enquanto os muitos outros exemplos servem apenas para reforçar o assunto e não têm a intenção de convencer, não podendo ser usados como modelo de aprendizado.
>
> Depois de escrever isto, descobri que tudo o que foi mencionado acima já está contido nas palavras do *Yefeh Toar* , portanto, serei breve. Minha única dificuldade com a explicação do *Yefeh Toar* reside no versículo: "Se a madeira da videira, inteira, tem pouca utilidade, quanto mais queimada, não terá valor algum!" (Ezequiel 15:5), que obviamente serve apenas para

[220] https://he-m-wikipedia-org.translate.goog/wiki/%D7%96%D7%90%D7%91_%D7%95%D7%95%D7%9C%D7%A3_%D7%90%D7%99%D7%99%D7%A0%D7%94%D7%95%D7%A8%D7%9F?_x_tr_sl=auto **&** _x_tr_tl=en **&** _x_tr_hl=en-US.

[221] https://www.hebrewbooks.org/7058.

reforçar o assunto, e não para convencer (já que vemos que, queimada, não tem valor algum) e, portanto, não se assemelha aos outros nove exemplos.

Parece que *Yefeh Toar* está certo ao afirmar que isso nunca fez parte do Midrash original, mas sim foi uma adição posterior feita por um dos estudiosos. Acredito, após alguma pesquisa, que a décima versão King James para completar a lista seja do final de Neemias 13:26-27: “Acaso Salomão, rei de Israel, não pecou?... então, daremos ouvidos a você...”, o que parece ser um argumento elaborado para convencer.

Agora, comento o que foi dito acima. O “ensinamento” mencionado é a afirmação no Midrash *Gênesis Rabá* 92:7 de que existem 10 argumentos *de qal vachomer* no Tanakh. Na antiguidade, aparentemente sempre se assumiu que o número de ocorrências era literalmente *apenas* dez; significativamente, nenhum número maior é mencionado em qualquer texto conhecido daquela época. Foi somente em tempos mais recentes que comentaristas notaram outras ocorrências de *qal vachomer* além daquelas inicialmente listadas no Midrash e começaram a questionar por que o Midrash não as incluiu. Essa questão é, obviamente, muito pertinente. Einhorn tenta respondê-la alegando, sem qualquer evidência escrita, que os autores de GR sabiam que havia mais de dez casos, mas limitaram intencionalmente sua lista a dez.

Vamos abordar primeiro a afirmação de Einhorn de ter encontrado cerca de 40 exemplos de argumentos bíblicos a fortiori, além dos dez mencionados em GR. Observe que essa afirmação foi feita na primeira metade do século XIX · Infelizmente, Gabay não encontrou uma lista desses supostos quarenta casos; presume-se que ela nunca foi publicada; ou, se foi, o texto relevante se perdeu. Na ausência de uma lista escrita, não podemos razoavelmente presumir que Einhorn de fato encontrou mais quarenta casos. Lembre-se de que não podemos assumir de imediato que os supostos quarenta novos casos de Einhorn eram todos argumentos a fortiori formalmente válidos e explícitos; alguns podem ter sido meramente implícitos e outros podem ter sido inválidos. Por que ele diz "cerca de quarenta" em vez de fornecer um número exato? Isso é suspeito, sugerindo que ele não considerou cuidadosamente os casos aparentes, mas apenas os analisou superficialmente. Precisamos vê-los antes de podermos admiti-los. Uma afirmação não verificável é uma afirmação irrelevante.

Analisando o restante do comentário de Einhorn, se interpretarmos sua afirmação de que “tudo o que foi mencionado acima já está contido nas palavras do *Yefeh Toar* ” como uma explicação para o fato de ele não ter proposto publicamente uma lista de 40 casos adicionais *de qal vachomer* , ou seja, como uma sugestão de que esses casos já estavam todos listados pelo YT, constatamos que ela está factualmente incorreta. A lista do YT que conhecemos inclui apenas 13 casos adicionais, bem longe dos 40 que ele alega conhecer. Podemos presumir, a partir de seu discurso, que ele de fato leu o YT (publicado mais de dois séculos antes). Se ele realmente tivesse 40 casos listados em seu caderno, certamente teria se apressado em informar seus leitores sobre os 27 casos não encontrados no YT. O fato de ele não tê-lo feito é, em si, “um mistério”.

Note-se, de passagem, que não há evidências de que Einhorn tivesse conhecimento da lista publicada relativamente recente por seu contemporâneo e compatriota Katzenellenbogen (em *Netivot Olam* , 'NO'), que incluía 5 novos casos não listados em YT. Talvez ele a conhecesse, visto que viveu em Vilnius simultaneamente por muitos anos (de 1830 até sua morte) e que ambos os autores publicaram seus trabalhos lá (respectivamente, em 1822 e 1839); mas, aparentemente (que eu saiba), ele não a menciona em lugar algum. De qualquer forma, mesmo que a tenha mencionado em algum lugar, ainda é um mistério por que ele não tornou pública sua lista de 22 casos adicionais (40 menos 13 de YT

menos 5 de 'NO'). Quero dizer, bastariam alguns minutos e algumas linhas para que ele adicionasse essa informação valiosa ao seu livro.

Talvez, então, o “tudo isso” de Einhorn não se refira às informações estatísticas, mas apenas às suas reflexões sobre “a principal intenção dos Sábios que enumeraram esses KVs”, ou seja, os dez casos na Retórica de Gênero. Einhorn afirma (talvez seguindo e aprimorando a sugestão feita séculos antes em *Yalkut Shimoni*) que esses dez são “únicos” em sua capacidade de nos ensinar “como raciocinar” por meio de um argumento a fortiori. Outros exemplos servem apenas para “reforçar o assunto” e “não foram concebidos para convencer e não podem ser usados como modelo de aprendizado”. Essas afirmações são um disparate, lamento dizer tão diretamente. Ele certamente não as esclarece nem as demonstra. Fica claro, a partir delas, que ele não compreendeu totalmente a natureza de um argumento a fortiori.

Além disso, a descrição que Einhorn faz de um argumento fortiori [222], como um raciocínio que parte “de uma premissa menor para uma premissa maior e de uma maior para uma menor”, deixa claro que ele não o compreendia de fato. Essa incompreensão por parte de Einhorn levanta dúvidas quanto à sua capacidade de discernir o que é um argumento fortiori e o que não é. Para ser preciso, uma inferência fortiori parte de uma premissa maior e uma premissa menor para chegar a uma conclusão. Tal inferência pode ser, para uma dada premissa maior, do termo menor na premissa menor para o termo maior na conclusão, ou do termo maior na premissa menor para o termo menor na conclusão.

A explicação proposta por Einhorn para o fato de o Midrash listar apenas dez instâncias de *qal vachomer* é que essas dez eram necessárias e suficientes para ensinar um argumento a fortiori, enquanto as não enumeradas seriam inúteis ou, pelo menos, desnecessárias nesse sentido. Eu criticaria essa explicação da seguinte forma: superficialmente, trata-se de mera apologética, destinada a defender o mito da infalibilidade e onisciência dos rabinos da antiguidade; mas seu objetivo prático é permitir que Einhorn busque e encontre novos casos sem parecer contradizer a crença tradicional em apenas dez casos. Seja qual for o motivo, é metodologicamente mera conjectura da parte de Einhorn que os rabinos do passado (independentemente de quem tenha escrito a GR) conhecessem seus supostos quarenta casos adicionais; ele não cita nenhum texto antigo em apoio a essa afirmação e, sem tal evidência, ela é gratuita.

Além disso, a análise dos dez casos, *tanto em relação à forma lógica quanto à linguagem utilizada* , não confirma o status especial de modelos didáticos que Einhorn alega possuírem. Em meu livro de 1995, *Lógica Judaica* (LJ), capítulo 3, demonstro que existem apenas quatro formas de argumento a fortiori logicamente válido: as formas subjetivas positiva e negativa (nas quais os termos maior e menor são sujeitos) e as formas predicativas positiva e negativa (nas quais os termos maior e menor são predicados). O fato é que a lista de dez casos da GR (felizmente) inclui exemplos de todas as quatro formas válidas (a saber, **+s** , **-s** , **+p** , **-p**). Contudo, se o propósito de listar dez casos fosse o ensino lógico, quatro casos teriam sido suficientes e seis casos seriam obviamente redundantes.

Em JL, capítulo 5, realizo uma análise linguística dos dez casos. A linguagem utilizada neles inclui várias expressões condicionais, como *hen* ou *ki* com *ve-ekh* , *hen* ou *hine* com *af ki* ou *ve-af-ki* , e *ve* com *ha-lo* . Utilizei essas expressões para encontrar casos adicionais do argumento *qal vachomer* , portanto, elas foram de fato úteis como modelos em minha pesquisa. Contudo, algumas dessas expressões se repetem na lista dos dez casos (por exemplo *, hen/ve-ekh*), de modo que os dez casos não eram todos

222 Supondo que a tradução de Gabay esteja correta.

necessários. Além disso, encontrei muitos outros casos que *não* envolviam a linguagem utilizada nos dez casos, portanto, essa lista *não era* linguisticamente abrangente e capaz de nos indicar todos os outros casos.

Portanto, a afirmação de Einhorn de que os dez casos apresentados foram intencionais e necessários como modelos é espúria.

Quanto à afirmação de Einhorn de que os casos de *qal vachomer bíblicos* não incluídos entre os dez da Retórica de Gramática servem apenas para "reforçar o assunto" e "não tinham a intenção de convencer" ou de serem "usados como modelo de aprendizado", ela é completamente sem sentido. O que significa "reforçar o assunto"? A que assunto ele se refere? E os dez casos não "reforçam o assunto", seja lá o que isso signifique, também? O que significa "não ter a intenção de convencer"? Todos os argumentos não têm a intenção de convencer? Além disso, de que forma as características de "reforçar o assunto" e "não ter a intenção de convencer" estão relacionadas? Por que apenas os dez casos podem ser "usados como modelo de aprendizado"? O que falta nos outros para esse propósito didático? Afirmações bizarras como essas são pura invenção, um completo disparate fantasioso. Foram inventadas por Einhorn *ad hoc* para dar a falsa impressão (aos não iniciados) de que ele aplicava critérios lógicos abstratos.

Note-se que Einhorn em nenhum momento demonstra como suas supostas categorias (a saber, reforçar o assunto, não ter a intenção de convencer, não serem utilizáveis como modelos de aprendizagem) se aplicariam literal e exclusivamente a todos os casos de *qal vachomer bíblico* não incluídos nos dez. Ele as aplica a apenas um caso, Ezequiel 15:5. Claramente, ele as inventou e as adaptou apenas para esse propósito específico. Para esclarecer e comprovar verdadeiramente sua teoria, ele teria que ter listado literalmente todos os casos, ou pelo menos os 40 que alegava conhecer; e então demonstrado que as referidas categorias eram aplicáveis a todos eles. Evidentemente, ele nunca fez isso. Portanto, não apenas suas categorias eram sem sentido, como sua teoria não foi devidamente testada e verificada.

Em conclusão, até onde sabemos pelas evidências publicadas existentes, Einhorn só pode reivindicar uma única A descoberta bíblica, com mais razão ainda, é a sua própria, a saber, o caso de **Neemias 13:26-27** . Contudo, embora aparentemente pensasse que se tratava de uma descoberta original sua (que, no entanto, como veremos em breve, paradoxalmente tentou projetar na antiga lista de dez casos da GR), como não constava da lista do seu predecessor Ashkenazi (da qual tinha conhecimento – nem, aliás, da de Katzenellenbogen, da qual aparentemente não tinha conhecimento), ele *não foi* , de facto, o primeiro a mencioná-la. O primeiro comentador a mencioná-la foi ninguém menos que Rashi, como vimos (no capítulo 6, acima). Uma vez que aparentemente (tanto quanto sei) não menciona Rashi como a sua fonte para este caso, podemos razoavelmente considerá-lo uma descoberta "independente" sua (a menos que surjam informações em contrário com o tempo).

Consideremos agora a abordagem de Einhorn sobre Ezequiel 15:5. Como vimos anteriormente, a obra midráshica do século XI-XIV chamada *Yalkut Shimoni* (YS) declara que existem dez argumentos *qal vachomer* no Tanakh, mas lista apenas nove dos apresentados em GR, omitindo Ezequiel 15:5. Como já apontado, essa omissão pode ter sido totalmente não intencional e, muito provavelmente, foi. Mas Einhorn aproveita-se disso, aparentemente seguindo uma sugestão em *Yefeh Toar* (YT) de que esse caso poderia ter sido um adendo feito por algum estudioso posterior. Ele leva a especulação adiante, alegando que a omissão por YS foi intencional e fingindo saber precisamente o porquê. Em sua opinião,

esse caso é "obviamente" distinto dos outros nove e, com base nisso, deveria ser descartado e substituído por outro. Eis o versículo em questão:

Ezequiel 15:5. "Eis que (*hine*): quando (*be*) ela [a videira] estava inteira, não era boa para nenhum trabalho; quanto menos (*af*): quando (*ki*) o fogo a tiver consumido e (*ve*) estiver queimada, porventura (*ve*) ainda será boa para algum trabalho?" (colchetes meus).

Minha paráfrase: O orador é Deus e Ele está prevendo aos habitantes de Jerusalém (aqui simbolizada pela videira) a destruição iminente. Ele diz: Uma videira inteira (P) está em melhor estado (R) do que uma completamente queimada (Q) (premissa maior tácita); donde, se quando ainda inteira a videira não estava em boas condições o suficiente para ser útil (S) (premissa menor), segue-se que agora, estando completamente queimada, ela não está em boas condições o suficiente para ser útil (conclusão).

Este é um argumento subjetivo negativo formalmente válido e suficientemente explícito (**-s**), a fortiori. Observe que o argumento não parece ter sido concebido como um crescendo, a julgar pelo original hebraico; isto é, a madeira era tão inútil (inadequada) na premissa menor (quando a madeira ainda estava inteira) quanto se torna (retoricamente falando, ainda adequada?) na conclusão (quando a madeira está queimada) – ou seja, o termo subsidiário envolvido permanece o mesmo. Mas mesmo se considerarmos o argumento como um crescendo, como Einhorn parece fazer, e assumirmos que a madeira inteira ainda tinha alguma utilidade, enquanto a madeira queimada não tem mais nenhuma, não há base lógica para rejeitar o argumento. Ele permanece válido (**-s&**).

O fato de a madeira ser, em última análise, *sem valor* não torna o argumento menos válido formalmente – trata-se meramente de uma questão material. A forma não é afetada pelo conteúdo, ao contrário do que Einhorn parece imaginar. O valor zero do resultado final não faz com que o sujeito seja "reforçado", seja lá o que isso signifique (ele não diz), e o argumento não é menos "convincente" do que seria se houvesse algum valor residual. A tentativa de Einhorn de diferenciar este caso dos demais é pura fantasia. Além disso, há um outro caso subjetivo negativo (**-s**) na lista de dez casos da GR – a saber, Êxodo 6:12. Nesse caso, a conclusão é que Faraó não "ouvirá" Moisés, seja pouco ou nada. Aqui também, como em Ezequiel 15:5, o resultado poderia ser visto como sem valor; contudo, Einhorn não rejeita este caso formalmente semelhante.

Na verdade, todo argumento a fortiori válido é igualmente informativo e contundente. Como demonstro detalhadamente em meu estudo de 2013 sobre a lógica a fortiori (AFL), essa forma de raciocínio permite qualquer valor na conclusão (assim como na premissa menor) – um valor positivo, um valor zero e até mesmo um valor negativo [223]. Tudo o que importa logicamente é que a comparação declarada na premissa maior (que pode até ser igualitária, é claro) seja mantida na premissa menor e na conclusão. Não há controle formal sobre o conteúdo material. Einhorn evidentemente não percebeu isso.

O motivo por trás da elaborada manipulação de Einhorn sobre Ezequiel 15:5, a verdadeira razão para sua tentativa de excluí-lo da lista de dez versículos da GR, é que ele quer substituí-lo pelo único caso que acredita ter descoberto, a saber, Neemias 13:26-27. Sua desvalorização do primeiro é meramente um pretexto para viabilizar a defesa do segundo. Ele alega que, "após alguma pesquisa", chegou à

[223] "Um intervalo (inclusivo) R pode ter qualquer valor desde menos infinito até zero e mais infinito" (AFL, capítulo 1.4). R aqui se refere ao termo médio, que na premissa maior relaciona os termos maior (P) e menor (Q), e na premissa menor e na conclusão relaciona esses dois termos, por meio da suficiência do termo médio, ao termo subsidiário (S).

conclusão de que esse novo caso ("que parece ser um argumento elaborado para convencer") era o substituto mais adequado para aquele que ele (deliberadamente) excluiu. Que "pesquisa" exatamente? Ele não diz. Que tipo de "pesquisa" poderia concebivelmente levar a tal conclusão? Ele não diz.

Além disso, ele não explica por que escolheu esse argumento específico, ou seja, Neemias 13:26-27, como um substituto adequado para Ezequiel 15:5, *em vez de... qualquer um dos outros cerca de 39 argumentos* que ele alega (sem apresentar provas) ter encontrado. Ele não explica de que forma esse seu *argumento predileto* deve ser considerado superior aos demais e, portanto, mais digno de inclusão nessa antiga lista de dez. Tudo o que ele diz para justificar sua escolha é que a fez "após alguma pesquisa" – mas uma afirmação tão vaga é obviamente insuficiente. Sua proposta deve, portanto, ser considerada arbitrária e sem credibilidade.

E, claro, devemos questionar o direito de Einhorn de modificar a lista dos dez nomes apresentada em um Midrash (GR) escrito um milênio e meio antes de seu nascimento! Anteriormente, ele parecia estar defendendo o texto GR recebido; agora, ele está tentando colocá-lo em dúvida e corrigi-lo, negando efetivamente uma antiga tradição, baseando sua iniciativa em fundamentos muito frágeis.

Vale ressaltar também que Einhorn não apenas propõe o caso de Neemias como um décimo primeiro caso, mas tenta inseri-lo como um dos dez originais. Isso demonstra, aliás, que ele tinha consciência de que a antiga tradição dos dez era uma tradição de " *davka* ten", ou seja, "apenas dez" – e não "dez e mais". Além disso, visto que, até onde Einhorn sabia, o caso de Neemias era uma descoberta original sua (na verdade, a única que ele apresentou explicitamente), já que os predecessores que ele conhecia não o mencionaram, ele deveria ter concluído que era muito improvável que esse caso tivesse feito parte da antiga lista dos dez!

Um candidato melhor, certamente, seria Gênesis 4:24, que era conhecido séculos antes da omissão *de Yalkut Shimoni* , tendo sido mencionado em GR fora da lista dos dez, depois em *Avot de-Rabbi Nathan* (ARN) como um dos cinco exemplos de *qal vachomer* no Pentateuco, e em um comentário *ad loc.* de Rashi. Mas o caminho mais seguro, sugiro, é deixar como está e aceitar Ezequiel 15:5 como um dos dez casos. A razão citada para querer descartar este caso é simplesmente muito frágil.

Mais uma observação sobre Einhorn. Na minha lista de 2013 de argumentos bíblicos a fortiori (em AFL), atribuí erroneamente a ele todos os casos listados por Louis Jacobs (exceto os de GR), rotulando-os como WE (de Wolf Einhorn). Esse erro ocorreu devido a uma interpretação equivocada do ensaio de Jacobs sobre o assunto (veja minha explicação mais completa adiante, na seção dedicada a Jacobs). No presente ensaio, renomeio os casos em questão como LJ.

10. R. Mattityahu STRASHUN

R. Mattityahu Strashun (MS, n. 1817, em Vilna, na Lituânia russa, m. 1885) [224]escreveu ***Mattat Yah*** ("Dom de Deus", abreviado MY), publicado postumamente em Vilna, 1892 (composto entre 1838 e 1878) [225]. A este autor pode ser atribuído, dentre os aqui considerados, o que apresentou os argumentos bíblicos mais fundamentados.

---

[224] https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/strashun-mathias.
Além disso, https://publishup.uni - p otsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/41778/file/pardes24_S.27-45.pdf.

[225] https://beta.hebrewbooks.org/6310.

Gabay relata que **vinte e três ocorrências** de *qal vachomer* no Tanakh são listadas (p. 21) nesta obra (além das 11 ocorrências dadas no Midrash GR), podendo, portanto, ser atribuídas a Strashun. Mas outras vinte ocorrências podem ser adicionadas à sua lista, nomeadamente todas as incluídas na lista de Katzenellenbogen (ver capítulo 8, acima), porque sabemos que Strashun leu e comentou a obra deste último.

Os 23 trechos citados por Strashun são: **Juízes 14:16; 1 Samuel 14:39; 2 Samuel 11:11; 2 Reis 5:12, 5:13, 18:23-24, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9 (repetição de 2R18:23-24 [226]), 36:20 (repetição de 2R18:35 [227]); Jeremias 2:11, 8:7, 25:29, 45:4-5, 49:12; Ezequiel 3:4-7,** 23:39-40 **; Jonas 4:10-11; Jó 9:13-14,** 28:17 **; Neemias 13:26-27** . No entanto, não reconheço como válidas e explícitas duas opções. Desses casos, a saber: Ezequiel 23:39-40 e Jó 28:17; portanto, a contagem real para Strashun é de apenas 21 casos. A isso, podemos adicionar os 20 casos de Katzenellenbogen, totalizando 41. Somando-se a isso os 11 de GR, o total geral é de 52 casos.

Com relação aos 21 casos, parece que *14 deles são "primeiras ocorrências históricas"* , a saber: Juízes 14:16; 1 Samuel 14:39; 2 Samuel 11:11; 2 Reis 5:12, 18:23-24, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 36:8-9, 36:20; Jeremias 2:11, 8:7; Ezequiel 3:4-7; Jonas 4:10-11. Outros 7 são possíveis "descobertas independentes" de Strashun, a saber: 2 Reis 5:13, Isaías 20:6; Jeremias 25:29, 45:4-5, 49:12; Jó 9:13-14; Neemias 13:26-27; porque não foram listados por Katzenellenbogen. O primeiro e o último desses casos foram inicialmente sinalizados por Rashi; e os outros cinco foram listados anteriormente por Ashkenazi, mas como ainda não podemos determinar se Strashun tinha conhecimento dessas descobertas anteriores, devemos classificá-los como 'independentes' [228]. Além disso, como já mencionado, podemos atribuir a Strashun, sob o título de 'derivados', os 11 casos de GR e os 20 casos de Katzenellenbogen.

Agora precisamos examinar mais de perto os 14 casos de "primeira ocorrência histórica" mencionados acima. Minha lista de 2013 (reproduzida acima, no capítulo 3) inclui (é claro, muito tempo depois) e analisa 4 deles, a saber: Juízes 14:16, 2 Reis 18:23-24, Isaías 36:8-9 e Jonas 4:10-11; portanto, não é necessário examiná-los novamente aqui. Isso nos deixa com 10 novos casos para examinar aqui, a saber: 1 Samuel 14:39; 2 Samuel 11:11; 2 Reis 5:12, 18:35; Isaías 1:3, 10:11, 36:20; Jeremias 2:11, 8:7; e Ezequiel 3:4-7.

1 Samuel 14:39. "Ainda que (*ki*) isso [o crime de comer apesar da proibição do rei (no v. 24)] esteja em Jônatas, meu filho, (*ki*) ele certamente morrerá" (colchetes meus).

Minha paráfrase: Saul aparentemente está dizendo: Meu filho (P) vale para mim (R) mais do que qualquer outra pessoa (Q) (premissa maior tácita); donde se segue que, se meu filho não vale o suficiente para mim para que eu escape de matá-lo caso ele coma (S) (premissa menor), então ninguém mais vale o suficiente para que eu o faça (conclusão). Este é um argumento subjetivo negativo (**-s) a**

---

226 Palavra por palavra, exceto que Isaías tem *ha-melekh* , enquanto Reis tem *et-melekh.*

227 Palavra por palavra, exceto que Isaías tem uma palavra extra, *ha-eleh* .

228 A menos que Strashun tenha escrito em algum lugar que aprendeu um ou ambos os casos mencionados no comentário da Torá de Rashi, devemos presumir que não. Da mesma forma, em relação aos cinco casos encontrados anteriormente na obra de Ashkenazi, não sabemos neste momento se Strashun conhecia ou não a obra de Ashkenazi. Se descobrirmos que sim, então esses cinco casos devem ser considerados derivados; mas se descobrirmos que não, devem ser considerados independentes. Presumi a última hipótese até que a questão seja resolvida. Observe que todos os casos encontrados em Ashkenazi também são encontrados em Strashun, então é bem possível que este último os tenha obtido daquele; mas também pode ser uma coincidência. Com relação ao caso de Neemias, observe que Strashun pode tê-lo aprendido com Einhorn, visto que ambos viveram por muitos anos em Vilna e publicaram lá, e Einhorn publicou bem antes de Strashun.

fortiori . Observe que, segundo Gabay, Strashun o considera " *satum* " (apenas implícito); mas discordo, porque não há interpretação alternativa para as palavras de Saul (sua menção a Jônatas) – portanto, considero-o explícito.

2 Samuel 11:11. "E Urias disse a Davi: 'A arca, e Israel, e Judá, estão acampados em tendas; e meu senhor Joabe, e os servos de meu senhor, estão acampados no campo aberto; devo *então* entrar em minha casa, para comer, e beber, e deitar-me com minha mulher?'"

Minha paráfrase: Urias está dizendo: O resto do exército etc. (P) são mais dignos (R) do que eu (Q) (premissa maior tácita); donde se segue que, se eles não são dignos o suficiente para merecer os prazeres listados (S) (premissa menor), então eu não sou digno o suficiente para merecer tais prazeres (conclusão). Este é um argumento subjetivo negativo (**-s), a fortiori.**

2 Reis 5:12. "'Não são Amaná e Farpar, os rios de Damasco, melhores do que todas as águas de Israel? Não posso eu lavar - me neles e *ficar* limpo?' Então, ele se virou e saiu furioso."

Minha paráfrase: Naamã está dizendo: Os rios de Damasco (P) são melhores (R) do que todas as águas de Israel (Q) (premissa maior); donde se segue que, se os rios de Damasco, nos quais muitas vezes me banhei, não foram bons o suficiente para me curar (S) (premissa menor), as águas de Israel não podem ser boas o suficiente para fazê-lo (conclusão tácita, implícita em sua reação de se afastar com raiva sem se banhar). Este é um argumento subjetivo negativo (**-s**) a fortiori. Observe o uso da palavra-chave *ha-lo* , frequentemente encontrada no argumento *qal vachomer bíblico* .

Esta leitura baseia-se na do comentador do século X ′ Ibn Janakh, em *Sefer Harikma,* p. 21, que Gabay me chamou a atenção e esclareceu [229]. À primeira vista, a declaração de Naamã parece implicar que ele (no futuro) voltará a Damasco e tentará banhar-se lá, em vez de no rio Jordão, em Israel. Ou seja, ele está dizendo (com a mesma premissa maior): Se as águas de Israel são boas o suficiente para me curar (premissa menor tácita), então a água de Damasco é boa o suficiente para isso (conclusão); portanto, prefiro ir para lá. Isso tornaria um argumento subjetivo positivo (**+s**) a fortiori. No entanto, Ibn Janakh entende [230]que Naamã está dizendo que já se banhou (no passado) muitas vezes nas águas de Damasco sem ser curado e, portanto, não acredita que banhar-se no Jordão, cuja água ele considera menos poderosa, o curaria. Concordo que essa interpretação faz mais sentido. Como Ibn Janakh aponta, Naamã, nesse momento, imagina que a cura prometida seja um poder físico da água; embora mais tarde, quando se banha no Jordão e é curado, ele claramente percebe que a cura foi um milagre do Deus de Israel.

2 Reis 18:35 . "Quem são eles dentre todos os deuses das nações, que (*asher*) livraram a sua terra das minhas mãos (do rei da Assíria), para que (*ki*) o SENHOR livrasse Jerusalém das minhas mãos?" (colchetes meus).

Minha paráfrase: Rabsaqué, em nome do rei da Assíria: Os deuses dos outros países já conquistados (P) são mais fortes ou tão fortes quanto o Deus de Israel (Q); portanto, se os deuses dos outros países já conquistados não eram fortes o suficiente (R) para impedir minhas conquistas (S), então o Deus de Israel não é forte o suficiente para isso. Este é um argumento subjetivo negativo (**-s**) a fortiori. A premissa maior tácita, é claro, reflete o sistema de crenças dos assírios.

---

229 Gabay também chama a atenção para o comentário de Redak sobre esse versículo, que presumivelmente segue na mesma direção.

230 Ibn Janakh interpreta a letra *vav* (a palavra 'e' em nossa tradução) como indicativa aqui de um argumento a fortiori, ou seja, como significando 'com muito mais razão' (*kol sheken*). Isto é, o par se-então é aqui *ha-lo/ve* .

Isaías 1:3. "O boi conhece o seu dono, e o jumento a manjedoura do seu senhor; mas Israel não o conhece, o meu povo não considera."

Minha paráfrase: Deus está dizendo: O povo de Israel (P) é (ou seja, teoricamente deveria ser) mais inteligente (R) do que animais inferiores como bois ou jumentos (Q) (premissa maior tácita); donde se segue que, se os animais são inteligentes o suficiente para obedecer a seus donos (S), o povo deveria (em princípio) ser inteligente o suficiente para obedecer ao seu mestre (Deus). Este é um argumento subjetivo positivo (**+s**), a fortiori, que pode ser considerado explícito porque somente assim a menção de bois e jumentos pode ser explicada.

Deus prossegue, dizendo, em essência, que, como Seu povo não é inteligente o suficiente para obedecê-Lo, é menos inteligente que os animais. Ou seja, ao negar a conclusão do *qal vachomer* , Ele refuta a premissa principal do argumento teórico inicialmente apresentado. Isso não é um argumento a fortiori adicional, mas apenas a neutralização de um. O propósito desse discurso é envergonhar o povo por seu mau comportamento e incitá-lo a melhorar suas atitudes.

Isaías 10:11. "Não farei eu (*ha-lo*), assim (*ka-asher*) fiz a Samaria e aos seus ídolos, assim (*ken*) farei a Jerusalém e aos seus ídolos?"

Minha paráfrase [231]: segundo Deus, Senaqueribe (o rei assírio) pensa que, se os ídolos de Samaria (Q) eram fracos (R) o suficiente para permitir a destruição deles (S) (premissa menor), então os ídolos de Jerusalém (P) seriam fracos o suficiente para o mesmo resultado (conclusão). A premissa maior tácita é que os ídolos de Jerusalém são iguais aos de Samaria (e, portanto, igualmente fracos). um argumento subjetivo positivo (**+s**) a fortiori. Observe que a premissa maior proposta é *igualitária* , baseada no comentário de Rashi (ao versículo 10) de que as imagens esculpidas das nações regionais eram "de Jerusalém e de Samaria"; razão pela qual o rei raciocinou: "já que os adoradores das imagens esculpidas de Samaria e Jerusalém caíram em minhas mãos, e suas imagens esculpidas não os salvaram [isto é, as nações], também Samaria e Jerusalém não serão salvas". Tendo Samaria caído, Jerusalém estava fadada a cair também. Rashi não indica o versículo 11 como um discurso fortiori. Observe, de passagem, o uso da palavra-chave *ha-lo* .

Isaías 36:20 . "Quem são eles dentre todos os deuses destas nações, que (*asher*) livraram a sua terra das minhas mãos, para que (*ki*) o Senhor livrasse Jerusalém das minhas mãos?"

Minha paráfrase: Este versículo é o mesmo que 2 Reis 18:35, e em ambos Rabsaqué diz efetivamente, em nome do rei da Assíria: Os deuses de outros países são, em seus poderes, iguais ou maiores que o Deus de Jerusalém (premissa maior tácita); donde se segue que, se os outros deuses (P) não eram fortes (R) o suficiente para impedir minhas conquistas (S) (premissa menor), então o Deus de Jerusalém (Q) não é forte o suficiente para isso (conclusão). Este é um argumento subjetivo negativo (**-s**), a fortiori.

Observe, adicionalmente, neste contexto, 2 Reis 19:17-18: "Em verdade, Senhor, os reis da Assíria devastaram as nações e as suas terras, e lançaram os seus deuses no fogo; porque não eram deuses, mas obra de mãos de homens, madeira e pedra; por isso, destruíram-nos." Esta declaração de Ezequias, embora admita a premissa menor do argumento a fortiori precedente, refuta a sua premissa maior tácita, rejeitando assim a sua conclusão. Escusado será dizer que o argumento anterior era

---

[231] Gabay me disse que o *qal vachomer* envolvido é esclarecido nos comentários Redak e *Metzudot David* até o versículo 10. Mas eu ainda não vi esses comentários.

formalmente válido, mesmo que contivesse conteúdo falso; Ezequias não está a apresentar um argumento a fortiori, mas apenas a neutralizá-lo.

Jeremias 2:11. "Acaso uma nação trocou os seus deuses, que, no entanto *,* não são deuses? Mas o meu povo trocou a sua glória por aquilo que não traz proveito."

Minha paráfrase: Deus está dizendo: O Deus de Israel (P) tem mais credibilidade e valor (R) do que os deuses de todas as outras nações (Q) (premissa maior tácita); donde se segue que, se os deuses de outras nações são suficientemente credíveis e dignos para permanecerem inalterados por suas nações (S) (premissa menor), então o Deus de Israel é (ou seja, deveria ser) suficientemente credível e digno para permanecer inalterado por Sua nação (conclusão). Este é um argumento subjetivo positivo (**+s**) a fortiori. A intenção a fortiori explícita deste versículo é evidente nas comparações que ele faz.

Deus prossegue seu argumento observando que Seu povo O abandonou por valores inferiores. Isso nega a conclusão do *qal vachomer* e, portanto, refuta a premissa principal inicialmente apresentada, implicando que Israel não valoriza seu Deus como as outras nações valorizam os seus. Este não é um argumento a fortiori adicional, mas apenas a neutralização de um. O propósito desse discurso é envergonhar o povo por seu mau comportamento e incitá-lo a melhorar suas atitudes.

Jeremias 8:7. "Até a *cegonha* no céu conhece os seus tempos determinados; e a rola, a andorinha e o grou observam o tempo da sua vinda; mas *o* meu povo não conhece a ordenança do Senhor."

Minha paráfrase: Deus está argumentando: Seu povo (P) é, em princípio, mais cognitivamente eficaz (R) do que animais como a cegonha, a tartaruga ou o grou (Q) (premissa maior tácita); donde se segue que, se os referidos animais são cognitivamente eficazes o suficiente para conhecer certos fatos relevantes para eles (S) (premissa menor), então o povo de Deus é (ou seja, deveria ser) cognitivamente eficaz o suficiente para conhecer certos fatos relevantes para eles (conclusão). Este é um argumento subjetivo positivo (**+s**), a fortiori.[232]

Deus prossegue apontando que Seu povo, na verdade, desconhece certos fatos relevantes para eles (negação da conclusão) e, assim, coloca em dúvida a afirmação teórica de que são intelectualmente superiores aos animais (refutação da premissa maior). Isso não é um argumento adicional a fortiori, mas apenas a neutralização de um. O propósito desse discurso é envergonhar o povo por seu mau comportamento e incitá-lo a melhorar suas atitudes.

Ezequiel 3:4-7. " **4** E ele me disse: 'Filho do homem, vai, entra na casa de Israel e fala-lhes as minhas palavras. **5** Porque não foste enviado a um povo de fala ininteligível e de língua lenta, mas à casa de Israel; *6* **não** a muitos povos de fala ininteligível e de língua lenta, cujas palavras não podes entender. Certamente, se eu te enviasse a eles, eles te dariam ouvidos. **7** Mas a casa de Israel não consente em te dar ouvidos, porque não consentem em me dar ouvidos; pois *toda* a casa de Israel tem a testa dura e o coração endurecido.'"

Minha paráfrase: Deus está dizendo [233]: A casa de Israel (P) é mais inteligente (R) do que certos outros povos (Q) (premissa maior, no v. 5); donde se segue que, se esses outros povos são inteligentes o suficiente para ouvir as palavras que envio por meio de vocês (S) (premissa menor, no v. 6), a casa de

---

232 Compare Isaías 1:3 e outros argumentos semelhantes.

233 Note que Strashun só tem 3:6-7; mas eu acho que 3:4-5 são necessários para compreender completamente o argumento.

Israel é (ou seja, deveria ser) inteligente o suficiente para ouvir as Minhas palavras (conclusão tácita). Este é um argumento subjetivo positivo (**+s**), a fortiori.

Deus prossegue prevendo que Seu povo, de fato, não Lhe obedecerá (negação da conclusão, no versículo 7), e assim coloca em dúvida a afirmação teórica de que eles são mais inteligentes (refutação da premissa maior). Isso não é um argumento adicional a fortiori, mas apenas a neutralização de um. O propósito desse discurso é envergonhar o povo por seu mau comportamento e incitá-lo a melhorar suas atitudes.

Agora, com relação aos dois casos da lista de Strashun que eu **rejeitei** :

Ezequiel 23:39-40. "Pois, depois de terem sacrificado seus filhos aos seus ídolos, entraram naquele mesmo dia no meu santuário para o profanar; e eis que *assim* fizeram no meio da minha casa. Além disso, enviastes mensageiros que vêm de longe, aos quais foi enviado um mensageiro, e *eis que vieram* ; para os quais te lavaste, pintaste os olhos e te enfeitaste com ornamentos..."

Este caso já foi defendido anteriormente por Rashi. Já mostrei na seção referente a ele (capítulo 6, acima) que não se qualifica como um argumento a fortiori, explícito ou implícito.

Jó 28:17. "O ouro e o vidro não se comparam a ela [isto é, à sabedoria]; nem se trocarão por vasos de ouro fino" (colchetes meus).

Minha análise: Este versículo afirma que o ouro e o vidro *são inferiores em valor* à sabedoria e, além disso, [234]que a sabedoria *não pode ser comprada com* vasos de ouro puro. Não vejo um argumento a fortiori nisso. Simplificando, na primeira parte, a sabedoria é considerada mais valiosa que o ouro e o vidro, e na segunda parte, declara-se que a sabedoria não pode ser obtida por meio de vasos de ouro puro. As duas partes do versículo não se opõem, mas simplesmente reiteram o mesmo pensamento de maneiras diferentes, ou seja, que a sabedoria não é uma mercadoria material. Não há indicação aqui de que 'ouro e vidro' sejam de alguma forma inferiores a 'vasos de ouro puro', levando a algum tipo de argumento a fortiori com esses termos na premissa maior [235]. O versículo não visa comparar esses dois termos e, em seguida, formular um argumento a fortiori, mas apenas ponderá-los de várias maneiras em relação à sabedoria.

O contexto deste versículo é todo de louvor poético à sabedoria, de uma maneira típica da poesia hebraica (dizendo algo e enfatizando-o com outra afirmação semelhante, em outras palavras, e em alguns casos com um superlativo). A forma e a mensagem dos versículos adjacentes, antes e depois, não parecem diferentes: " Não pode ser obtida com ouro, nem a prata pode ser pesada pelo seu preço. Não pode ser avaliada com o ouro de Ofir, com o precioso ônix ou a safira... Não se fará menção de coral ou de cristal; sim, o preço da sabedoria é superior ao dos rubis. O topázio da Etiópia não se iguala a ela, nem pode ser avaliada com ouro puro." Em suma: a sabedoria é inestimável. Se o versículo 17 for interpretado como um argumento a fortiori, então o mesmo poderia ser dito dos versículos 15, 16, 18 e

---

234 Note que a tradução aplica a mesma negação inicial, *lo* , a ambas as metades do versículo. Ela não se repete no hebraico original, mas (provavelmente) é interpretada como tacitamente intencionada.

235 Poderíamos dizer que a proposição "a sabedoria não pode ser comprada com vasos de ouro fino" implica a proposição "vasos de ouro fino são menos valiosos que a sabedoria". Ou poderíamos dizer que "ouro e vidro são menos valiosos que a sabedoria" implica "a sabedoria não pode ser comprada com ouro e vidro". Em ambos os casos, as duas partes do nosso versículo tornam-se comparáveis. Mas, como "ouro" é um termo genérico e "vasos de ouro fino" é um termo específico, eles ainda não podem ser colocados como termos menores e maiores, respectivamente. Teríamos que considerar "ouro e vidro" juntos como o termo menor – mas o que esse termo composto significa? Claramente, qualquer tentativa de formular uma premissa maior com esses termos parece improvável.

19. Certamente, se a intenção era apresentar um argumento a fortiori, este só poderia ser classificado, na melhor das hipóteses, como 'implícito' (*satum*), tendo em vista a possibilidade de interpretar o texto de maneira muito diferente; ou seja, simplesmente como não sendo a fortiori.

Pedi a Gabay que respondesse a essas minhas dúvidas. Ele apresentou várias explicações possíveis, encontradas em comentários, e algumas de sua própria autoria. No entanto, como lhe respondi detalhadamente, nenhuma dessas sugestões consegue transformar o versículo 17 em um argumento a fortiori de forma convincente. Não incluo aqui toda a conversa, pois é bastante extensa e, no fim das contas, pouco relevante. Toda tentativa de forçar este versículo a se encaixar em algum tipo de formato a fortiori é artificial. As pessoas tentaram e tentaram, aparentemente porque alguém sugeriu primeiro que este versículo era *qal vachomer* , mas é uma busca inútil. A leitura natural é poética, como mencionado acima. Para concluir: não aceito Jó 28:17 como um *qal vachomer explícito* .

11. R. Chaim HIRSCHENSOHN

R. Chaim Hirschensohn (HH, nascido em 1857 em Safed, falecido em 1935) [236]escreveu ***Berure HaMidot*** (“Esclarecimentos dos Princípios Hermenêuticos”, abreviado como BM), publicado em Jerusalém, em 1928. [237]Este parece ser o primeiro autor do século XX sobre este assunto.

Gabay relata que a obra de Hirschensohn (na pág. 41) lista **19 ocorrências** de *qal vachomer* **na Torá** . No entanto, como mostrarei em detalhes mais adiante, esse número é enganoso. Cinco casos já eram conhecidos desde a antiguidade (GR, ARN), a saber: **Gênesis 4:24, 44:8; Êxodo 6:12; Números 12:14; Deuteronômio 31:27** . Dois outros casos foram derivados de Rashi, a saber, **Gênesis 6:3** e 6:9, sendo o primeiro válido e explícito, mas o segundo rejeitado por mim por ser apenas implícito. Dois outros casos foram derivados de Katzenellenbogen, a saber, Levítico 10:19 e **Deuteronômio 32:39** , sendo o primeiro rejeitado por mim por ser, na melhor das hipóteses, implícito, enquanto o segundo foi admitido por mim como válido e explícito. Outros três casos foram, após exame, rejeitados por mim: um (mencionado há muito tempo em GR), a saber, Gênesis 17:20-21, por ser apenas implícito; e dois (recém-propostos por Hirschensohn), a saber, Gênesis 3:1 e 27:37, porque não consegui ver neles nenhuma intenção a fortiori.

Consequentemente, em minha avaliação, *apenas 7 casos* podem ser atribuídos, total ou parcialmente, a Hirschensohn como " *primeiras descobertas históricas* ", a saber: **Gênesis 3:22-23** , **4:14, 11:6, 14:23, 17:17, 39:8-9** e **Êxodo 6:30** . Observe que todos esses casos são da Torá propriamente dita, não do Tanakh. Isso não é acidental. Como Gabay observou: "H está tentando encontrar 10 KV na própria Torá – não nos Profetas e escritos, então ele não gasta muita energia com Nakh". Retornaremos a essa característica central da pesquisa de Hirschensohn mais adiante.

Contudo, a atribuição de sete novos casos a Hirschensohn, mencionada acima, é uma avaliação generosa que precisa ser consideravelmente qualificada. Como demonstrarei a seguir, apenas três desses casos são inteiramente atribuíveis a ele, a saber, Gênesis 14:23, 17:7 e 39:8-9. Outros quatro casos, a saber, Gênesis 3:22-23, 4:14, 11:6 e Êxodo 6:30, foram corretamente sinalizados como *qal*

236 https://en.wikipedia.org/wiki/Chaim_Hirschensohn.
237 https://hebrewbooks.org/3094.

vachomer por Hirschensohn, mas formulados erroneamente por ele e precisaram ser retificados por mim para se tornarem críveis.[238]

Eu acrescentaria à lista de Hirschensohn de casos *históricos da Torá um oitavo caso ,* a saber, **Gênesis 18:12** . Embora *não tenha sido* (que eu saiba) identificado por ele, proponho adicioná-lo à sua lista porque foi graças à sua descoberta de Gênesis 17:17 que notei o argumento análogo em 18:12.[239]

Deve-se notar ainda que, até aprendermos com Hirschensohn sobre o *qal vachomer* em Gênesis 6:3, não sabíamos que Rashi havia identificado esse caso. Portanto, embora Hirschensohn não tenha descoberto esse caso, ainda assim devemos reconhecer seu mérito por chamar nossa atenção para ele (em nome de Rashi). Esse caso se enquadra na categoria de "derivado" para Hirschensohn, naturalmente. Deve-se observar que Hirschensohn evidentemente não procurou sistematicamente todos os casos sinalizados por Rashi (ver capítulo 6) e, portanto, perdeu muitos que poderia ter aprendido com ele. Contudo, a explicação pode ser que Rashi não encontrou nenhum caso novo na Torá, e esses eram os casos de principal interesse para Hirschensohn.

A maioria dos outros casos mencionados por Hirschensohn deriva de Ashkenazi e Katzenellenbogen; surpreendentemente, porém, ele não menciona todos os casos destacados por esses dois autores (ver capítulos 7 e 8), o que sugere que ele não analisou completamente seus trabalhos (presumindo que a pesquisa de Gabay tenha sido minuciosa). Ele também se refere a Einhorn, com muita admiração, mas não fica claro o que aprendeu com ele, visto que Einhorn não publicou uma lista (ver capítulo 9). Surpreendentemente, Hirschensohn não menciona em nenhum momento o trabalho de Strashun, portanto, parece desconhecer as muitas descobertas desse autor (ver capítulo 10) [240].

Como já mencionado, Hirschensohn aparentemente não procurou por novas instâncias de *qal vachomer.* **no Nakh** (os livros bíblicos posteriores à Torá), porque ele estava particularmente interessado na Torá propriamente dita. Em vez disso, ele se referiu brevemente ao trabalho nessa área de Ashkenazi e Katzenellenbogen. De acordo com Gabay, ele mencionou apenas (nas páginas 44-45) os **22 casos** encontrados nas obras desses dois autores, listados abaixo. O fato de esses não serem todos os casos listados por esses autores significa que não podemos presumir que Hirschensohn estivesse ciente daqueles não especificamente listados.

Gabay relatou que Hirschensohn citou cinco casos encontrados *na obra de Ashkenazi* , a saber: **Isaías 20:6; Jeremias 25:29, 45:4-5, 49:12; Jó 9:13-14** . Todos esses casos já são conhecidos e validados. Um deles, Jó 9:13, foi encontrado por Rashi antes de Ashkenazi; e os outros quatro foram descobertos por Ashkenazi. É interessante notar que esses cinco casos em Ashkenazi, e somente eles, não foram mencionados posteriormente por Katzenellenbogen [241].

Gabay também relatou que Hirschensohn citou 18 casos encontrados *na obra de Katzenellenbogen* , a saber: **Deuteronômio 32:39; 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel** 10:16, **12:18, 16:11; 1 Reis 8:27; 2 Reis 10:4; Ezequiel 33:24; Salmos 25:8-9, 78:20; Provérbios 15:11, 19:7a, 19:10, 21:27; Jó 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6** , mais um dos dois seguintes: inicialmente, Gabay listou Provérbios 10:17 (sem especificar sua intenção a fortiori) como o 18º caso, mas em uma listagem posterior ele o omitiu sem

---

238 Por essas razões, na lista geral de argumentos bíblicos a fortiori apresentada acima no capítulo 3, identifico os três primeiros casos como “Descobertos primeiro por HH” e os quatro últimos como “Descobertos primeiro por HH/AS”.

239 Portanto, para ser justo, classifico este caso como "Descoberto inicialmente por HH/AS".

240 Pedi especificamente a Gabay que verificasse esse fato e ele confirmou.

241 Pedi a Gabay que procurasse uma explicação; ele respondeu: "Não faço ideia de por que K deixou passar isso."

explicação e, em vez disso, listou Provérbios 19:7b (novamente sem especificar sua intenção a fortiori) como o 18º caso. Pedi a ele que esclarecesse essa inconsistência, mas ele não respondeu [242].

Dos 19 casos mencionados, confirmo 16 como válidos. Dois casos válidos, a saber, Deuteronômio 32:39 e Salmos 25:8-9, não constavam em nossa lista para Katzenellenbogen (ou qualquer outra pessoa), e os adicionamos posteriormente. Dois casos válidos, a saber, 2 Samuel 12:18 e Salmos 78:20, não constavam em nossa lista para Katzenellenbogen, mas constavam para Strashun e para mim (em JL), respectivamente. Mais dois casos válidos já eram conhecidos por nós como tendo aparecido pela primeira vez na lista de Katzenellenbogen, a saber, 1 Samuel 14:29-30 e 2 Samuel 16:11. Mais dez casos válidos já eram conhecidos por nós como listados por Katzenellenbogen, mas não como os primeiros: dois precedidos apenas por Rashi: Ezequiel 33:24 e Provérbios 19:7a; Quatro passagens precedidas por Rashi e Ashkenazi: Provérbios 15:11, 19:10, 21:27; Jó 15:15-16; e quatro passagens precedidas apenas por Ashkenazi: 1 Reis 8:27; 2 Reis 10:4; Jó 4:18-19, 25:5-6. Os três casos restantes, a saber: 2 Samuel 10:16, Provérbios 10:17 e Provérbios 19:7b, que são novos para nós, eu rejeito porque não vejo neles nenhuma intenção a fortiori.

Como se pode ver, Gabay não havia incluído anteriormente 4 casos na lista de Katzenellenbogen, a saber, Deuteronômio 32:39, 2 Samuel 12:18 e Salmos 25:8-9, 78:20. Portanto, adicionei-os posteriormente à lista, bem como à de Hirschensohn (e os relatos de Strashun e os meus foram devidamente corrigidos). Observe-se também que Hirschensohn nem sempre encontrou a menção mais antiga dos casos que listou. Assim, ele não percebeu que vários casos eram conhecidos anteriormente apenas por Rashi (2 casos), por Rashi e Ashkenazi (4 casos) e apenas por Ashkenazi (4 casos). O fato de ele ter omitido 6 casos em Rashi mostra que ele nem sempre verificou os comentários de Rashi; o fato de ele ter omitido 8 casos em Ashkenazi mostra que ele não leu a obra com muita atenção e se contentou em aceitar as afirmações de Katzenellenbogen sem verificação.

Resumindo as descobertas acima, podemos dizer que Hirschensohn apresentou uma lista de 41 exemplos de passagens bíblicas a fortiori; das quais, 19 estavam na Torá e 22 no Nakh (5 em Ashkenazi e 17 em Katzenellenbogen). Hirschensohn considera esses números provavelmente mínimos, já que (Gabay me disse) ele afirma: “quem pode dizer quantos *qal vachomer mais* podem ser encontrados após uma pesquisa mais aprofundada?” (p. 44).

Contudo, após análise cuidadosa, reconheci – como argumentos válidos e explícitos a fortiori – apenas os seguintes casos. Um total de apenas **15 casos . na Torá** propriamente dita, incluindo os 5 de GR, 1 de Rashi, 1 de Katzenellenbogen, 7 inéditos históricos de Hirschensohn e **1** inédito histórico adicional acrescentado por mim. A isso podemos adicionar um total de apenas **26 casos no Nakh** , incluindo os 6 casos restantes de GR, 5 casos que ele encontrou na obra de Ashkenazi e mais 15 que ele encontrou na obra de Katzenellenbogen. Assim, dos casos propostos por Hirschensohn, eu, por uma razão ou outra, *rejeitei. 8 casos* , dos quais 5 são casos da Torá (1 de GR, 1 de Rashi, 1 de Katzenellenbogen e 2 recém-propostos) e 3 são casos de Nakh (também recém-propostos). Assim, sua lista válida compreende apenas **40 casos** (sem contar o **1 adicionado** por mim) em vez dos 48 casos que ele originalmente propôs (de acordo com os relatos de Gabay).

---

242 Devo mencionar a falta de resposta de Gabay a certas perguntas, para explicar por que existem algumas lacunas no meu relato sobre Hirschensohn. Infelizmente, após seis meses de cooperação amigável e frutífera, antes que o trabalho que nos propusemos a realizar juntos estivesse concluído, o Sr. Gabay repentinamente parou de se comunicar, sem qualquer aviso prévio ou pedido de desculpas, alegando (após eu solicitar uma explicação) estar muito ocupado!

Segue abaixo minha **análise detalhada** – narrativa, linguística e lógica – dos oito casos históricos de argumento bíblico a fortiori mencionados acima, listados por Hirschensohn. Outros casos mencionados por ele, que rejeitei por um motivo ou outro, serão considerados com igual detalhe posteriormente.

Gênesis 3:22-23 . “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, o Senhor Deus o expulsou do jardim do Éden, para lavrar a terra de que fora tomado.”

Gabay relata que Hirschensohn, baseado na afirmação do Gaon de Vilna de que o uso da expressão *hen* em um versículo bíblico é indicativo da intenção *qal vachomer* , propõe a seguinte leitura do versículo 22: “Eis que o homem se tornou como um de nós, conhecendo o bem e o mal, mesmo antes de comer da árvore da vida; agora, se ele estender a mão e tomar também da árvore da vida, certamente se tornará ainda mais semelhante a nós e viverá para sempre.”

O argumento a fortiori proposto por Hirschensohn, formulado de maneira mais formal, é o seguinte: o homem, antes de comer da árvore da vida, é suficientemente divino para discernir o bem do mal (premissa menor); portanto, o homem, após comer dessa árvore, seria suficientemente divino para viver para sempre (conclusão). A premissa maior implícita aqui é: o homem, após comer da árvore da vida, será mais divino (“como um de nós”) do que já era antes de fazê-lo; e a premissa da proporcionalidade é que o poder de alguém pode crescer de 'conhecer o bem e o mal' para 'viver para sempre' à medida que se torna cada vez mais divino. Este é um argumento subjetivo positivo a crescendo (**+s&**).

Contudo, no que diz respeito à linguagem utilizada nesta passagem, não é apenas *hen* , mas a combinação de *hen* e *ve-atah* , que juntas sinalizam uma declaração condicional, que aqui indicam (se é que indicam) um discurso a fortiori. Claramente, o versículo 22 não pode ser compreendido logicamente sem o versículo 23, porque o versículo 22 diz “e agora (*ve-atah*)”, implicando alguma consequência, mas a deixa indefinida, e é somente no versículo 23 que a consequência pretendida é mencionada. A frase “para que (*pena*) ele estenda a mão, etc.” não pode ser a continuação pretendida de “e agora (*ve-atah*)”. Portanto, há uma elipse no final do versículo 22, e o versículo 23 deve ser mencionado juntamente com ela para tornar sua intenção explícita.

qal vachomer de Hirschensohn não menciona nem leva em consideração o versículo 23. Portanto, sua interpretação é deficiente e não pode ser uma representação precisa da narrativa. Precisamos, então, formular uma leitura a fortiori que integre toda a narrativa. Mas, antes de prosseguirmos, vejamos o contexto mais amplo.

As árvores da vida e do conhecimento do bem e do mal são mencionadas pela primeira vez em Gênesis 2:9. Em seguida, no versículo 16, é permitido ao homem comer de todas as árvores; mas no versículo 17, comer da árvore do conhecimento do bem e do mal é proibido, e a penalidade para quem o fizer é a morte naquele dia. Observe que a árvore da vida não é mencionada nessa interdição, portanto, presume-se que esteja entre as árvores permitidas. Gênesis 3:1-5 narra a história da tentação de Eva pela serpente, que termina no versículo 6 com Eva e, posteriormente, Adão comendo da árvore do conhecimento do bem e do mal (essa árvore é mencionada nos versículos 5 e 6). Adão é então condenado a trabalhar arduamente nos versículos 17-19. Finalmente, Deus, no versículo 22, argumenta que se o homem, que agora adquiriu o conhecimento do bem e do mal, também comer da árvore da vida, viverá para sempre. Assim, no versículo 23, o homem é expulso preventivamente do Éden, e no versículo 24 são tomadas precauções para impedir seu retorno para lá.

A partir dessa narrativa, infiro que a sentença de morte (em 2:17) por comer do fruto da árvore do conhecimento é, na verdade, executada pela expulsão do homem do Éden (em 3:23), para impedi-lo de comer (ou continuar a comer) do fruto da árvore da vida, tornando-o mortal fora do Éden. Visto que comer do fruto da árvore da vida aparentemente não era proibido inicialmente (sendo aparentemente permitido na declaração geral de 2:16), pode-se supor que o homem teria comido do fruto da árvore da vida legalmente e vivido para sempre se não tivesse comido do fruto da árvore do conhecimento. Não é dito se o homem, ao sair do Éden, retém ou perde o conhecimento do bem e do mal adquirido ilicitamente. E não fica claro o que significa exatamente "conhecimento do bem e do mal". Mas essa falta de informação não precisa nos preocupar aqui.

Tendo em vista o exposto, devemos interpretar a narrativa por meio do seguinte argumento a fortiori (em vez do proposto por Hirschensohn). Premissa menor: O homem, tendo já comido da árvore do conhecimento do bem e do mal (Q), é excessivamente semelhante a Deus (R) a ponto de ter que ser expulso do Éden (S) (em retribuição). Conclusão: se o homem comesse agora, adicionalmente, da árvore da vida (P), ele seria ainda mais excessivamente semelhante a Deus a ponto de ter que ser expulso do Éden (preventivamente). A premissa maior tácita aqui é: O homem, depois de comer tanto da árvore do conhecimento do bem e do mal quanto da árvore da vida, é mais excessivamente semelhante a Deus (“como um de nós”) do que o homem depois de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, mas antes de comer da árvore da vida. Este é um argumento a fortiori subjetivo positivo (**+s**).

Poderíamos interpretar isso como um crescendo (**&**), se a premissa de proporcionalidade apropriada fosse adicionada, aumentando o termo subsidiário (S) de 'expulsão do Éden' para alguma penalidade ainda mais severa (digamos, por exemplo, 'expulsão e desabrigo'). Mas o texto (v. 22) não menciona tal penalidade crescente. Podemos, no entanto, observar, como acessório, que enquanto a penalidade por comer da árvore do conhecimento é retributiva, a penalidade por comer adicionalmente da árvore da vida é preventiva. Mas o termo subsidiário (S) permanece essencialmente o mesmo: expulsão do Éden (como decidido no v. 23). Claramente, nossa leitura aqui é muito mais precisa do que a de Hirschensohn, embora inspirada por ela [243].

Em suma, concordo com a afirmação de Hirschensohn de que há uma intenção a fortiori em Gênesis 3:22, mas discordo quanto à sua forma precisa, pois ele não considera o versículo 23 em sua formulação. O argumento a fortiori proposto por mim pode ser considerado explícito, embora não seja imediatamente aparente e seja relativamente complexo, porque reformula com precisão a passagem da Torá em questão, e nenhuma outra interpretação o faz. Devo admitir que, no passado, avaliei [244]este versículo como "na melhor das hipóteses implícito", seguindo a opinião de Jacobs [245], que o considerou "extremamente duvidoso". Mas isso foi antes de Gabay me informar sobre a perspicaz interpretação de Hirschensohn. Observe-se, de passagem, que Rashi não sinaliza um *qal vachomer* aqui; portanto, não é tão óbvio assim.

Aliás, a respeito da palavra *hen* , geralmente traduzida como "eis que", Gabay relata que o Gaon de Vilna afirma, em seu livro *Aderet Eliahu* , que *hen* é "uma expressão de KV" (isto é, de *qal vachomer*).

---

243 É interessante notar, de passagem, a semelhança na linguagem entre os versículos de Gênesis 3:22-23 e Gênesis 11:6; a saber, o uso das expressões *hen/ve-atah* em ambos. Hirschensohn corretamente identifica uma intenção fortiori em ambos; mas, enquanto ele formula corretamente o argumento em 11:6, ele não o compreende totalmente em 3:22, porque não percebe que *ve-atah* aqui se refere a 3:23.

244 Em meu AFL, capítulo 16:4.

245 Em seu ensaio mencionado anteriormente, nota 7.

Embora seja empiricamente evidente, apenas observando uma concordância, que *hen* está *frequentemente* associado a um discurso a fortiori, é igualmente evidente que *nem sempre é esse* o caso. Por essa razão, questiono se o Gaon de Vilna realmente afirmou que existe *necessariamente* uma intenção a fortiori no texto bíblico sempre que *hen* é usado – pode ser que Hirschensohn, ou talvez Gabay, o tenham interpretado mal.

De fato, no Pentateuco, há 45 ocorrências de *hen* ; e no restante do Tanakh, outras 273. [246]Analisando esses versículos, não se pode, de forma alguma, afirmar que todos eles envolvam um discurso a fortiori! Certamente não se pode presumir a priori, apenas porque o Gaon de Vilna o disse, que se um versículo contém a expressão *hen* , ele necessariamente envolve um *qal vachomer* . O Gaon de Vilna teria que primeiro demonstrar, por meio de análise ad hoc, que cada uma dessas 318 ocorrências de *hen* envolve um discurso a fortiori, *antes de* ter o direito de fazer uma afirmação tão abrangente – e duvido muito que ele tenha feito a pesquisa exaustiva necessária (certamente Hirschensohn ou Gabay teriam mencionado isso se ele a tivesse feito). Pode-se recorrer a uma autoridade se a pessoa evidentemente fez a lição de casa; mas confiar meramente no nome e na fama de alguém é um argumento *ad hominem* com zero peso de convicção racional.

Gênesis 4:14 . “Eis que *hoje* me expulsaste da face da terra; e *da* tua face serei escondido; e *serei* fugitivo e *errante pela terra* ; e acontecerá que qualquer que me achar me matará.”

Gabay relata que Hirschensohn interpreta o versículo como: “Se eu for banido 'agora', quando já me amaldiçoaste (v. 12: 'Quando lavrares a terra, ela já não te dará a sua força'), *kol sheken* (a fortiori): se 'de Tua presença eu for ocultado', então serei amaldiçoado: 'Serei perturbado e errante pela terra; quem me encontrar, me matará'”.

Note-se que Rashi não classifica este versículo como *qal vachomer* , nem sequer o comenta. Contudo, o versículo utiliza linguagem, a saber, *hen/ve* , que em alguns casos é indicativa de *qal vachomer* . Isto pode muito bem sinalizar que se pretende aqui uma declaração condicional (se-então), embora o seu antecedente e consequente precisem de ser identificados. No entanto, não está claro exatamente o que Hirschensohn tem em mente ao afirmar que ocorre aqui um argumento a fortiori. O que é "o mais" (o termo principal, P) e o que é "o menos" (o termo secundário, Q), e do que são mais ou menos *(* o termo médio, R), e qual é o predicado pretendido para estes sujeitos (o termo subsidiário, S)?

Devemos nos perguntar: o argumento a fortiori proposto é realmente pretendido, ou ao menos implícito, no texto em questão? Ou foi uma leitura artificial? Creio ser justo afirmar, considerando o contexto, que Caim está sobrecarregado por todas as maldições que o acometem como resultado do assassinato de Abel. As maldições podem ser percebidas como uma progressão de mal a pior. Mas uma *progressão* necessariamente implica um argumento a fortiori? Não – a menos que se pretenda, de fato, uma *inferência* de uma coisa para outra. Penso que, neste caso, não apenas se pretende uma progressão, mas também se trata de uma inferência.

O propósito do discurso de Caim era alertar Deus sobre a probabilidade de que alguém (embora a narrativa da Torá ainda não mencione a existência de outras pessoas além de Adão e Eva) eventualmente o mataria, dadas as muitas maneiras pelas quais Deus o amaldiçoou (no versículo 14, banido, abandonado, fugitivo, errante). Isso fica evidente no versículo seguinte (v. 15), que diz: “E o Senhor lhe disse: ‘Portanto (*lachen*), quem matar Caim, sete vezes mais será vingado’. E o Senhor pôs um sinal em Caim, para que ninguém, ao encontrá-lo, o matasse.” Isso mostra que Deus recebeu a

246 Veja aqui: https://www.blueletterbible.org/lexicon/h2005/wlc/wlc/0-1/.

queixa de Caim como um argumento que leva a uma condenação. Conclusão. A resposta de Deus começa com um "portanto", o que implica que Ele está dando seguimento ao pedido de Caim.

Aqui, observe bem, a premissa é indicada pela expressão *hen* (eis) e a conclusão pela expressão *ve-hayah* (e acontecerá). Isso distingue linguisticamente este último item da lista anterior de quatro maldições unidas por três conjunções *ve* (e). O último item (o perigo de ser morto) não é, portanto, uma maldição adicional de Deus, mas um resultado previsto do anterior. Deus não o decretou, mas Caim o inferiu como um efeito provável dos decretos de Deus. Ele temia que, como alguém sem status social, estaria em uma posição muito arriscada.

Qual foi, então, o argumento de Caim? Era que Deus o condenou a uma série de maldições; mas essas maldições provavelmente acarretariam uma penalidade *adicional* (ser morto por alguém) que Deus não havia decretado explicitamente e, portanto, presumivelmente não era a intenção de Deus; logo, como a morte de Caim (morto por algum agressor aleatório) aparentemente não era a vontade de Deus (pelo menos não imediatamente), Caim implorou para que ela fosse evitada, e Deus respondeu prontamente, emitindo uma ameaça aos potenciais assassinos. Essa parece ser uma avaliação justa do raciocínio envolvido.

Agora, a questão é: pode esse discurso ser transformado em um argumento a fortiori? Certamente há um elemento de suficiência (que é essencial para um raciocínio a fortiori) nesse discurso: as quatro maldições mencionadas são percebidas como punição *suficiente* para o crime de Caim; de modo que adicionar uma quinta maldição (a saber, a morte) equivaleria (de acordo com o apelo de Caim) a uma punição *excessiva* . Em outras palavras, se as quatro maldições mencionadas são suficientes para punir o crime, então permitir que Caim seja morto seria uma punição adicional excessiva.

Esta análise sugere o seguinte argumento composto: As quatro maldições listadas, somadas à ameaça à vida (P), constituem uma penalidade mais severa (R) do que as quatro maldições sem esse perigo (Q); e essas quatro maldições, por si só (Q), são suficientemente severas para punir plenamente o crime de Caim, o assassinato de Abel (S); portanto, as quatro maldições, somadas ao perigo (P), são suficientemente severas para punir esse crime e muito mais (>S). Além disso, visto que a punição plena é justa, enquanto a punição excessiva é injusta, segue-se que adicionar a ameaça à vida às quatro maldições é injusto. Portanto, se Deus não intencionou tal perigo como parte de sua sentença, Ele deveria, de alguma forma, garantir sua prevenção.

O apelo de Caim consistiria, portanto, em um argumento subjetivo positivo crescente (**+s&**), correspondente ao v. 14, seguido da aplicação de um par de princípios "se-então" ao seu resultado, o primeiro para julgar o perigo injusto, o segundo para prescrever sua prevenção, correspondente ao v. 15. Podemos, portanto, admitir que Gênesis 4:14 envolve um argumento a fortiori explícito, visto que o texto não pode ser corretamente compreendido sem tal interpretação.

Agora, voltemos a Hirschensohn. Pode-se atribuir-lhe o mérito de ter apontado vagamente para a presença de um argumento a fortiori neste versículo. Mas não se pode razoavelmente afirmar que ele tenha formulado corretamente esse argumento a fortiori. Não basta simplesmente inserir um *kol sheken* em algum lugar no meio do versículo e esperar pelo melhor. O intérprete deve ser capaz de dizer exatamente onde essa expressão conectiva se encaixa e por que ela se encaixa ali. Analisando o comentário de Hirschensohn, sua interpretação está longe de ser clara. Certamente, de qualquer forma, não corresponde à interpretação correta proposta acima.[247]

---

247 Por essas razões, reivindico parte do crédito por este caso e o denomino HH/AS.

Gênesis 11:6 . “E disse o Senhor: Eis que *eles* são um só povo e têm todos uma só língua; e isto é o que começam a fazer; agora, *pois* , não lhes será negado tudo o que planejaram fazer?”

Gabay relata que Hirschensohn, baseado novamente na orientação do Gaon de Vilna de que o uso da expressão *hen* sinaliza uma intenção *qal vachomer* , propõe a leitura: “Se o que os leva a se unirem para se rebelarem contra Mim é o fato de sentirem uma união porque 'são um só povo e todos têm uma só língua' (v.6), então muito mais [estariam inclinados a se rebelar] se conseguissem 'construir para nós uma cidade e uma torre cujo topo chegasse aos céus, e nos tornarmos famosos' (v.4) – portanto, certamente deveriam 'ser impedidos de fazer tudo o que planejam'”.

O argumento a fortiori proposto por Hirschensohn, em termos mais formais, é o seguinte: um povo unido apenas por uma língua comum (Q) é rebelde (R) o suficiente para ser combatido por Deus (S) (premissa menor); portanto, um povo ainda mais unido pela construção de uma cidade e uma torre (P) seria rebelde o suficiente para ser combatido por Deus (conclusão). A premissa maior tácita aqui é: um povo ainda mais unido por uma cidade e uma torre será mais rebelde do que um povo unido apenas por uma língua comum. Este é um argumento a fortiori subjetivo positivo (**+s**). Na minha opinião, não há necessidade de uma leitura crescente aqui; é concebível que a oposição de Deus a 'unidos por uma língua comum' (implícita na premissa menor) por si só seja suficiente para fazê-Lo dispersar o povo, caso em que a 'construção de uma cidade e uma torre' seria apenas uma causa adicional.

Note-se que, embora o Gaon de Vilna considere *hen* como um indicador geral de *qal vachomer* , não é apenas *hen* que indica tal argumento aqui, mas sim *hen* combinado com *ve-atah* . As expressões *hen/ve-atah* juntas significam uma declaração condicional (se/então); a frase após *hen* é o antecedente, e a frase após *ve-atah* é o consequente. Devemos também chamar a atenção para o versículo seguinte (v. 7), embora não faça parte do *qal vachomer* em si. Este diz: “Venham (*habah*), vamos descer e confundir a língua deles, para que não entendam a fala uns dos outros”. A expressão *habah* amplifica o consequente *ve-atah* ; a frase seguinte nos diz com mais precisão como as intenções do povo serão frustradas – ou seja, confundindo a sua língua.

Embora a leitura a fortiori proposta por Hirschensohn seja plausível, uma leitura melhor é possível, como demonstrarei a seguir. Apesar de Rashi não sinalizar um *qal vachomer* aqui, seu comentário é pertinente. Ele interpreta [248]“eles são um só povo e têm todos uma só língua” como “bondade (*tovah*)”, ou seja, como algo positivo e, portanto, *não* desaprovado por Deus – enquanto na leitura de Hirschensohn (presumindo que Gabay a tenha traduzido corretamente), esses fatores recebem uma conotação negativa. Seguindo a leitura de Rashi, o problema inicial (o termo menor, Q) não é o povo estar unido e ser capaz de se comunicar, mas sim “isto é o que eles começam a fazer”, com a palavra “isto” apontando para “construir uma cidade e uma torre” (o plano mencionado no versículo 4). A intensificação do problema (o termo maior, P), que Deus quer impedir, é então “conseguir construir uma cidade e uma torre”.

Assim, o *qal vachomer* deveria ser formulado da seguinte maneira: O povo que começa a construir uma cidade e uma torre (Q) é rebelde (R) o suficiente para ser contrariado por Deus (S) (premissa menor); portanto, o povo que consegue construir uma cidade e uma torre (P) seria rebelde o suficiente para ser contrariado por Deus (conclusão). A premissa maior tácita aqui é: O povo que consegue construir uma cidade e uma torre será mais rebelde do que o povo que começa a construir uma cidade e uma torre. Este é um argumento positivo subjectal a fortiori (**+s**). A leitura não é um crescendo porque Deus está

[248] Baseado no *Seder Eliyahu Rabbah* , capítulo 31, de acordo com a tradução em inglês em Chabad.org.

claramente determinado a intervir (presumivelmente da maneira especificada) já nos estágios iniciais da construção, sem esperar pela conclusão dos projetos.

Esta parece-me uma formulação mais plausível, devido à observação de Rashi e porque a explicação de Hirschensohn não leva em consideração as palavras “e isto é o que eles começam a fazer” no versículo. Esta leitura, portanto, percebe a ira de Deus como dirigida não à unidade e ao monolinguismo do povo de Babel, mas aos seus projetos de construção (que eles iniciaram, mas ainda não concluíram). Sua declaração “não lhes será negado tudo o que planejaram fazer?” [249]revela Sua decisão de impedir esses projetos de construção, e o meio para isso é especificado no versículo seguinte (v. 7) como sendo “confundir a sua língua”, acrescentando “[para] que não entendam a língua uns dos outros”. Quanto a este último acréscimo, observe que o povo será levado a deixar de se entender como uma forma *pragmática* de obstruir seus projetos de construção – não porque (como sugerido na leitura de Hirschensohn) Deus desaprove *em princípio* o monolinguismo e a unidade.

Em conclusão, a leitura de Hirschensohn é formalmente aceitável, mas esta leitura alternativa baseada nos comentários de Rashi parece-me materialmente mais adequada [250]. Concordo plenamente com a afirmação de Hirschensohn de que um argumento explícito de a fortiori pode ser encontrado em Gênesis 11:6, mas discordo quanto aos seus termos precisos. O fato de haver duas leituras possíveis de *qal vachomer* não deve nos levar a considerá-las ambas implícitas, pois, qualquer que seja a leitura adotada, o versículo ainda será *caracterizado* como a fortiori em sua intenção. Observe que agora aceito o argumento como explícito, embora no passado [251], antes de Gabay me informar sobre a formulação de Hirschensohn, eu o tenha avaliado como "na melhor das hipóteses implícito", seguindo a opinião de Jacobs [252], que o considerou "extremamente duvidoso". Estou sempre aberto a corrigir meus erros com base em novas informações.

Gênesis 14:23 . “Não tomarei *um* fio, nem uma correia de sandália, nem coisa alguma que seja tua, para que *não* digas: Eu enriqueci Abrão.”

Gabay relata que Hirschensohn propõe uma leitura *de qal vachomer* , como segue: “O rei de Sodoma disse a Abrão (v. 21): 'Dê-me as almas, a riqueza que você puder ter'. Hirschensohn entende que o rei de Sodoma não queria dizer apenas que Abrão deveria ficar com a riqueza que era o despojo de guerra – isso não é um presente, mas um direito de Abrão como vencedor. Em vez disso, o rei queria oferecer-lhe a riqueza que havia escondido em seus celeiros em seu reino, que os quatro reis não haviam capturado em batalha – este é um verdadeiro presente. A resposta de Abrão foi que, como não havia levado nem mesmo um cadarço ou uma correia de sandália do despojo de batalha ao qual tinha direito, certamente não aceitaria o presente adicional de riqueza que o rei desejava lhe conceder.”

Avalio esta alegação da seguinte forma. O argumento a fortiori proposto é: Se eu não aceitei de você os despojos de guerra aos quais tinha direito, então obviamente não aceitarei presentes seus que fariam parecer que você me enriqueceu. Mais precisamente: se Avram (S) deseja evitar ficar endividado (R) a ponto de recusar o que lhe é devido (Q) (premissa menor), então, necessariamente, Avram deseja evitar ficar endividado a ponto de recusar o que não lhe é devido (P) (conclusão). A premissa maior

---

249 Rashi observa que “ *não* será retido...” é uma pergunta; isso está correto, é claro, mas a pergunta é retórica; significa: “ *será* retido”.

250 Por essas razões, reivindico, em nome de Rashi e meu próprio, parte do crédito por este caso e o denomino HH/R/AS.

251 Em meu AFL, capítulo 16:4.

252 Em seu ensaio mencionado anteriormente, nota 7.

tácita aqui é: É necessária maior disposição para se endividar para aceitar coisas que não nos são devidas do que para aceitar coisas que nos são devidas. O argumento a fortiori é predicatal negativo (**-p**) e bastante válido.

A questão agora é: trata-se de um argumento a fortiori explícito (*meforash*) ou implícito (*satum*)? Observe, em primeiro lugar, que Rashi, embora comente sobre este versículo, não o classifica como *qal vachomer* . Em segundo lugar, observe que não há nenhuma palavra ou frase no versículo bíblico que sugira *qal vachomer* . No entanto, esses indícios ausentes não são determinantes. A questão principal é: existe alguma maneira de entender este versículo que não seja através da leitura *qal vachomer proposta* ? Eu diria que não.

O argumento a fortiori reflete claramente o pensamento de Avram, ainda que não o tenha expressado verbalmente; explica sua relutância de fato em aceitar qualquer coisa do rei de Sodoma, seja por direito ou por doação; caso contrário, não haveria explicação para sua atitude. Portanto, devemos reconhecer a percepção inovadora de Hirschensohn de um argumento a fortiori explícito neste caso.

Gênesis 17:17 . "Então Abraão prostrou-se com o rosto em terra e riu. E disse consigo mesmo: *Poderá* um homem de cem anos gerar filhos? E poderá Sara, uma mulher de noventa anos, dar *à luz* ? "

Gabay explica a inclusão deste caso na lista de Hirschensohn da seguinte forma: "Isso também pode ser lido como um caso de Kasai. Mesmo que Abraão tivesse uma esposa jovem [em idade fértil], seria impossível para ele, aos cem anos, gerar um filho. Agora que Sara era uma mulher mais velha, com noventa anos, certamente é impossível que ela pudesse ter um filho."

Assim, o *qal vachomer proposto* aqui é: Se Avraham (um homem de cem anos) tivesse uma esposa mais jovem (em idade fértil) (P), seria bastante difícil (R) para ele gerar (S) (premissa menor); muito mais, com sua esposa Sara (uma mulher de noventa anos, bem além da idade fértil) (Q), seria bastante difícil, aliás, ainda mais difícil, para ele gerar (conclusão). A premissa maior tácita aqui é que um homem mais velho com uma mulher mais velha tem mais dificuldade biológica para gerar do que o mesmo homem mais velho com uma mulher mais jovem. Este é um argumento subjetivo positivo a fortiori (**+s**). O argumento não é um crescendo, porque o termo subsidiário (S) permanece o mesmo, ou seja, Avraham gerar.

Rashi não apresenta aqui um argumento a fortiori, mas faz alguns comentários interessantes. Ele interpreta as duas declarações de Abraão de forma diferente: para si próprio, questiona-se se "tal bondade foi concedida a mais alguém" por Deus; enquanto para Sara, questiona-se se ela será "digna de dar à luz". Assim, para Rashi, a questão não é primordialmente biológica (uma questão de idade), mas sim de mérito e bondade. Contudo, Rashi chama a atenção para o aspecto biológico ao salientar que, em gerações passadas (segundo a Bíblia), as pessoas tinham filhos em idades muito mais avançadas, mas na época de Abraão as pessoas tiveram que se apressar e gerar filhos muito mais cedo.

Não há dúvidas quanto à veracidade empírica das três premissas e da conclusão do *qal vachomer proposto por Hirschensohn* . Mas podemos muito bem perguntar: essa *inferência foi* o processo de pensamento de Avraham? Ele não poderia estar tendo pensamentos sucessivos sem a intenção de formular tal inferência? Ele poderia simplesmente ter pensado consigo mesmo que é improvável que um homem de cem anos gere filhos; e então, separadamente, refletido que é improvável que uma mulher de noventa anos tenha um filho. Isso seria uma mera conjunção de dois pensamentos, não um processo de inferência. Observe que nenhuma linguagem comumente associada a um discurso a fortiori está envolvida aqui.

Inicialmente, eu estava cético quanto à interpretação de Hirschensohn, considerando-a um tanto forçada. Mas me convenci ao levar em conta o "riso" de Avraham ao receber o anúncio. Embora Rashi interprete isso como regozijo, também pode ser visto como uma expressão de surpresa e admiração. Podemos facilmente imaginar Avraham (além de se alegrar) contemplando a enormidade do que lhe estava sendo prometido, pensando: "O quê? Não só estou bastante velho para isso, aos 100 anos (mesmo com uma mulher mais jovem), como, *além disso,* Sarah também está bastante velha para isso, aos 90 anos!" Lembre-se, Avraham de fato gerou Ismael com uma mulher mais jovem, Hagar, aos 86 anos; mas agora ele tinha 100. Quanto a Sarah, até então, mesmo quando muito mais jovem, ela não conseguia ter filhos.

Portanto, há definitivamente uma mudança de perspectiva, partindo da improbabilidade de um homem idoso como Abraão gerar filhos para a improbabilidade *ainda maior* de tal homem fazê-lo com uma mulher idosa como Sara. Concordo, então, com a percepção inicial de Hirschensohn de que existe aqui um argumento a fortiori, e que ele se desenvolve por meio da comparação com uma mulher mais jovem. Este deve ser considerado um caso explícito (*meforash*), visto que leva em conta mais evidências do que a leitura mais simples descrita acima.

Note-se que Louis Jacobs classificou este caso como “extremamente duvidoso” [253]. Eu segui a mesma linha de raciocínio, considerando-o “na melhor das hipóteses implícito” [254], mas na época eu não conhecia *o qal vachomer proposto por Hirschensohn* . Assim que tomei conhecimento dele, percebi seu poder de persuasão e alterei minha avaliação de acordo.

Gênesis 18:12 . “E Sara riu consigo mesma, dizendo: ‘Depois que eu envelhecer, terei (*hayta*) pele macia [isto é, engravidarei]? E meu senhor, estando ele também *velho* ?’”

Após reflexão, proponho a seguinte leitura *qal vachomer* para este versículo: Sara (agora com noventa anos, já na menopausa) teria, com Abraão (agora com cem anos), se ele fosse mais jovem do que é atualmente, (Q) teria bastante dificuldade (R) para ter um filho (S) (premissa menor); com muito mais razão ainda, ela pode esperar, agora que ele está de fato bastante idoso, (P) ter bastante dificuldade, aliás, ainda mais dificuldade, para ter um filho (conclusão). A premissa maior tácita aqui é que uma mulher mais velha teria mais dificuldade biológica para ter um filho com seu marido em sua condição atual de velhice do que teria com ele se ele hipoteticamente fosse mais jovem. Este é um argumento positivo subjectal a fortiori (**+s**). O argumento não é um crescendo, porque o termo subsidiário (S) permanece o mesmo, ou seja, ter um filho.

Embora Hirschensohn não tenha, até onde sei, apontado este versículo como *qal vachomer* , é claro que podemos percebê-lo como tal uma vez que, seguindo sua linha de raciocínio, tenhamos percebido Gênesis 17:17 dessa forma, pois é *uma imagem espelhada* do ponto de vista feminino. Sara parece estar pensando: “Não só eu já estou bastante velha para engravidar aos 90 anos, *como* Abraão também já está bastante velho para isso aos 100 anos!” Observe que o versículo anterior (v. 11) diz: “Ora, Abraão e Sara eram idosos, já de idade avançada; Sara já havia deixado de ter relações sexuais.”

No entanto, observe bem que formulei intencionalmente este *qal vachomer* de forma diferente daquele em Gênesis 17:17, pela seguinte razão. Eu poderia ter, por analogia, na premissa menor, apresentado Sara tendo um filho com um homem mais jovem, assim como Abraão é apresentado anteriormente tendo um filho com uma mulher mais jovem. Mas, obviamente, essa narrativa teria

---

253 Em seu ensaio mencionado anteriormente, nota 7.

254 Em meu AFL, capítulo 16:4.

invalidado o argumento, visto que uma esposa virtuosa e amorosa como Sara *certamente não imaginaria, nem por um instante,* unir-se a um homem (de qualquer idade) que não fosse seu marido Abraão. Era culturalmente possível e legítimo que Abraão tivesse pensado em outra mulher, mas seria inconcebível que Sara sequer cogitasse outro homem.

Isso pode explicar por que Hirschensohn e talvez outros não apontaram este versículo como um argumento a fortiori – se é que o identificaram. Sara não poderia ter tido o referido pensamento imodesto. Portanto, se tal pensamento fosse essencial para a interpretação a fortiori, essa leitura teria que ser abandonada; e, em vez disso, o pensamento de Sara teria que ser descrito como uma conjunção de dois pensamentos separados (como proposto anteriormente para Gênesis 17:17).

Contudo, depois de algum tempo, percebi que a interpretação a fortiori ainda pode ser mantida se simplesmente assumirmos que Sarah está comparando o desempenho reprodutivo com um Avraham hipoteticamente mais jovem e com o Avraham factualmente mais velho. Sabemos, é claro, que eles tentaram ter filhos no passado, quando ambos eram mais jovens do que são agora, e que infelizmente não conseguiram. Mas, embora esse desempenho passado diminua as chances de sucesso hoje, não as reduz a zero; portanto, o *qal vachomer* permanece plausível.

Em suma, encontramos aqui, em Gênesis 18:12, um exemplo adicional de Torah *qal vachomer* , que podemos considerar explícito (*meforash*), visto que é a melhor leitura, aliás, a única leitura totalmente correta, do texto em questão. Essa descoberta foi inspirada pela brilhante interpretação de Hirschensohn sobre Gênesis 17:17, que eu não teria conseguido perceber sem a sua orientação; mas posso afirmar com propriedade que a descoberta é minha, já que nem ele nem ninguém mais (que eu saiba) a fez antes de mim [255].

Gênesis 39:8-9 . “Mas ele recusou e disse à mulher de seu senhor: ‘Eis que meu *senhor , tendo-me a mim, não sabe o que há na casa, e tudo o que possui pôs nas minhas mãos* ; ele não é maior nesta casa do que eu, nem me negou nada, a não ser a ti, porque és sua mulher. Como, pois, cometerei tamanha maldade e pecarei contra Deus?’”

Gabay relata que a exegese a fortiori de Hirschensohn sobre este versículo é a seguinte [256]:

> “Novamente, usando o indicador Hen, seguindo o Gaon de Vilna, isso poderia ser lido da seguinte forma: Eis que meu senhor me deu plena confiança e responsabilidade por tudo na casa, e tudo o que ele possui, ele colocou em minhas mãos; ele não me negou nada além de você, pois você é sua esposa. Portanto, se eu me aproveitasse dele e roubasse um item do conteúdo da casa, estaria cometendo um pecado aos olhos de Deus, mesmo que nada nesta casa tenha me sido negado. Kol sheken, se eu me aproveitasse de sua esposa, que ele de fato me negou algo, certamente estaria cometendo um grave pecado aos olhos de Deus.”

Assim, Hirschensohn propõe aqui o seguinte argumento a fortiori: Se José roubasse qualquer propriedade que lhe fosse permitido usar (Q), ele seria desonesto (R) o suficiente para estar cometendo um pecado grave (S) (premissa menor); então, com muito mais razão, se José roubasse qualquer propriedade que lhe fosse *proibido* usar (como a esposa de seu senhor) (P), ele seria desonesto o suficiente para estar cometendo um pecado grave (conclusão). Sua premissa maior tácita

---

255 Consequentemente, classifico este caso como HH/AS, atribuindo a ambos o mérito em parte.

256 Presumivelmente, trata-se de uma paráfrase, e não de uma citação, da posição de Hirschensohn feita por Gabay. Kol sheken significa "com muito mais razão", ou seja, indica um argumento a fortiori.

é: “roubar algo que *não* se tem permissão para usar é mais desonesto do que roubar algo que se tem permissão para usar”. Este é um argumento a fortiori subjetivo positivo (**+s**).

Para mim, está claro que Hirschensohn está certo, e aqui se pretende um argumento a fortiori; eu até defenderia uma leitura crescente (**&**), significando que a gravidade do pecado aumenta do termo menor (Q) para o termo maior (P) – exceto que a declaração de José não enfatiza tal intensificação. A linguagem usada neste versículo, ou seja, *hen/ve-ekh* , sugere um *qal vachomer* ; *hen* introduz sua premissa menor e *ve-ekh* introduz sua conclusão. O *qal vachomer* pode ser declarado explícito (*meforash*), pois nenhuma outra interpretação é concebível: José está evidentemente apresentando um processo de raciocínio, partindo de coisas que lhe são permitidas para algo que lhe é proibido, para explicar à esposa de seu senhor sua irritante resistência às suas frequentes investidas (mas, é claro, ela não é razoável).

Êxodo 6:30 . “Mas Moisés disse perante o Senhor: Eis que *eu* sou de lábios incircuncisos; como, pois , Faraó me ouvirá?”

Gabay relata que Hirschensohn, em suas anotações sobre Katzenellenbogen, cita este versículo [como *qal vachomer*] 'em nome de Rashash' [257]. Rashi equipara este versículo ao v. 12, dizendo: “A Escritura o repete aqui porque havia interrompido o tópico, e isso é costumeiro, semelhante a uma pessoa que diz: 'Voltemos ao tópico anterior'”.

Lembrem-se de Êxodo 6:12, Moisés argumenta que, como os filhos de Israel não lhe deram ouvidos, Faraó também não o fará, visto que ele (Moisés) tem os lábios fechados. Mas o versículo em questão (v. 30) apresenta Moisés argumentando que, como seus lábios estão fechados, Faraó não lhe dará ouvidos. Não menciona os israelitas, portanto não é idêntico. A identificação do último versículo com o primeiro, feita por Rashi, é razoável do ponto de vista literário, mas, do ponto de vista lógico, é apenas hipotética. Isso significa que, se seguíssemos Rashi, poderíamos postular o mesmo *qal vachomer* aqui como no v. 12 – mas esse *qal vachomer* teria que ser considerado aqui apenas implícito (*satum), e não explícito (meforash*) como no v. 12 .

Na minha leitura do versículo 12, a dificuldade de fala de Moisés, embora mencionada por ele, não é o termo médio operante. Proponho ali a premissa maior (tácita) como sendo, efetivamente: Alguém que tem muita fé em Deus (como os israelitas) dará ouvidos a um profeta (aqui, Moisés) com mais probabilidade do que alguém que tem pouca ou nenhuma fé em Deus (isto é, Faraó). Daí o raciocínio, usando o grau de fé como termo médio: Se os israelitas não tinham fé suficiente para dar ouvidos ao profeta Moisés, então Faraó também não terá fé suficiente para fazê-lo. Isto constitui um argumento subjetivo negativo a fortiori (**-s**).

Se o versículo 30 for uma repetição do versículo 12, ainda que de forma abreviada, então o *qal vachomer* presente neste último poderia ser considerado presente no primeiro. Mas não creio que a explicação de Rashi aqui conte toda a história. O versículo anterior, 12, menciona os israelitas principalmente, e a gagueira de Moisés apenas como acessório, como uma justificativa adicional; enquanto o versículo posterior, 30, não menciona os israelitas e se concentra inteiramente na gagueira de Moisés. Embora a gagueira tenha sido mencionada de passagem antes, mas logicamente ignorada como incidental, aqui as Escrituras retornam a ela, presumivelmente para chamar a atenção para sua

[257] Presumivelmente, isso se refere a Samuel ben Joseph Strashun (Vilna, 1794-1872), pai de Mattityahu Strashun. Mas também pode apontar para R. Shalom Sharabi (Iêmen, 1720-1777). Ambos são conhecidos pelo acrônimo Rashash.

importância anteriormente negligenciada. Ou seja, o versículo 30 não é meramente um recurso literário, uma lembrança do versículo 12, mas acrescenta algo extra à narrativa.

Aqui, no versículo 30, se quisermos formular um argumento a fortiori – e a linguagem usada, *hen/ve-ekh* , sugere um *qal vachomer* – devemos nos concentrar diretamente na deficiência de Moisés, como segue: É necessária mais paciência (R) para prestar atenção a alguém com dificuldades de fala (P) do que para prestar atenção a alguém sem tal deficiência (Q) (premissa maior tácita); Faraó (S) não teria paciência suficiente para ouvir Moisés se não fosse deficiente (premissa menor tácita); muito menos, Faraó terá paciência suficiente para ouvir Moisés se ele for, de fato, deficiente (conclusão dada). Este é um argumento predicatal negativo a fortiori (**-p**). Creio que podemos considerar este *qal vachomer* como explícito (*meforash*), mesmo que suas premissas maior e menor sejam tácitas, porque dificilmente se pode interpretar a declaração de Moisés de outra forma.

Admitidamente, poderíamos interpretar o versículo 30 como uma mera constatação de fato em forma hipotética (se-então). É razoável supor que, se alguém (aqui, Moisés) tem dificuldades de fala, as pessoas (aqui, Faraó) não lhe darão ouvidos – embora possivelmente o ouvissem se ele *não* tivesse dificuldades de fala. Mas a leitura a fortiori vai além: sua premissa menor e conclusão, juntas, sugerem (por raciocínio dilemático) que Faraó provavelmente não ouviria Moisés *de qualquer forma* (isto é, categoricamente, com ou sem deficiência); e essa intensificação faz sentido considerando que Moisés sabia que Faraó era um monarca arrogante e ocupado.

Note que, embora nem Hirschensohn nem Rashi antes dele tenham formulado o *qal vachomer* proposto aqui, mas assumido que o de Êxodo 6:12 é simplesmente repetido em Êxodo 6:30, não reivindico este caso como inteiramente minha descoberta, porque sem a sugestão de Hirschensohn de que há um a fortiori aqui, eu não teria formulado um.

Rejeita. Além dos oito casos de Torah *qal vachomer mencionados acima* , que Hirschensohn foi o primeiro a propor e que reconheço como válidos e explícitos, precisamos considerar outros dois casos que ele foi o primeiro a propor, mas que eu rejeito (como not a fortiori), a saber: **Gênesis 3:1** e **27:37** .

Gênesis 3:1. “Ora, a serpente era mais astuta que todos os animais do campo que o Senhor Deus tinha feito. E disse à mulher: É verdade que *Deus* disse: Não comereis de nenhuma árvore do jardim?”

Comentando a frase com a expressão *af ki* , Rashi escreve: “Ele disse a você: 'Vocês não comerão de nenhum deles, etc.' Mesmo tendo-os visto comendo de outros frutos, ele falou longamente com ela para que ela lhe respondesse e viesse a falar daquela árvore.” Observe que Rashi não diz (como é seu costume em situações semelhantes) que *af ki* aqui significa *qal vachomer* , nem sua leitura sugere tal argumento.

Gabay relata que Hirschensohn interpreta o versículo como: “Se Hashem não vos permitiu comer da árvore cujo fruto é agradável ao paladar, certamente não podereis (*af ki* , ie *qal vachomer*) comer dos frutos das outras árvores”. Hirschensohn então comenta que “obviamente o *qal vachomer* é falso, porque a Árvore do Conhecimento continha o bem e o mal”. [258]A questão que precisamos responder aqui é: o argumento a fortiori proposto por Hirschensohn é explícito ou implícito, ou sequer está presente no texto em questão?

---

[258] Gabay me disse que Hirschensohn 'apresenta muitas provas' de que *af ki* significa *qal vachomer* intent, sem explicitar essas 'provas'; mas presumivelmente são simplesmente outros contextos nos quais *af ki* significa *qal vachomer* .

O argumento proposto é o seguinte: se o fruto (mais agradável) da Árvore do Conhecimento não é agradável o suficiente para ser permitido por Deus (premissa menor), então o fruto (menos agradável) de todas as outras árvores não é agradável o suficiente para ser permitido por Ele (conclusão). A premissa maior (tácita) é que o fruto da Árvore do Conhecimento é mais (ou pelo menos tão) agradável de comer do que os frutos de outras árvores. A forma do argumento é subjetiva negativa (**-s**). A refutação de Hirschensohn é que a premissa maior é falsa, visto que a Árvore do Conhecimento é definida como 'tendo' tanto o bem quanto o mal (e não apenas o bem).

Mas essa proposta é uma grosseira deturpação da narrativa bíblica! Isso pode ser constatado se considerarmos o restante do texto, ou seja, os versículos **3:2-5** . Eles dizem: “Disse então a mulher à serpente: ‘Do fruto das árvores do jardim podemos comer, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Não comereis dele, nem nele tocareis, para que não morrais.’ Disse a serpente à mulher: ‘Certamente não morrereis! Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão, e sereis como Deus, conhecendo o bem e o mal.’”

Em meu livro de 2013, *A Fortiori Logic* , apêndice 6, que trata dos ensinamentos de lógica implícitos na Torá, comento esta passagem da seguinte forma:

> 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’, então podeis 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'.

Claramente, não interpreto a passagem como a fortiori, pois não há qualquer indício desse raciocínio nela. Em vez disso, explico o argumento como uma implicação falaciosa (da serpente) de uma proposição categórica negativa específica (a saber, que nem todas as árvores frutíferas são proibidas) para uma singular (portanto, esta árvore frutífera não é proibida), à qual a resposta correta (de Eva, evidentemente não tão facilmente enganada) é que todas as árvores frutíferas eram permitidas, embora apenas uma (a especificada) fosse excepcionalmente proibida. A serpente não está tentando manipular Eva por meio de uma complexa linha de raciocínio a fortiori – a essência de seu argumento é muito mais simples.

Isso demonstra que o argumento a fortiori proposto por Hirschensohn é pura fantasia: não reflete o que a serpente está dizendo. No texto bíblico, a serpente não está falando sobre o bom gosto (ou agradabilidade ao paladar) dos frutos de diversas árvores, nem sugerindo que a proibição divina do consumo do fruto de uma árvore específica esteja relacionada ao seu sabor. Além disso, a suposta refutação de Hirschensohn se baseia em uma interpretação equivocada de Gênesis 2:9, onde a Árvore proibida é definida como aquela que "tem conhecimento do bem e do mal", e não como aquela que 'possui' gosto bom e ruim!

Além disso, Hirschensohn não explicita a implicação tácita da suposta conclusão da serpente, que seria uma *reductio ad absurdum* : visto que obviamente *é* permitido comer de todos os outros frutos (conforme 2:16, contrariamente à conclusão a fortiori de que não é), segue-se que *é* permitido comer os frutos da Árvore do Conhecimento (contrariamente à premissa menor a fortiori, 2:17). Obviamente, o objetivo da serpente não é impedir Eva de comer os frutos das árvores permitidas (como afirma o

argumento a fortiori), mas sim levá-la a comer o fruto da árvore proibida (como sugere a *reductio não declarada)!*

Mas, o mais importante, a forma lógica do argumento da serpente não é de forma alguma um a fortiori, como explicado acima. Portanto, não podemos reconhecer a leitura de Hirschensohn de Gênesis 3:1 como *qal vachomer* , nem mesmo admiti-la como um caso implícito. Deveríamos considerar a projeção arbitrária de um a fortiori em um texto como, no mínimo, implícita? Certamente, deve haver algum tipo de indício no texto que sustente tal interpretação; não pode ser mera manipulação.

Claramente, Hirschensohn considera este caso, e todos os outros que ele propõe, como explicitamente a fortiori; que eu saiba, ele não identifica nenhum caso como meramente implícito. Pedi a Gabay que examinasse o livro de Hirschensohn e me dissesse se ele, em algum lugar, discute a distinção tradicional entre *qal vachomer explícito (meforash*) e implícito (*satum*) e formula alguns critérios relevantes; mas Gabay não respondeu a essa pergunta, então não posso dizer o que Hirschensohn pensava sobre o assunto.

Gênesis 27:37 . "E Isaque respondeu e disse a Esaú: Eis que *o* constituí teu senhor, e todos os seus irmãos lhe dei por servos; e com trigo e vinho o sustentei; e quanto a ti, então *,* que farei, meu filho?"

Gabay relata que a exegese a fortiori de Hirschensohn sobre este versículo é a seguinte [259]:

> "Usando o indicador Hen, seguindo a linha do Gaon de Vilna, isso poderia ser lido da seguinte forma: Se você, Esaú, que eu te amo muito, e que você é o meu primogênito, ainda assim fiz de Jacó um mestre – Gevir – sobre você, kol sheken, dei a ele seus outros irmãos [que são mais jovens e menos dignos do que você] como servos." H então analisa esta KV, que parece contradizer o princípio de Dayo, porque a KV deveria dizer: se Jacó é um Gevir sobre você, ele certamente deveria ser um Gevir sobre seus irmãos, mas por que eles deveriam ser servos? Nunca foi dito que Esaú era servo de Jacó. A menos que a leitura seja: Se ele é um Gevir sobre você, mesmo que você seja o primogênito, então os filhos mais novos, que são menos dignos, devem estar em pior situação – eles devem ser servos. H explica que a solução simples é insustentável – ou seja, que a KV deveria ser simplesmente: se Jacó é um Gevir sobre você [que é o favorito], ele certamente deveria ser um Gevir sobre seus irmãos [que são menos]. Isso não pode ser porque a bênção Heveh Gevir le'akhekha significa "seja um mestre sobre [todos] os seus irmãos" (Akhekha é plural, em oposição a Akhikha no singular). Portanto, devemos ler o KV como acima, que os outros irmãos devem ser considerados servos, e não invocaremos o princípio de Dayo se o KV for invalidado – lo amrinan dayo lemifrakh KV."

Assim, Hirschensohn propõe inicialmente o seguinte argumento a fortiori: "Se Isaac fez de Jacó um senhor sobre seu amado filho primogênito, Esaú, então com muito mais razão entregou a Jacó seus outros irmãos, mais jovens e menos dignos, como servos". Em seguida, Hirschensohn reflete que esse argumento pode contradizer o princípio da suficiência (*dayo*), pois a premissa menor afirma que Jacó é senhor sobre Esaú, mas não diz que Esaú é servo de Jacó, enquanto a conclusão não menciona que Jacó é senhor sobre os outros irmãos, mas declara que os outros irmãos são seus servos. Ele então propõe, em vez disso, o seguinte argumento crescendo: "Se Isaac fez de Jacó um senhor sobre seu filho

---

[259] Presumivelmente, trata-se de uma paráfrase, e não de uma citação, da posição de Hirschensohn feita por Gabay. H refere-se a Hirschensohn e KV significa *qal vachomer* . Kol sheken significa 'com muito mais razão', ou seja, indica um argumento a fortiori.

primogênito, Esaú, então piorou a situação de seus outros irmãos, menos dignos, ao torná-los seus servos". Hirschensohn rejeita a leitura simples: "Se Isaac fez de Jacó um senhor sobre seu filho favorito, Esaú, então com muito mais razão ele fez de Jacó um senhor sobre seus outros irmãos (inferiores)", argumentando que (anteriormente, no versículo 29) Isaac abençoa Jacó dizendo "sê senhor sobre teus irmãos", usando o plural, do qual Hirschensohn conclui que os outros irmãos devem ser considerados servos, como ele propôs inicialmente (como no versículo 37), ignorando assim o princípio *dayo* neste caso (pois aplicá-lo 'invalidaria' o referido argumento a fortiori).

Na minha opinião, tudo isso é *conversa fiada* baseada em lógica falaciosa.

Em primeiro lugar, porque Hirschensohn estabelece uma distinção hierárquica bastante artificial entre ter alguém como mestre (ou senhor) e ser servo (ou escravo) de alguém. Os termos mestre e servo são obviamente usados como correlativos [260]. Rashi, em seu comentário sobre este versículo, deixa isso claro: "Se você adquirir propriedade, ela será dele, pois eu o constituí *mestre* sobre você, e tudo o que um *escravo* adquire pertence ao seu mestre [261]."

Isso significa que a leitura "simples" do versículo 37 que Hirschensohn rejeita, ou seja: "Se Isaque abençoou Jacó o suficiente para torná-lo senhor sobre seu filho favorito, Esaú, então com muito mais bênção ele abençoou Jacó o suficiente para torná-lo senhor sobre seus irmãos menos importantes restantes", é bastante apropriada. Sua premissa maior tácita é: "É necessária mais bênção para ser feito senhor sobre um filho favorito do que sobre um filho menos importante". Este é um argumento predicatal positivo a fortiori (**+p**).

De qualquer forma, o versículo 29, onde Isaque abençoa Jacó dizendo "sê senhor sobre teus irmãos", usando o plural, aplica-se claramente a todos os irmãos de Jacó, incluindo Esaú, o que confirma a referida leitura "simples" de Esaú para os outros irmãos que Hirschensohn considera "insustentável". É difícil entender, então, como Hirschensohn consegue inferir que os outros irmãos devem ser considerados servos (inferiores a ter um senhor). Certamente, trata-se de um raciocínio confuso de Hirschensohn (presumindo que Gabay tenha descrito corretamente seu discurso).

Além disso, o versículo 29 pode ser usado para construir um silogismo: "Todos os irmãos de Jacó estarão sob o seu domínio; Esaú é irmão de Jacó; portanto, Esaú estará sob o seu domínio" (1/ARR). Ou seja, se alguma inferência deve ser feita entre esses termos, trata-se mais deste silogismo anterior do que do argumento a fortiori sugerido por Hirschensohn com referência ao versículo 37. Como essa inferência dos irmãos em geral para Esaú é óbvia, não há necessidade de procurar um questionável *qal vachomer* de Esaú para outros irmãos.

E quem são os "outros irmãos" mencionados aqui? Não é verdade que Isaque teve apenas dois filhos, Esaú e Jacó? No entanto, como observa Hirschensohn, "sobre teus irmãos" (v. 29) está no plural; e aqui "todos os seus irmãos" também está no plural – portanto, esses termos não podem se referir apenas a Esaú. Presumo que essa pergunta já tenha sido feita e respondida por comentaristas experientes, mas eu desconheço a resposta. Talvez "irmãos" seja usado em um sentido amplo, como referência a pessoas que não fazem parte da família de Isaque. Menciono essa questão secundária de passagem, mas ela não afeta a questão principal em discussão.

---

260 Ou seja, se X é senhor de Y, então Y é servo de X; e vice-versa.

261 *Pesachim* 88b.

Hirschensohn menciona o princípio *dayo* (encontrado na Mishná e elaborado na Guemará), alegando que aqui ele aparentemente se contradiz, e conclui afirmando que, excepcionalmente, pode ser ignorado neste caso porque (este é um princípio subsidiário, formulado na Guemará) invocá-lo efetivamente 'anularia' o argumento a fortiori. Argumento que ambas as afirmações são descabidas no presente contexto (pois não se trata especificamente de inferência da lei a partir da Torá). É evidente que Hirschensohn não estudou adequadamente os dois princípios que cita. Sua mera referência a eles no presente contexto é um disparate teatral.

O princípio *dayo* baseia-se na Mishná *Baba Qama* 2:5; em seguida, é examinado em BT *Baba Qama* 25a. Analiso esses dois textos em grande detalhe em minha obra de 2013, *A Lógica a Fortiori* , nos capítulos 7 e 8. Este tópico é complexo demais para ser brevemente abordado aqui; os leitores interessados devem ler minhas análises e conclusões detalhadas na referida obra. O que precisa ser dito aqui é apenas o seguinte: (a) Um argumento a fortiori não se limita ao raciocínio puro (não proporcional), mas também é válido em alguns casos que têm uma forma crescente (proporcional); isso fica claro na referida Mishná e em outras passagens da Guemará (embora 25a exclua erroneamente a proporcionalidade). (b) A visão expressa na referida Guemará de que o princípio *dayo* pode ser ignorado condicionalmente, especificamente “quando isso frustraria o propósito do a fortiori”, baseia-se em um profundo mal-entendido da lógica a fortiori e não deve ser levada a sério.

A discussão de Hirschensohn sobre a aplicabilidade ou não do princípio *dayo* decorre da ignorância do conteúdo completo da referida Mishná e da confusão adicional induzida pela referida Guemará. O que ele está realmente perguntando é se o versículo bíblico deve ser lido puramente como a fortiori ou como um crescendo. Na verdade, ambas as formas são formalmente válidas, a diferença entre elas dependendo da veracidade ou falsidade de uma premissa (geralmente tácita) de proporcionalidade relativa ao termo subsidiário; mas ele não estudou o argumento a fortiori o suficiente para saber disso. Sua discussão, portanto, baseia-se em lógica falaciosa e não passa de conversa fiada.

Vamos agora ao ponto principal: existe um argumento a fortiori em Gênesis 27:37? E, se sim, que forma ele assume? A linguagem usada neste versículo, ou seja, *hen-apo* , certamente sugere um *qal vachomer* (*apo* deriva de *af* , observe). Se houver um argumento a fortiori aqui, seu antecedente e consequente devem ser determinados em relação a essa formulação. Isto é, qualquer interpretação deve considerar *hen* como apontando para a premissa e *apo* como apontando para a conclusão. A frase que segue a palavra *apo* deve ser vista como uma pergunta retórica; em forma assertiva, Isaque está negando que possa fazer algo por Esaú.

Nossa leitura hipotética (se-então) é a seguinte: Se (*hen*) eu fiz de Jacó meu senhor e de ti, Esaú, e de todos os seus irmãos, seus servos, e dei a Jacó sustento com trigo e vinho, então (*apo*) não me resta muito com que te abençoe. Contudo, não vejo como transformar essas proposições antecedente e consequente na premissa menor e na conclusão de um argumento a fortiori. Portanto, sou obrigado a negar que haja qualquer intenção *qal vachomer* neste versículo. Observe que Rashi não sugere tal intenção, embora comente sobre este versículo.

Note que não faço distinção entre Esaú e 'todos os irmãos' – Esaú é um deles, mas é destacado aqui porque é a ele que se dirige a mensagem; isto é, 'todos os seus irmãos' refere-se simplesmente a todos *os outros* irmãos, *porque* Esaú já foi mencionado. Minha interpretação, portanto, é muito diferente da de Hirschensohn. Ao contrário dele, não reconheço de forma alguma uma inferência de Esaú para os outros irmãos (sejam eles quem forem) e, portanto, não recorro a qualquer distinção eventual entre ter um mestre e ser um servo. Minha interpretação inclui no antecedente não apenas o domínio de Jacó,

mas também seu sustento de trigo e vinho, o que Hirschensohn ignora alegremente. A consequência de Isaque não ter deixado uma bênção para Esaú é confirmada no versículo seguinte, onde ele responde: “Tens apenas uma bênção, meu pai? Abençoa-me também a mim, ó meu pai.”

Em conclusão, duvido muito que devamos aceitar a interpretação a fortiori de Hirschensohn para Gênesis 27:37. Suas leituras, incluindo a inferência "de Esaú para outros irmãos" e a distinção entre ter um senhor e ser um servo, são mera especulação. O texto em questão não as pressupõe; certamente pode ser compreendido de forma plausível sem entrarmos nesse mérito. Elas não estão sequer implícitas; são acrescentadas artificialmente.

Existem mais três passagens da Torá que Hirschensohn considera como tendo uma intenção fortiori, mas que eu **rejeito** , a saber: **Gênesis 6:9, 17:20-21; Levítico 10:19.** Esses casos foram propostos por outros comentaristas antes de Hirschensohn, como ele mesmo admite. Eu os analisei onde apareceram anteriormente: o primeiro deles no capítulo sobre Rashi, o segundo no capítulo sobre Gênesis Rabbah e o terceiro no capítulo sobre Katzenellenbogen [262]. Portanto, não preciso me estender mais sobre eles aqui.

Além disso, segundo Gabay, Hirschensohn considerou **2 Samuel 10:16** como tendo uma intenção fortiori. Talvez também um ou dois outros casos... inicialmente Gabay listou **Provérbios 10:17** como um caso; mas em uma listagem posterior, ele o omitiu sem explicação e, em vez disso, listou **Provérbios 19:7b** como um caso. Pedi a Gabay que me esclarecesse as formulações *qal vachomer de Hirschensohn* para esses versículos, mas não obtive resposta. Analisando as referidas passagens, não vejo nenhuma intenção fortiori em nenhuma delas e, portanto, as rejeito.

Julgue você mesmo. O primeiro texto diz: “E Hadadezer enviou mensageiros e trouxe os arameus que estavam além do Rio; e eles chegaram a Helam, com Sobaque, o comandante do exército de Hadadezer, à frente deles.” O segundo versículo diz: “Aquele que atenta para a instrução está no caminho da vida, mas aquele que abandona a repreensão se desvia.” O terceiro versículo diz: “Todos os irmãos dos pobres o odeiam; quanto mais os seus amigos se afastam dele! Aquele que segue palavras, elas se voltam contra ele.” A primeira metade deste versículo, já conhecida por Rashi como *qal vachomer* e fácil de validar, não apresenta problemas – presume-se que seja a segunda metade (cujo significado está longe de ser claro) que é aqui proposta como um segundo *qal vachomer* .

Com relação a Provérbios 19:7b, que diz “Aquele que segue palavras, elas se voltam contra ele”, talvez o *qal vachomer proposto* seja: Um homem pobre que não 'segue palavras' é desprezado o suficiente para ser evitado; um homem pobre que 'segue palavras' é desprezado o suficiente para ser 'contra ele' (ou seja, mais do que apenas evitado). Isso seria um argumento subjetivo positivo com crescendo (**+s&**); mas seria, na melhor das hipóteses (se é que seria um argumento a fortiori), implícito. Rashi não classifica esta frase como *qal vachomer* . Não há nenhum indicador linguístico de um argumento a fortiori. O significado do termo 'seguir palavras' é, em todo caso, obscuro e interpretado de diversas maneiras, de modo que uma leitura a fortiori é, na melhor das hipóteses, conjectural.

Sobre a tradição de ten *qal vachomer* .

---

[262] Gabay não menciona o caso de Katzenellenbogen, Provérbios 6:30, como sendo também citado por Hirschensohn. Não sei se isso foi um descuido de Gabay ou se Hirschensohn realmente não mencionou esse caso, embora Katzenellenbogen o alegue juntamente com outro caso, Levítico 10:19, que Hirschensohn menciona. Não fiz essa pergunta a Gabay porque já não esperava uma resposta.

Como vimos ao longo deste estudo, o número de ocorrências de *qal vachomer* no Tanakh tornou-se uma questão e um tema de pesquisa acadêmica algum tempo depois da primeira publicação do Midrash *Genesis Rabbah (GR), por volta de 300-500 d.C., porque este documento cita Rabi Ismael (século* II d.C.) dizendo que Gênesis 44:8 é " **um dos dez argumentos *qal vachomer* apresentados na Torá** " (GR 92:7). Além disso, *como* este mesmo documento (ou uma versão comum e existente dele) lista mais nove ocorrências de *qal vachomer* **No Tanakh** , a saber, Êxodo 6:12, Números 12:14, Deuteronômio 31:27, 1 Samuel 23:3, Jeremias 12:5 (2 ocorrências), Ezequiel 15:5, Provérbios 11:31 e Ester 9:12, a declaração de R. Ishmael mencionando dez casos 'na Torá' sempre foi interpretada como 'no Tanakh' (lendo a palavra Torá em seu sentido mais amplo e coloquial).

Um problema importante foi a descoberta, pelo menos desde a época de Rashi (século XI), de que existem, na verdade, ***mais de dez*** ocorrências de *qal vachomer* no Tanakh. Isso colocou em dúvida a referida afirmação autorizada em GR 92:7. O número dez deveria ser interpretado como "um número grande", ou talvez "pelo menos dez, talvez mais"? Ou os dez mencionados neste documento foram deliberadamente selecionados com base em algum critério ou critérios implícitos? Ninguém ousou acusar GR de simplesmente estar em erro, mesmo que outras passagens do próprio documento GR mencionem exemplos adicionais de *qal vachomer* no Tanakh, porque a implicação de erro por um autor da era talmúdica seria devastadora (mesmo que, como é o caso aqui, seja meramente hagádico, e não haláquico).

Hirschensohn demonstrou estar ciente desse problema quando escreveu (em BM, vol. 1, p. 40, tradução de Gabay): "Os intérpretes tiveram dificuldades com este Midrash quando encontraram na Bíblia muito mais casos do que os considerados aqui na versão King James", e prosseguiu lembrando aos leitores que Ashkenazi, Katzenellenbogen e Einhorn encontraram novos casos (sem mencionar Strashun, como já observado).

Quanto à aparente inconsistência no próprio GR, isso poderia ser explicado (sugiro) considerando o GR como uma compilação de trabalhos de diferentes autores, ou do mesmo autor em diferentes épocas. Mas o número dez especificamente em GR 92:7 não poderia ser descartado tão facilmente. Por um lado, os dez casos listados nessa passagem incluíam apenas quatro casos da Torá, sendo os outros seis do Tanakh, confirmando assim a interpretação da declaração de R. Ishmael "na Torá" como significando "no Tanakh". Mas, por outro lado, mesmo essa lista de quatro casos em GR 92:7 estava incompleta – já que não incluía, por exemplo, Gênesis 4:24 (que é mencionado em outros lugares no GR e na obra posterior (séculos VII-X) *Avot de-Rabbi Nathan* (ARN)).

Uma obra midráshica muito posterior, *Yalkut Shimoni* (YS), datada da era medieval (séculos XI - XIV), reitera a tradição de dez ocorrências de *qal vachomer* , mas aparentemente lista apenas nove, omitindo Ezequiel 15:5 sem qualquer explicação. Observe-se, de passagem, que, a partir dos nove casos que lista, correspondentes aos casos listados em GR, fica evidente que o autor de YS interpretou a expressão de Ismael "na Torá" como significando "no Tanakh". A omissão de um caso (nas edições de YS que chegaram até nós) poderia facilmente, ouso dizer, ter sido um erro de desatenção do autor ou de um escriba posterior. Não havia nada logicamente errado no argumento a fortiori implícito em Ezequiel 15:5, nenhuma razão técnica para omiti-lo. Mas isso se tornou uma pequena " *causa célebre* ", dando origem a considerável controvérsia em alguns círculos.

Com o tempo, especialmente em tempos mais recentes, foi sugerido que a lista de nove casos em GR 92:7, após o comentário de Ismael sobre Gênesis 44:8 ser um dos dez casos da Torá, poderia ser apenas um comentário posterior, uma glosa acrescentada por alguém à declaração original de Ismael. Isso

deixaria em aberto a possibilidade de controvérsia sobre quais seriam os "outros nove" casos, mas não resolveria, é claro, a questão de por que apenas dez casos foram oficialmente reconhecidos, quando muitos outros estavam em evidência. Contudo, isso significava que, se algum critério ou critérios de seleção apropriados pudessem ser encontrados, ambas as questões poderiam ser resolvidas pela escolha criteriosa de nove casos para compor o número dez, e somente dez, juntamente com Gênesis 44:8. Entretanto, como os critérios propostos eram vagos demais e não particularmente exclusivos, as seleções propostas não foram muito convincentes (pelo menos não para observadores exigentes como eu).

Como vimos (no capítulo 9), Einhorn apoiou fortemente a tese de que Ezequiel 15:5 foi uma adição posterior e afirmou que Ashkenazi compartilhava da mesma opinião. Observe que isso é diferente de dizer que a listagem de todos os nove casos adicionais *de qal vachomer* é uma glosa (como Theodor-Albeck propôs posteriormente [263]). Hirschensohn aceitou a dúvida excepcional levantada sobre Ezequiel 15:5, quando escreveu [264]:

> "O que é ainda mais surpreendente é que, de acordo com este Midrash, parece que um dos editores adicionou um item para completar a lista de dez. Parece que a lista no Midrash originalmente tinha apenas nove itens, como pode ser visto em *Yalkut Shmuel* I, Capítulo 23. Veja [no] comentário do estimado Baal *Yafeh Mar'eh,* uma nota do Rabino Kalonymus de Roma, que adiciona o décimo KV de Ezequiel 15."

Como vimos, Einhorn defendeu a substituição de Ezequiel 15:5 por Neemias 13:26-27. Hirschensohn, por outro lado, também defendeu a substituição, mas por Gênesis 4:24, citando sua menção no Midrash Rabbah (23:5) [265]e no Talmude de Jerusalém (*Sanhedrin* 10:1). Na minha opinião, a proposta de Hirschensohn é mais plausível do que a de Einhorn – embora ambas sejam bastante especulativas.

O fato de o comentário de Rashi em frente a Ezequiel 15:5 não mencionar a lista de casos GR de YS como deficiente (ou seja, mencionar apenas nove casos em vez dos dez declarados), nem mencionar a identificação, por seu contemporâneo Kalonymus, do caso de Ezequiel como o caso faltante, sugere (considerando a data inicial implícita para YS) que toda essa questão é exagerada por certos estudiosos posteriores (notavelmente Einhorn).

A interpretação mais simples dos eventos é que (a) o caso de Ezequiel foi de fato incluído entre os dez pelo autor de GR 92:7; ou (b) foi possivelmente adicionado por algum editor anônimo logo depois dele, juntamente com outros oito casos, ao caso de Gênesis 44:8 originalmente mencionado por R. Ishmael; e que (c) séculos depois, o autor de YS o omitiu acidentalmente; ou (d) um escriba algum tempo depois dele o fez; e que (e) o dito Kalonymus, em alguma glosa, corrigiu o último erro; (f) presumivelmente com base em alguma fonte anterior que não existe mais; de modo que (g) Rashi posteriormente considerou tudo o que foi mencionado anteriormente tão óbvio e insignificante que não sentiu necessidade de sequer mencionar esse assunto em seu comentário sobre o caso!

---

263 Citado por Jacobs em seu ensaio "O argumento Qal Va-Homero no Antigo Testamento", nota 2.

264 Gabay esclareceu para mim que *Yalkut Shmuel* se refere ao *Yalkut Shimoni* (sobre Samuel) e que *Yafeh Mar'eh* se refere ao *Yefeh Toar de SY Ashkenazi* . Ele relatou que Hirschensohn identificou (na pág. 45) o R. Kalonymus aqui mencionado com "o estudioso que era contemporâneo de Rashi e é citado em Rashi sobre *Beitsa* 24b".

265 "Onde", observou Gabay, "é chamado de 'um KV das trevas' porque é falho", acrescentando que Hirschensohn "prossegue explicando que a falha no KV não é uma falha na lógica do KV, cuja lógica é perfeitamente sólida, mas sim que havia uma tradição de que Caim seria punido sete gerações após o assassinato de Abel. A 'escuridão' neste KV não está em sua construção lógica, mas em sua conclusão, que não considerou o elemento da justiça divina."

Como vimos, a pesquisa de Hirschensohn se concentrou em encontrar instâncias adicionais de *qal vachomer* na própria Torá. De acordo com o relato de Gabay, ele estava "tentando encontrar 10 casos de qal vachomer na própria Torá – não nos Profetas e Escritos". Essa foi uma empreitada revolucionária; algo que ninguém havia tentado, muito menos conseguido, antes. Parece que, consciente ou inconscientemente [266], Hirschensohn interpretou a declaração de Ishmael sobre dez casos "na Torá" como se referindo à própria Torá (ou seja, os Cinco Livros de Moisés), e não ao Tanakh como um todo. Essa foi *uma ideia brilhante e inovadora* que ninguém mais, incluindo eu, havia concebido antes ou depois dele (até onde eu sei). Todos nós presumimos que a declaração de R. Ishmael em GR de que Gênesis 44:8 é "um dos dez argumentos *de qal vachomer* apresentados na Torá" realmente significa (como a lista de mais nove casos em GR claramente implica) "no Tanakh".

A tentativa de Hirschensohn de encontrar dez ocorrências de *qal vachomer* na Torá poderia, portanto, ser explicada como uma tentativa de justificar a hipótese de que a declaração de Ismael era *literal* . E como cinco casos já são conhecidos desde a antiguidade, e pelo menos mais um foi encontrado por Rashi e outro por Katzenellenbogen, ele precisaria encontrar apenas mais três casos para provar seu ponto! E, para minha surpresa, ele *conseguiu* encontrar mais três. Na verdade, como confirmei acima, ele encontrou *mais de* três! Isso não foi tão bom, porque Ismael aparentemente havia especificado que existem apenas dez casos na Torá. Assim, embora a hipótese de que o "na Torá" de Ismael pudesse significar "na Torá propriamente dita" tenha sido confirmada, a hipótese de que existem "dez" casos nela foi simultaneamente refutada *mais uma vez* !

Na verdade, como vimos, Hirschensohn listou quatro casos da Torá, propostos por Rashi e Katzenellenbogen; não apenas dois. Portanto, ele deve ter pensado que precisava de apenas mais um caso da Torá para completar os dez necessários. Contudo, segundo meu raciocínio, embora Gênesis 6:3 e Deuteronômio 32:39 sejam casos explícitos válidos, Gênesis 6:9 e Levítico 10:19 são apenas implícitos; é por isso que digo que ele objetivamente precisava de mais três casos para chegar a dez. Lembre-se também, neste contexto, que dois dos casos que o próprio Hirschensohn propôs, Gênesis 3:1 e 27:37, eu rejeitei. Mesmo assim, ele propôs sete novos casos que considero válidos e aos quais acrescentei um caso análogo, totalizando oito; portanto, ele não só teve sucesso em sua busca.

Gabay relata que Hirschensohn "discorre por dezenas de páginas sobre a teoria de por que apenas 10 versículos do Midrash foram selecionados (de pelo menos 40)". Pedi a ele que tentasse escrever um breve resumo de como Hirschensohn explica essa discrepância, mas ele não respondeu. Portanto, desconheço os pensamentos de Hirschensohn sobre o assunto. Ele conseguiu me surpreender até agora, ao apontar sete argumentos bíblicos a fortiori que eu não havia percebido sozinho; então, ele pode muito bem me surpreender novamente. Mas, até que eu me familiarize com sua tese, estou muito cético de que a discrepância possa ser explicada de maneira convincente e, portanto, presumo de imediato que seu discurso prolixo sobre o assunto seja mera apologética.

Em suma, a contribuição de Hirschensohn para o campo da enumeração *de qal vachomer bíblicos* é bastante impressionante, mesmo que ele tenha se concentrado apenas na Torá. Se ele também tivesse pesquisado o Nakh de forma independente com o mesmo zelo, sem dúvida teria encontrado muitos novos casos nele.

---

266 Não posso dizer qual, já que Gabay não menciona isso e parou de responder às minhas perguntas.

12. Avi SION na *Lógica Judaica*

Publiquei meu livro *Lógica Judaica* (LJ) em Genebra, em 1995. [267]Este livro desenvolveu uma lista de **23 ocorrências** de *qal vachomer* no Tanakh (além das 11 ocorrências dadas no Midrash GR). As 23 ocorrências são: **1 Samuel 14:29-30, 17:37, 21:6; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11; 1 Reis 8:27; 2 Reis 5:13, 10:4; Jonas 4:10-11; Salmos 78:20, 94:9 (a e b), 94:10; Provérbios 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Jó 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6; Daniel 2:9; 2 Crônicas 6:18** .

Atualmente, podemos categorizar essas descobertas da seguinte forma. Dos 23 casos identificados, *5 são "primeiras ocorrências históricas"* , a saber: 1 Samuel 17:37 [268], 21:6; Salmos 94:9 (2 casos), 94:10. Outros 18 casos são descobertas "independentes", a saber: 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11; 1 Reis 8:27; 2 Reis 5:13, 10:4; Jonas 4:10-11 [269]; Salmos 78:20; Provérbios 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Jó 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6; Daniel 2:9; 2 Crônicas 6:18. E os 11 casos restantes são 'derivados', a saber: a lista GR de 10 casos mais Gênesis 4:24.

Minha lista de 23 argumentos bíblicos a fortiori em JL foi, na minha opinião na época em que a formulei, uma *verdadeira* "inovação histórica", pois a desenvolvi de forma completamente independente. Ou seja, não compilei esses casos a partir de fontes rabínicas ou seculares (pela simples razão de que desconhecia tais fontes), mas os pesquisei e descobri sistematicamente por conta própria. Foi somente no decorrer deste estudo que descobri (infelizmente, devo admitir) que 18 casos já haviam sido descobertos por outros antes de mim, e que eu só poderia reivindicar 5 casos como novos.

Nesse livro, descrevo exatamente como procedi. Para começar (em JL, capítulo 3), investiguei e estabeleci *a lógica formal de* um argumento a fortiori sempre que ele ocorre; posteriormente, consultei essa lógica ao decidir se um dado argumento a fortiori possível deveria ser declarado válido ou não. Em segundo lugar (em JL, capítulo 5), examinei *a linguagem. dos* argumentos bíblicos a fortiori incluídos na lista GR (por exemplo, *hen* (eis que)/ *ve ekh* (como então); *hine* (eis que)/ *ve af ki* (então também se), etc.), e com base nisso procurei outros usos de linguagem semelhante em todo o Tanakh por meio de uma concordância impressa da Bíblia.

Este foi um trabalho manual e paciente – não havia internet na época, e eu não conhecia nenhuma edição da Bíblia legível por computador que pudesse consultar. Examinei cerca de 500 versículos que usavam tais expressões e selecionei 21 casos que eram visivelmente de intenção "a fortiori". A originalidade do trabalho realizado merece reconhecimento. Mais dois casos foram descobertos posteriormente [270], totalizando 23. Evidentemente (como descobri mais tarde), deixei passar muitos casos, seja por desatenção, seja porque não continham as palavras e frases-chave que eu procurava, seja porque não consegui perceber sua intenção "a fortiori" naquele momento.

Algumas palavras sobre **1 Samuel 17:37** . Ali, Davi diz a Saul a respeito de Golias: “O Senhor que me livrou das garras do leão e das garras do urso, ele me livrará das mãos do filisteu”. Este caso foi, de fato, notado e apontado para mim por um leitor de JL chamado Mark Leroux em 2001, e adicionado por

---

267 O livro foi escrito, se bem me lembro, entre 1992 e 1995. Publiquei - o inicialmente de forma independente em 1995, em pequena quantidade para distribuição a bibliotecas; depois, publiquei-o pela editora Slatkine, em Genebra, em 1997. Publiquei-o no meu site TheLogician.net por volta de 2001. Mais tarde, publiquei - o de forma independente através de editoras online, primeiro a Lulu.com, depois a Amazon.com e, por fim, outras.

268 Este caso foi formulado por mim e adicionado às edições subsequentes do JL em 2001, após ter sido apontado por um leitor chamado Mark Leroux.

269 Este caso foi descoberto por mim por acaso e adicionado às edições subsequentes de JL em 1998.

270 Em 1998 e 2001, como já mencionado.

mim às edições subsequentes de JL. Portanto, reivindico apenas o crédito por interpretá-lo como: “Se Davi tinha mérito espiritual suficiente para ser salvo de criaturas inocentes (o leão e o urso), então ele tem mérito suficiente para ser salvo de criaturas malignas (o filisteu)”, e então publicá-lo.

No entanto, Gabay informou-me recentemente (2023) que Malbim [271], num comentário *ad loc* , já havia considerado este versículo como *qal vachomer* , tendo-o interpretado como: “Assim como Davi triunfou sobre leões e ursos pelo poder de sua alma divina, ele prevalecerá de forma semelhante, e ainda mais, sobre o guerreiro filisteu com esta força” (tradução de Gabay). Mas, como lhe respondi, essa leitura não é precisa, pois apresenta Davi como sujeito ativo e não menciona o papel de Deus, enquanto o versículo claramente apresenta Deus como sujeito ativo e Davi como mero receptor passivo de Sua salvação. Uma interpretação deve sempre refletir todos os termos usados no versículo que está sendo interpretado. Assim, embora se possa atribuir a Malbim uma vaga noção da *intenção a fortiori* deste versículo, não se pode dizer que ele o tenha compreendido completamente.

Gabay considera a leitura de Malbim, na melhor das hipóteses, implícita (*satum*). Ele propõe, em vez disso, a seguinte leitura, not a fortiori: “Da mesma forma que Deus me protegeu no passado de outros perigos, ele me protegerá agora também”. Ora, como lhe respondi, essa leitura é razoável, pois conecta as duas partes do versículo por meio de um argumento *analógico* ; mas tal argumento é *logicamente mais fraco* do que um argumento a fortiori. Se a intenção de Gabay era colocar as duas metades do versículo em pé de igualdade, isso poderia ser feito melhor por meio de um *argumento igualitário.* Argumento *a fortiori* : “ É necessário *tanto* (em vez de 'mais') crédito espiritual para Deus salvar alguém dos animais quanto para Deus salvar alguém de um homem mau; e Davi tinha crédito espiritual suficiente para ser salvo por Deus dos animais, portanto, ele tinha crédito espiritual suficiente para ser salvo por Ele de Golias.”

Esta interpretação alternativa *de qal vachomer* é claramente bastante plausível e, em geral, uma leitura a fortiori é preferível a uma analógica, pois oferece mais explicações para a ligação entre a premissa menor e a conclusão. No presente caso, a leitura a fortiori acrescenta o "crédito espiritual" de Davi (implícito na narrativa circundante) como explicação para os atos de salvação de Deus em ambas as situações, negando, assim, que tenham sido mera coincidência. A leitura igualitária difere da minha leitura original, pois nesta última a premissa maior (tácita) é que é necessário *mais* crédito espiritual para ser salvo de animais, que são criaturas relativamente inocentes do ponto de vista moral, uma vez que apenas seguem seus instintos naturais, do que para ser salvo de um inimigo voluntarioso como Golias, que, sendo bastante maligno, merece ser combatido por Deus de qualquer maneira. O texto em questão pode ser interpretado de ambas as formas: escolha a sua.[272]

13. R. Louis Jacobs

R. Louis Jacobs (nascido em 1920, em Manchester, Reino Unido, falecido em 2006) [273]escreveu um ensaio intitulado "O argumento Qal Va-Homero no Antigo Testamento", incluído como capítulo 12 em seu livro " *Pensamento Rabínico no Talmud*" , publicado em Londres, Reino Unido, em 2005 [274].

---

271 R. Meir Lob Ben Yehiel Michal, 1809-1879.

272 Dedico tanto espaço a este caso específico, não por ser particularmente importante, mas porque a discussão oferece algumas lições valiosas de interpretação para os futuros leitores.

273 https://en.wikipedia.org/wiki/Louis_Jacobs. Mais informações sobre Jacobs em: https://louisjacobs.org/.

274 https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco.

Neste ensaio, Jacobs lista **vinte e um exemplos** de *qal vachomer* no Tanakh (pp. 111-113) (além dos 11 exemplos dados no Midrash GR [275]). Os 21 são: **Juízes 14:16; 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 12:18, 16:11; 1 Reis 8:27; 2 Reis 10:4; Isaías 66:1 (a e b); Jeremias 25:29, 45:4-5, 49:12; Ezequiel 33:24; Jonas 4:10-11; Provérbios 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Jó 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6; Neemias 13:26-27** .

Apenas dois desses casos são "primeiras ocorrências históricas" , a saber: Isaías 66:1 (a e b). Outros 7 são aparentemente "descobertas independentes", a saber: Juízes 14:16; 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 12:18, 16:11; Ezequiel 33:24; Jonas 4:10-11; Provérbios 19:7. Os 18 restantes podem ser considerados "derivados".

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 me servirá de repouso ? ” { **-s** *} Há* claramente dois antecedentes e dois consequentes aqui; portanto, há realmente *dois* argumentos a fortiori, entrelaçados, a saber: (a) Se o Seu trono celestial não é grande o suficiente para abrigar Deus, então uma casa terrena não é grande o suficiente para fazê-lo; e (b) se toda a terra não é grande o suficiente como um lugar de repouso para Deus, então um lugar delimitado não é grande o suficiente para isso. Considerei este versículo como apenas um argumento em AFL, e Jacobs também o fez em seu referido ensaio; mas há claramente dois, embora sua intenção seja aproximadamente a mesma. Observe que sua narrativa é comparável a 1 Reis 8:27. e 2 Crônicas 6:18.

Visto que Jacobs menciona Ashkenazi (*Yefeh Toar*) [276], podemos supor que ele encontrou os seguintes 12 casos mencionados em sua lista nessa obra: 1 Reis 8:27; 2 Reis 10:4; Jeremias 25:29, 45:4-5, 49:12; Provérbios 15:11, 19:10, 21:27; Jó 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6. No entanto, Jacobs não inclui o caso de Isaías 20:6, que consta na YT; essa omissão provavelmente foi acidental, mas pode ter sido (por algum motivo não declarado) intencional. Além disso, como Jacobs menciona Einhorn [277], podemos supor que ele obteve o caso de Neemias 13:26-27 dele. É certo, porém, que Jacobs não derivou nenhum outro caso de Einhorn, visto que este não possui uma lista publicada (embora afirmasse ter compilado uma lista em seu caderno particular). É possível que Jacobs tenha derivado alguns casos de Rashi, talvez Ezequiel 33:24 e Provérbios 19:7; mas, como ele não nos revela suas fontes, não podemos afirmar isso senão de forma especulativa.

Após mencionar Einhorn, Jacobs escreve [278]que Hirschensohn “acrescenta os seguintes exemplos (mas estes são extremamente duvidosos)” e lista Gênesis 3:22, 11:6, 17:17. Esses três casos são, de fato (como determinamos no capítulo 11, acima), válidos e explícitos; portanto, Jacobs estava errado em rejeitá-los. Pode-se pensar que a menção desses três casos por Jacobs implica que ele realmente leu todo o livro de Hirschensohn; mas há muitos casos (oito, para ser preciso) [279]que este último lista e que Jacobs *não* menciona, o que torna tal suposição inverossímil. Assim, embora se possa ser tentado a assumir cinco dos casos listados acima como independentes, a saber: 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 12:18, 16:11; Ezequiel 33:24; Provérbios 19:7, que foi derivado de Hirschensohn (já que ele também os possui), é mais sábio não fazê-lo.

---

275 Ele lista 10 exemplos nas páginas 109-110; e menciona Gênesis 4:24 na nota de rodapé 3.
276 Na nota de rodapé 6.
277 Na página 111.
278 Nas notas de rodapé 6 (citando pp. 39-60) e 7 (citando pp. 40-45).
279 A saber: Gênesis 4:14, 6:3, 14:23, 39:8-9; Êxodo 6:30; Deuteronômio 32:39, Isaías 20:6, Salmo 78:20.

Pode-se negar com segurança que Jacobs, apesar de toda a sua erudição, tenha estudado as obras relevantes de Katzenellenbogen (ZHK) e Strashun (MS) ao elaborar sua lista. Se observarmos os 7 casos acima rotulados como aparentes "descobertas independentes", veremos que 4 deles, a saber, 1 Samuel 14:29-30, 2 Samuel 16:11, Ezequiel 33:24 e Provérbios 19:7, são encontrados em ZHK e, daí, em MS; enquanto 3 deles, a saber, Juízes 14:16, 2 Samuel 12:18 e Jonas 4:10-11, são encontrados apenas em MS (ou seja, e não em ZHK). Poderíamos, portanto, supor que Jacobs poderia ter tomado conhecimento desses casos por meio desses autores. No entanto, há 1 caso listado apenas por ZHK [280], 4 casos por ZHK e, posteriormente, por MS [281], e 14 casos apenas por MS [282], que Jacobs omite em sua lista – o que nos indica que Jacobs não estava (ou não completamente) familiarizado com essas duas fontes. Ele poderia, teoricamente, ter rejeitado os 19 casos faltantes sem explicar o motivo, mas isso parece muito improvável, visto que são numerosos e claramente válidos.

Note-se ainda que, dos 21 casos de argumento bíblico a fortiori listados por Jacobs (além dos 11 tradicionais) em 2005, 12 já haviam sido analisados e listados em meu livro *Lógica Judaica* (LJ) dez anos antes, mas 9 eram novos para mim quando me deparei com seu ensaio em 2013, e os analisei e listei em meu livro *Uma Lógica Fortiori* (LF). É evidente, contudo, que Jacobs não fez referência ao meu trabalho anterior (LJ), visto que não o menciona. Como pesquisador objetivo e honesto, certamente o teria citado se o conhecesse e o tivesse lido. Em 2005, a edição inicial limitada (1995) do meu livro estava disponível em algumas bibliotecas universitárias, a edição mais acessível da editora Slatkine (Genebra, 1996) estava à venda e, mais importante, o livro completo estava disponível (desde 2001) em meu site www.TheLogician.net. É, portanto, surpreendente que Jacobs não o tenha encontrado. Aparentemente, ele não pesquisou o assunto com muita profundidade.

Em AFL, capítulo 16, examino o trabalho de Jacobs nesta área com considerável detalhe. Demonstro, para começar, que ele não dominou as formalidades de um argumento a fortiori. Ele descreve tal argumento como *simples* (Se A tem x, então B certamente tem x) ou *complexo* (Se A, que não tem y, tem x, então B, que tem y, certamente tem x); mas esta é uma fórmula superficial, que carece de muitas características formais importantes e, portanto, incapaz de validação rigorosa. Não obstante, ele conseguiu, intuitivamente, compilar uma lista de 21 casos válidos, como já mencionado. A questão é: como ele fez isso? Em seu ensaio sobre o assunto, ele escreve (p. 111):

> "Mas os comentadores do Midrash e outros estudiosos estão intrigados com a referência de R. Ishmael a apenas dez casos bíblicos. Na verdade, apontam eles, existem muitos mais exemplos de um *qal va- homer* *explícito* na Bíblia. Wolf Einhorn, de Grodno, observa que suas pesquisas produziram nada menos que quarenta exemplos, e outros comentadores chegam a resultados semelhantes. Alguns deles devem ser rejeitados por serem rebuscados e duvidosos, mas a lista a seguir contém todas as referências definitivas."

E ele prossegue listando 21 exemplos de "a fortiori bíblico". Infelizmente, Jacobs demonstra uma surpreendente falta de precisão para um estudioso de seu calibre, não especificando a(s) fonte(s) de cada um dos 21 argumentos bíblicos de "a fortiori" que lista, e não explicando por que os selecionou como "referências definitivas" e rejeitou outros como "forçados e duvidosos". Em AFL, assumi, como hipótese de trabalho, não sem reservas, que todos os casos listados por Jacobs haviam sido incluídos

---

280 Ou seja, Deuteronômio 32:39.

281 Ou seja: 2 Sam. 4:10-11, 12:21; Prov. 17:7; 2 Crôn. 6:18.

282 A saber: 1 Sam. 14:39; 2Sam. 11:11; 2Rs 5:12, 5:13, 18:23-24, 18:35; Isa. 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9, 36:20; Jerém. 2:11, 8:7; Ezeque. 3:4-7.

na suposta lista de "quarenta exemplos" de Wolf Einhorn, porque o nome de Einhorn foi o único mencionado no parágrafo citado [283], e porque ele acrescentou que "outros comentaristas" (não nomeados) "chegaram a resultados semelhantes". Assim, acabei erroneamente rotulando todos os casos de Jacobs com as iniciais de Wolf Einhorn, WE. Naturalmente, tendo agora tomado conhecimento de que Einhorn, na verdade, não publicou uma lista de 40 casos, estou, neste artigo, renomeando os 21 casos de Jacobs com suas iniciais, LJ.

Por fim, observe que, em seu ensaio (na pág. 111), Jacobs chama a atenção para a *baraita* de R. Eliezer ben R. José, o Galileu, que distingue entre argumentos explícitos (*meforash*) e implícitos (*satum*) *de qal vachomer* , e apresenta dois exemplos bíblicos de cada um; a saber, para o explícito, Jeremias 12:5 e Ester 9:12 (ambos citados na lista de dez versículos do *Gênesis Rabbah*) e, para o implícito, Salmos 15:4-5 (dois casos). Analisei os dois últimos casos no capítulo sobre Rashi (6, acima). Concordo ali, assim como Jacobs em seu ensaio, com R. Eliezer, que eles são, na melhor das hipóteses, argumentos implícitos a fortiori.

14. Avi SION em *Lógica A Fortiori*

Publiquei meu livro *A Fortiori Logic* (AFL) em Genebra, em 2013. [284]Este livro desenvolveu uma lista de **36 ocorrências** de *qal vachomer* no Tanakh (além das 11 ocorrências dadas no Midrash GR). As 36 ocorrências são: **Juízes 14:16; 1 Samuel 14:29-30, 17:37, 21:6; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11; 1 Reis 8:27; 2 Reis 5:13, 10:4, 18:23-24; Isaías 36:8-9, 66:1 (a e b); Jeremias 25:29, 45:4-5, 49:12; Ezequiel 14:13-21, 33:24; Jonas 4:10-11; Salmos 78:20, 94:9 (a e b), 94:10; Provérbios 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Jó 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6; Daniel 2:9, Neemias 13:26-27; 2 Crônicas 6:18, 32:15** .

Atualmente, podemos categorizar essas descobertas da seguinte forma. *Um caso é um "primeiro caso histórico"* , a saber: 2 Crônicas 32:15. Este caso isolado se soma aos 5 "primeiros casos históricos". Listados por mim em JL, a saber: 1 Samuel 17:37, 21:6; Salmos 94:9 (2 casos), 94:10, totalizando 6 para mim no momento da escrita. Outros 3 casos são 'descobertas independentes', a saber: 2 Reis 18:23-24; Isaías 36:8-9; Ezequiel 14:13-21. Esses 3 casos são adicionais às 18 'descobertas independentes' listadas por mim em JL, a saber: 1 Samuel 14:29-30; 2 Samuel 4:10-11, 12:18, 16:11; 1 Reis 8:27; 2 Reis 5:13, 10:4; Jonas 4:10-11; Salmos 78:20; Provérbios 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Jó 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6; Daniel 2:9; 2 Crônicas 6:18. E os 20 casos restantes são 'derivados', a saber: a lista GR de 10 casos mais Gênesis 4:24, e 9 casos que encontrei na lista de Louis Jacobs de 2005, a saber: Juízes 14:16; Isaías 66:1 (a e b); Jeremias 25:29, 45:4-5, 49:12; Ezequiel 33:24; Jó 9:13-14; Neemias 13:26-27.

Com relação a Ezequiel 14:13-21, que eu considerava uma descoberta inédita, até descobrir durante o presente estudo que Rashi já o havia feito antes (graças a Gabay, que me chamou a atenção para esse fato). Analisei-o brevemente no capítulo sobre Rashi (6, acima); mas irei revisá-lo aqui com um pouco mais de detalhes. O texto é o seguinte:

Ezequiel 14:13-21 : “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 feras malignas pela terra… Ou se Eu trouxer a espada sobre aquela terra… Ou se Eu enviar uma pestilência

283 Embora ele tenha mencionado outros autores na nota 6, notadamente Ashkenazi e Hirschensohn.

284 O livro foi escrito, se bem me lembro, entre 2010 e 2013. Publiquei-o imediatamente no meu site TheLogician.net por volta de 2001 e publiquei - o de forma independente através de editoras online, incluindo Amazon.com, Lulu.com e outras.

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, as feras malignas e a pestilência, para exterminar dela homens e animais" (colchetes meus).

Minha paráfrase: As palavras são proferidas por Deus. Seu significado é: É necessário mais mérito espiritual para impedir a execução *simultânea* de vários decretos negativos do que para impedir sua execução *separadamente* (premissa maior tácita); donde se segue que, se homens santos (como Noé, Daniel e Jó) não possuem mérito espiritual suficiente para impedir a execução de cada um dos quatro decretos negativos separadamente (premissa menor), então eles não possuem o suficiente para impedir todos os quatro decretos simultaneamente (conclusão). Este é um argumento predicativo negativo (**-p**) a fortiori.

Descobri este novo caso de *qal vachomer* no Tanakh em 2013, quando estava perto de concluir o AFL. O que dificultou sua descoberta até então foi a excepcional extensão do argumento, devido à complexa listagem de quatro decretos separados e à conclusão conjunta que os compõe. Deparei-me com este caso por acaso e fiquei bastante surpreso ao encontrá-lo. Senti orgulho de mim mesmo por tê-lo percebido. Por essa razão, lamento agora tê-lo 'perdido'.

Em seu comentário, Rashi menciona apenas o último versículo (v. 21, aquele que contém a expressão *af ki*), sem chamar a atenção para seus antecedentes (v. 13-20); portanto, questionei se ele estava ciente da relevância dos versículos precedentes ou se declarou o versículo final como indicativo de *qal vachomer* meramente com base em sua linguagem. Não obstante, devo, *a posteriori,* reconhecê-lo como um descobridor anterior deste caso, pois não vejo como o v. 21 poderia ser lido fora de contexto e interpretado de outra forma que não como a última etapa de um argumento longo a fortiori. Rashi deve ter tido pelo menos alguma noção das premissas da conclusão no v. 21, mesmo que não as tenha explicitado.

Portanto, sou obrigado a classificar Ezequiel 14:13-21 em minha lista como uma "descoberta independente" em vez de uma "primeira descoberta histórica". No entanto, proponho, tendo em vista a apresentação incompleta de Rashi e minha análise mais completa do caso, rotulá-lo na lista consolidada do capítulo 3 como R/AS.

15. A linguagem do discurso bíblico, a fortiori

Em meu livro **Lógica Judaica** , capítulos 5 e 6, estudei empiricamente o discurso bíblico *a fortiori*, sem preconceitos, examinando a linguagem utilizada nos casos que encontrei até então. Descobri que certas expressões verbais hebraicas, que denominei palavras e frases-chave, eram usadas repetidamente, aparentemente como indicadores da intenção de **qal vachomer** . Contudo, havia diferentes palavras e frases-chave, não apenas uma ou um conjunto delas; às vezes, também, não havia indicador algum. Além disso, embora as expressões verbais fossem, por vezes, ou mesmo frequentemente, indicativas de um discurso *a fortiori*, elas não eram usadas exclusivamente nesses contextos. Ou seja, não implicavam necessariamente um argumento *a fortiori*, mas apenas sugeriam sua possível presença. Mesmo assim, os indicadores que identifiquei gradualmente me ajudaram a encontrar novos casos de discurso bíblico *a fortiori*; portanto, foram muito úteis.

Comecei minha pesquisa com base na linguagem usada nos dez casos tradicionalmente citados como exemplares. Esses casos envolviam as expressões: *hen/ve-ekh* (2), *hen/af ki* , *hen/ve-af ki* , *hine/af ki* , *hine/ve-af ki* , *ki/ve-ekh* , *u/ve-ekh* , *ve/ha-lo* e *meh* . *Hen* e *hine* são traduzidos como 'eis', *ve-ekh* significa 'como então', *af ki* significa 'então quando' ou 'então se', *ha-lo* significa 'não é então que' (uma figura de linguagem retórica) e *meh* significa 'o que' ou talvez 'quantos'. Busquei essas expressões em uma concordância impressa e, em seguida, examinei cerca de 500 referências bíblicas com potencial fortiori. Assim, encontrei uma série de novos casos (novos para mim). Algumas delas envolviam outras frases, que descobri incidentalmente, como *ki* (se, quando, desde que, porque), *lahen* (assim), *reu* (veja), *im* (se), *gam* (também).

O que ocorreu foi que os termos utilizados funcionaram como operadores condicionais. Por exemplo, *hen* ou *hine* têm o valor semântico de "se", e *ve-ekh* ou *af-ki* significam "então", de modo que, combinados, anunciam respectivamente uma oração **antecedente** e uma oração **consequente** . A declaração resultante, do tipo "se-então", pode muitas vezes constituir um argumento a fortiori, geralmente a premissa menor e a conclusão de um; mas às vezes pode não constituir. Somente *uma análise minuciosa da narrativa e uma cuidadosa análise linguística e lógica, frequentemente auxiliadas por comentários rabínicos antigos* , permitem um julgamento ad hoc sobre se um determinado texto tem ou não uma intenção a fortiori. Este método foi utilizado no presente estudo e confere credibilidade à nossa lista expandida atual.

Recentemente, descobri uma excelente **concordância bíblica online** em blueletterbible.org. Este é um site cristão, mas inclui a Bíblia Hebraica [285]. Nele, é possível pesquisar uma palavra hebraica (usando letras hebraicas) e obter uma lista em inglês de todos os capítulos e versículos onde ela aparece [286]. Também é possível pesquisar duas ou mais palavras, e o site retornará onde elas aparecem juntas e separadamente. Além disso, não apenas a localização relevante na Bíblia é listada, mas o conteúdo textual em hebraico pode ser lido na mesma página, sem a necessidade de procurá-lo em outro lugar. Também são fornecidos resumos estatísticos, mostrando quantas vezes a(s) sequência(s) de palavras ocorre(m) em cada livro do Tanakh e no Tanakh como um todo. Essa ferramenta deve, obviamente, facilitar muito a identificação de novos casos *de qal vachomer* , se houver.

Analisando agora os 72 casos bíblicos válidos e explícitos listados no capítulo anterior, podemos propor a seguinte **lista de palavras e frases-chave** . (Um hífen '-' significa que nenhum indicador verbal foi usado.)

Referência	Tipo	Antecedente	Conseqüente
Gênesis 3:22-23	**+s**	*galinha*	*ve-atah*
Gênesis 4:14	**+s&**	*galinha*	*ve-hayah*
Gênesis 4:24	**-s&**	*ki*	*ve*
Gênesis 6:3	**+s**	*beshagam*	*ve*

[285] Observação: ao pesquisar uma expressão neste site, é necessário especificar WLC como o livro a ser pesquisado. WLC refere-se ao Códice de Leningrado de Westminster.

[286] É claro que devemos permanecer vigilantes quanto a referências bíblicas de capítulos e versículos que diferem nas edições cristãs do Antigo Testamento em comparação com a Bíblia judaica. Não posso prever se essa questão de fato surgirá em nossa pesquisa.

Referência	Tipo	Antecedente	Conseqüente
Gênesis 11:6	**+s**	*galinha*	*ve-atah*
Gênesis 14:23	**-p**	*eu sou*	*ve*
Gênesis 17:17	**+s**	*ha-le*	*ve-im*
Gênesis 18:12	**+s**	*Hayta*	*ve*
Gênesis 39:8-9	**+s**	*galinha*	*ve-ekh*
Gênesis 44:8	**+p**	*galinha*	*ve-ekh*
Êxodo 6:12	**-s**	*galinha*	*ve-ekh*
Êxodo 6:30	**-p**	*galinha*	*ve-ekh*
Números 12:14	**+s**	*ve*	*halo*
Deuteronômio 31:27	**+s**	*galinha*	*ve-af ki*
Deuteronômio 32:39	**+p**	*ki*	*ve*
Juízes 14:16	**-p**	*hine*	*ve*
1 Samuel 14:29-30	**+s&**	*reu (ki... ki)*	*af (ki... ki)*
1 Samuel 14:39	**-s**	*ki*	*ki*
1 Samuel 17:37	**+p**	-	-
1 Samuel 21:6	**+p**	*ki im*	*ve-af ki*
1 Samuel 23:3	**+p**	*hine*	*ve-af ki*
2 Samuel 4:10-11	**+s**	*ki... va*	*af ki... ve ha-lo*
2 Samuel 11:11	**-s**	-	*va*
2 Samuel 12:18	**+s&**	*hine*	*ve-ekh*
2 Samuel 12:21	**+s&**	*mah*	*ve-ka-asher*
2 Samuel 16:11	**+p**	*hine*	*ve-af ki*
1 Reis 8:27	**-s**	*hine*	*af ki*
2 Reis 5:12	**-s**	*halo*	*ve*
2 Reis 5:13	**+s**	*halo*	*ve-af ki*
2 Reis 10:4	**-s**	*hine*	*ve-ekh*
2 Reis 18:23-24	**-s&**	*eu sou*	*ve-ekh*
2 Reis 18:35	**-s**	*asher*	*ki*
Isaías 1:3	**+s**	-	-

Referência	Tipo	Antecedente	Conseqüente
Isaías 10:11	**+s**	*ha-lo ka-asher*	*Ken*
Isaías 20:6	**-s**	*hine*	*ve-ekh*
Isaías 36:8-9	**-s&**	*eu sou*	*ve-ekh*
Isaías 36:20	**-s**	*asher*	*ki*
Isaías 66:1a	**-s**	-	*eizeh*
Isaías 66:1b	**-s**	-	*eizeh*
Jeremias 2:11	**+s**	-	*ve*
Jeremias 8:7	**+s**	*jogo*	*ve*
Jeremias 12:5a	**-p**	*ki*	*ve-ekh*
Jeremias 12:5b	**-p**	*u*	*ve-ekh*
Jeremias 25:29	**-s**	*ki hine*	*ve*
Jeremias 45:4-5	**-s**	*hine*	*ve*
Jeremias 49:12	**+s**	*hine*	*ve*
Ezequiel 3:4-7	**+s**	*ki*	*u*
Ezequiel 14:13-21	**-p**	*ki*	*af ki*
Ezequiel 15:5	**-s**	*hine*	*af ki*
Ezequiel 33:24	**+s**	-	*va*
Jonas 4:10-11	**+s**	-	*va*
Salmos 25:8-9	**+p**	-	*al-ken*
Salmos 78:20	**+p**	*galinha*	*jogo*
Salmos 94:9a	**+p**	-	*halo*
Salmos 94:9b	**+p**	*eu sou*	*halo*
Salmos 94:10	**+p**	-	*halo*
Provérbios 11:31	**+s**	*galinha*	*af ki*
Provérbios 15:11	**+p**	-	*af ki*
Provérbios 17:7	**+p&**	-	*af ki*
Provérbios 19:7a	**+p**	-	*af ki*
Provérbios 19:10	**+s**	-	*af ki*
Provérbios 21:27	**+s**	-	*af ki*

Referência	Tipo	Antecedente	Conseqüente
Jó 4:18-19	**+p**	*galinha*	*af*
Jó 9:13-14	**-s**	-	*af ki*
Jó 15:15-16	**+p**	*galinha*	*af ki*
Jó 25:5-6	**+p**	*galinha*	*af ki*
Jó 35:13-14	**+s**	*akh*	*af ki*
Ester 9:12	**+s&**	-	*meh*
Daniel 2:9	**+p**	*lahen*	*ve*
Neemias 13:26-27	**+s**	*jogo*	*ve*
2 Crônicas 6:18	**-s**	*hine*	*af ki*
2 Crônicas 32:15	**-s**	*ki*	*af ki*
Número de casos explícitos válidos	72		

Nossa próxima tarefa é descobrir com que frequência cada expressão linguística se repete na lista de 72 casos acima. Expressões que são usadas muito raramente nos interessam pouco. O que precisamos analisar são as expressões que são relativamente frequentes em um argumento a fortiori. Conhecendo-as, podemos procurar e talvez encontrar novos casos de *qal vachomer* .

Vale a pena observar, de passagem, as uniformidades linguísticas encontradas nos diferentes livros da Bíblia. Assim, note o uso de *hen/ve-ekh* nos casos adjacentes de Gênesis 39:8-9, 44:8 e Êxodo 6:12, 6:30. De Deuteronômio 31:27 a 2 Reis 5:13, vemos o uso frequente de *af ki* , *ve af ki* , *ve* , *ki* , no consequente. Em Jeremias, o consequente é sinalizado por *ve* ou *ve-ekh* . Em Provérbios, Jó e Crônicas, o consequente é quase sempre indicado por *af ki* . Tais uniformidades linguísticas talvez reflitam diferentes períodos históricos ou diferentes autores dos documentos. Mas talvez não devamos dar muita importância a elas.

Consideremos primeiro a frequência de cada combinação de antecedente e consequente nos 72 casos conhecidos até agora: *hen/af* (1), *hen/af ki* (3), *hen/ve-af ki* (1), *hen/ve-atah* (1), *hen/ve-hayah* (1), *hen/ve-ekh* (5), *hen/gam* (1), *hine/ve* (3), *hine/ve-ekh* (3), *hine/af ki* (3), *hine/ve-af ki* (2), *lahen/ve* (1), *ki/u* (1), *ki/ve* (2), *ki/ki* (1), *ki/af ki* (2), *ki im/ve-af ki* (1), *ki/ve-ekh* (1), *ki hine/ve* (1), *ki... va/af ki... ha-lo* (1), *reu (ki... ki)/af (ki... ki)* (1), *akh/af ki* (1), *u/ve-ekh* (1), *ve /ha-lo* (1), *ha-lo/ve* (1), *ha-lo/ve-af ki* (1), *ha-le/ve-im* (1), *ha-lo ka-asher/ken* (1), *asher/ki* (1), *im/ve* (1), *im/ve-ekh* (2), *im/ha-lo* (1), *gam/ve* (3), *beshagam/ve* (1), *hayta/ ve* (1), *mah/ve-ka-asher* (1), *-/meh* (1), *-/af ki* (6), *-/al-ken* (1), *-/eizeh* (2), *-/ha-lo (2)* , *-/va* (3), *-/ve* (1), -/- (2). Como se pode ver, algumas combinações são usadas com mais frequência do que outras, mas nenhuma combinação pode ser considerada *a única* fórmula verbal usada no argumento bíblico a fortiori.

Se analisarmos apenas os antecedentes, obtemos as seguintes estatísticas: *hen, hine, lahen* (25), *ki* (11), *im* (5), *ha-lo, ha-le* (4), sem sinal (18), outros (10). Se analisarmos apenas os consequentes, obtemos as

seguintes estatísticas: *af, af ki, ve-af ki* (23), *ve-ekh* (12), *ve, u, va,* etc. (23), *ha-lo* (4), outros (10). Novamente, podemos afirmar que algumas expressões são mais frequentes do que outras, mas não podemos afirmar que qualquer expressão seja um indicador consistente de *qal vachomer* no Tanakh. E, claro, ainda precisamos verificar empiricamente se alguma das muitas expressões aqui utilizadas é empregada *exclusivamente* para um discurso a fortiori. Duvido muito, a princípio; mas veremos quando analisarmos uma concordância.

Com relação aos 14 casos rejeitados, 7 porque os julguei apenas 'implícitos' (D) e 7 porque os julguei 'inválidos' (E), as duas tabelas seguintes mostram as palavras/frases-chave, se houver, utilizadas neles.

Referência	Tipo	Antecedente	Conseqüente
Gênesis 6:9	**+p**	-	-
Gênesis 17:20-21	**+s&**	*hine*	*ve*
Levítico 10:19	**+s**	*galinha*	*ve*
Habacuque 2:4-5	**+s**	*hine*	*ve-af ki*
Salmos 15:4	**-s**	-	-
Salmos 15:5	**+s**	-	-
Jó 28:17	**+s**	-	-
Número de casos julgados implícitos	**7**		

Referência	Tipo	Antecedente	Conseqüente
Gênesis 3:1	**-s**	-	*af ki*
Gênesis 27:37	**+p**	*galinha*	*apo*
2 Samuel 10:16	**?**	*ve*	*ve*
Ezequiel 23:39-40	**+s**	*veículo*	*ve-af ki*
Provérbios 6:30	**?**	*ki*	-
Provérbios 10:17	**?**	-	*ve*
Provérbios 19:7b	**+s&**	-	-
Número de casos considerados inválidos	**7**		

Como se pode observar, alguns dos casos rejeitados, sejam implícitos ou inválidos, utilizam as palavras/expressões-chave encontradas em casos explícitos válidos; muitos deles não envolvem qualquer indicador verbal. Isso apenas demonstra que as palavras e expressões-chave em questão não

são indicadores infalíveis de um discurso a fortiori. Quanto aos casos que não envolvem indicadores verbais, existem casos desse tipo tanto no grupo de casos explícitos válidos quanto no de casos implícitos e também no de casos inválidos: portanto, isso também não nos diz nada.

Dadas as expressões-chave listadas acima, usadas até agora em casos explícitos válidos, eu agora analisaria a concordância online em busca de mais casos. Eu (pelo menos inicialmente) limitaria minha investigação a alguns deles, aqueles com maior probabilidade de produzir novos resultados a fortiori. Os termos *hen* e *hine* , e talvez também *ha-lo* e *im* , encontrados em muitos antecedentes, e os termos *ve-ekh* , e *af* , *af ki* , *ve-af ki* [287], encontrados em muitos consequentes, parecem-me boas apostas. Os termos *ki* e *ve* , ocorrendo sozinhos, sendo encontrados tanto em antecedentes quanto em consequentes de um discurso a fortiori, e em muitos outros contextos, exigiriam muito mais trabalho e, eu diria, têm menor probabilidade de produzir resultados interessantes [288].

A tabela a seguir contém estatísticas sobre a ocorrência de algumas expressões-chave promissoras. Ela não pretende ser uma lista exaustiva, mas serve apenas para mostrar a dimensão da tarefa.

Expressão hebraica	Transliteração em inglês.	Ocorre	Versículos do Tanakh	Versículos da Torá
הֵן	*galinha*	111	106	45
הִנֵּה	*hine*	518	495	96
הֲלֹא	*halo*	127	125	17
אִם	*eu sou*	812	760	172
וְאֵיךְ	*ve-ekh*	18	17	5
אַף	*af*	177	166	33
אַף כִּי	*af ki*	42	41	8
וְאַף כי	*ve-af ki*	19	8	2

Claro, também se pode procurar combinações, e esse pode ser o método mais frutífero. Por exemplo, a combinação *hen/ve-ekh* resulta em apenas três ocorrências: Gênesis 44:8, Êxodo 6:12, 6:30; *hen/ve-atah* ocorre apenas em Gênesis 3:22, 11:6; *hen/ve-af ki* ocorre apenas em Deuteronômio 31:27; *hen/af ki* ou *hen/af* ocorre apenas em Provérbios 11:31; *hine/ve-af ki* ocorre apenas em 1 Samuel 23:3, 2 Samuel 16:11. Todos esses casos, aliás, já são conhecidos por nós e aceitos por mim como válidos e explícitos. Mas poderiam muito bem ter existido novos casos, então a busca foi informativa.

Por outro lado, *hine/ve-ekh* ocorre quatro vezes no total; três delas são familiares, a saber: 2 Samuel 12:18, 2 Reis 10:4, Isaías 20:6; mas uma é nova para nós: Gênesis 26:9. Devemos perguntar: será este

[287] É evidente que *ve-af ki* é um subconjunto de *af ki* , que por sua vez é um subconjunto de *af* . No entanto, observe que a concordância trata *ve-af* como uma única palavra, e não como uma conjunção de duas.

[288] Há mais de 4000 ocorrências de *ki* , e quanto a *ve,* a concordância não fornece estatísticas, presumivelmente porque em hebraico essa palavra não aparece sozinha.

último um novo caso de *qal vachomer* ? Diz o seguinte [289]: Então, Abimeleque chamou Isaque e disse: “Eis (*hine*), ela é tua mulher; como, pois (*ekh*), disseste: ‘Ela é minha irmã’?” E Isaque lhe disse: “Porque eu disse: ‘Para que eu não morra por causa dela’”. De imediato, não vejo um argumento a fortiori aqui; mas talvez eu possa elaborar um. Da mesma forma, *hine/af ki* ocorre cinco vezes no total; quatro delas são familiares, a saber: 1 Reis 8:27, 2 Crônicas 6:18, 28:13, Ezequiel 1:10. 15:5; mas um é novo para nós: Êxodo 4:14. No entanto, este último difere na separação e na ordem das três palavras: *ki* , *af* e *hen* , de modo que um *qal vachomer* é menos provável nele.

Não farei aqui nenhuma tentativa de analisar os dois possíveis novos casos acima, ou quaisquer outros semelhantes, para descobrir se algum deles contém um *qal vachomer válido e explícito* , ou um implícito, ou nenhum. Deixo essas e outras questões em aberto porque minha intenção aqui foi apenas demonstrar que novos casos *podem surgir de tal pesquisa. Decidi não aprofundar essa pesquisa no momento. Ela está realmente fora do escopo do presente trabalho, que é um estudo e fusão de certas listas de qal vachomer* anteriores .

Mas é evidente que vale a pena, eventualmente, analisar as ocorrências listadas na concordância (veja lá), uma a uma, em busca de novos casos a fortiori. Talvez eu mesmo encontre tempo para fazer isso algum dia; mas, se não, convido qualquer pessoa interessada a realizar a tarefa. A tarefa não é assustadora; requer apenas tempo e paciência. No entanto, a fase de avaliação exige alguma habilidade lógica e experiência: não é fácil nem infalível.

Deve-se ressaltar que a ocorrência de uma expressão verbal que frequentemente indica um argumento a fortiori não constitui prova suficiente de que a passagem bíblica em questão envolva, de fato, um *qal vachomer válido e explícito* . Tais expressões são meros indícios, servindo, na melhor das hipóteses, como um incentivo para examinar mais cuidadosamente o texto em questão e verificar seu possível significado. Como demonstrei ao longo deste trabalho, cada caso precisa ser analisado detalhadamente, com atenção ao contexto narrativo, às considerações linguísticas e lógicas, bem como às interpretações tradicionais, antes que um veredicto possa ser feito com qualquer grau de certeza.

É desnecessário acrescentar que podem existir casos de argumentos bíblicos a fortiori que ainda não descobrimos e que podem envolver novas expressões indicativas. Estas, por sua vez, podem nos ajudar a encontrar ainda mais passagens *com qal vachomer .*

Lembre-se, porém, que não há *mitzvá* , nenhuma obrigação religiosa, de multiplicar o número de argumentos *qal vachomer* no Tanakh! Nosso objetivo aqui, como estudiosos, é simplesmente observar e registrar, objetivamente e sem segundas intenções, o que se manifesta no texto. Em caso de dúvida, é mais seguro deixar o caso passar do que se apegar à ideia e tentar forçá-la com uma interpretação a fortiori.

Nos escritos rabínicos, datados das eras Mishnáica e Talmúdica, e posteriores, diferentemente do Tanakh, os argumentos a fortiori são indicados por meio de expressões verbais reservadas, a saber, *qal vachomer* (lit. leve e pesado), *kol sheken* (tanto mais) e *al ahat kama ve-kama* (muito mais). Essas expressões não são encontradas em textos da era bíblica.

---

289 A frase que nos interessa é aquela proferida por Abimeleque.

16. Qual é o objetivo de tudo isso?

No decorrer desta pesquisa, deparamo-nos com alguns comentadores (notadamente Rashi, mas também outros) que mencionaram de passagem alguns argumentos bíblicos a fortiori, mas não se esforçaram sistematicamente para desenvolver uma lista desse discurso. Alguns comentadores, por outro lado, tentaram elaborar listas de argumentos bíblicos a fortiori; encontramos mais de meia dúzia delas. Sem dúvida, existem comentadores cujos trabalhos não mencionamos aqui.

Em todo caso, o que ficou evidente é que *nenhum* dos comentaristas que encontramos descobriu, seja de forma dispersa ou sistemática, *todos* os argumentos bíblicos a fortiori existentes que conhecemos até o momento. Nossa lista atual, consolidada, de 72 *qal vachomer* no Tanakh é, portanto (até onde sabemos), a primeira e, até hoje, a mais completa e verdadeiramente cumulativa. É bem possível, claro, que existam ainda mais casos a serem encontrados; é até bastante provável. Infelizmente, Gabay desistiu deste projeto antes de sua conclusão, deixando muitas perguntas que lhe fiz sem resposta. Mesmo assim, seus esforços de pesquisa ao longo de cerca de seis meses devem ser reconhecidos.

Vale ressaltar também que não existe uma lista tradicional e *integral de qal vachomer* bíblicos que remonte a tempos antigos; não existe uma "tradição" antiga a esse respeito. O Midrash *Genesis Rabbah* aparentemente pretendia ser tal lista, mas obviamente ficou muito aquém, mesmo que alguns comentaristas rabínicos tenham tentado (sem muito sucesso, a meu ver) explicar e justificar essa deficiência. A ideia de que a tradição oral é onisciente e contínua, e é transmitida de forma completa e eficiente através das gerações, não se confirma em nossa área específica de interesse (o que não significa que tal transmissão não esteja presente em outros campos).

O que observamos objetivamente também é que não há *acúmulo* de conhecimento nessa área ao longo do tempo. Surpreendentemente, cada comentarista que encontramos conhecia (ou mencionava) apenas parte do trabalho realizado por alguns (mas não todos) de seus predecessores. Alguns tinham conhecimento de parte do trabalho de alguns de seus predecessores, mas mesmo assim, de alguma forma, não conseguiam registrar todo o trabalho desses predecessores. Alguns não tinham conhecimento algum do trabalho de certos predecessores. Como resultado dessa quebra de continuidade, não houve uma base de conhecimento cumulativa.

Surpreendentemente, embora alguns comentaristas posteriores a Rashi tenham se referido ocasionalmente ao seu trabalho, parece que nenhum deles se deu ao trabalho de encontrar e listar todos os casos por ele sinalizados como *qal vachomer* ! Evidentemente, embora Rashi aparentemente tenha sido o primeiro a sinalizar muitos casos, certamente não sinalizou todos os casos existentes. Ele não tentou elaborar uma lista exaustiva, mas contentou-se em mencionar aqui e ali, de passagem, a intenção *qal vachomer* de alguns versículos. Sem dúvida, isso se devia ao fato de sua carga de trabalho já ser imensa, e ele não ter tempo para uma questão relativamente menor.

Pode-se perguntar: qual é o objetivo de tudo isso? Quem se importa exatamente com quantos argumentos a fortiori existem no Tanakh, e quem descobriu cada um primeiro? Na verdade, essas não são questões muito importantes em si mesmas; são apenas tópicos menores nos estudos judaicos e na história intelectual judaica. De um ponto de vista religioso, é claro que qualquer tipo e quantidade de estudo da Torá tem algum valor; o estudo da Torá é uma das formas de meditação judaica. Da mesma forma, de uma perspectiva científica, tais estudos – descobrir fatos, classificá-los, ordená-los sistematicamente – sempre constituem um bom exercício intelectual tanto para os pesquisadores quanto para os leitores, com benefícios eventuais imprevisíveis.

Contudo, num contexto mais amplo, o presente estudo pode ser considerado de maior valor. O contexto mais amplo a que me refiro é o estudo científico do judaísmo, incluindo todos os seus documentos escritos (Tanakh, Mishná, Talmud, Midrash, etc.) e todas as suas práticas. Refiro-me a estudos empíricos, não a estudos dogmáticos, obviamente. Não basta aprender, por exemplo, os "treze princípios hermenêuticos de Rabi Ismael" ou outros relatos tradicionais da "lógica talmúdica" – isso é estudo dogmático. É preciso analisá-los e avaliá-los, descobrir exatamente com que frequência são de fato utilizados no Talmud e também procurar por lógica no Talmud que não seja mencionada nos relatos tradicionais – isso é estudo empírico.

O grande projeto de pesquisa científica sistemática – empírica, analítica e avaliativa – em todos os textos e práticas, não se limita ao judaísmo, é claro, mas visa a todas as tradições religiosas, assim como a todo o pensamento e esforço humano. O método científico é uma ferramenta maravilhosa e amplamente aplicável; além disso, é altamente produtivo. Embora esse projeto seja "moderno", não é meramente contemporâneo, mas vem se desenvolvendo com crescente intensidade desde aproximadamente o Renascimento na Europa. No que diz respeito especificamente à experiência judaica, podemos, naturalmente, mencionar o movimento da "Ciência do Judaísmo" (*Wissenschaft des Judentums*), que surgiu na Alemanha no início do século XIX.

Minha principal área de interesse é a lógica. Meu trabalho nesse campo ao longo das últimas três décadas tem sido vasto, incluindo valiosos trabalhos originais em lógica dedutiva e indutiva (a maior parte ainda desconhecida da maioria dos acadêmicos e do público em geral). Contribuí para a lógica modal, a lógica da causalidade, a lógica a fortiori, a lógica da analogia e muitos outros domínios importantes. Interesso-me pelas capacidades de raciocínio da humanidade, tanto na teoria quanto na prática. Naturalmente, como judeu praticante, também examinei as implicações dessa pesquisa geral no campo específico dos estudos judaicos. Dediquei muita atenção à busca por lógica na Torá, no Talmud e em outros documentos religiosos judaicos. Escusado será dizer que não sou o primeiro, nem o único, nem (espero) o último a fazê-lo. Mas considero meu trabalho mais significativo por se basear em uma pesquisa original mais ampla em lógica.

Assim, retornando à questão inicial, a presente pesquisa sobre o número de argumentos bíblicos a fortiori e a história de sua descoberta é uma pequena peça em um projeto muito maior: determinar a presença e o desenvolvimento da lógica no pensamento e na vida judaica ao longo da história (e, além disso, é claro, no pensamento e na vida da humanidade). As fontes de informação mais antigas são, naturalmente, a Torá e o Nakh. Em seguida, temos o início da era rabínica, com a Mishná, o Talmud e documentos correlatos. Depois, vem o período geônico, os Rishonim (as autoridades anteriores) e os Acharonim (as autoridades posteriores), até os pesquisadores rabínicos e seculares da atualidade. Nessa perspectiva ampla e abrangente, o valor do presente estudo torna-se evidente.

Espero que meu trabalho inspire e oriente outros a realizarem pesquisas adicionais do mesmo tipo.

Pós-escrito . *Estou confiante de que processei os dados que recebi de Gabay de forma correta e completa, mas não posso garantir que sejam totalmente precisos e exaustivos. Portanto, convido qualquer leitor que encontre alguma lacuna ou erro no presente estudo a me informar por e-mail, no endereço avi-sion@thelogician.net .*

17. Tabela de resultados detalhados

A seguinte tabela não só mostra (na vertical) os 72 casos válidos e explícitos de "a fortiori" que cada autor/livro identificou como (aparentemente, até o momento) o primeiro a fazê-lo historicamente (A), ou independentemente, mas não o primeiro (B), ou derivativamente (C), como também esclarece (na horizontal) o grau em que a transmissão de informações de seus predecessores para um autor (A) ocorreu (C) ou não ocorreu (B ou em branco) [290]. Esta tabela, desenvolvida em uma planilha, foi muito útil para garantir precisão e consistência na composição deste ensaio.

AS + YG / ATM	Tipo	AS /AFL	LJ/ RTT	AS / JL	HH /BM	MS /MEU	ZWE /MT	ZHK /NÃO	SYA /YT	R/ TC	GR +
Gênesis 3:22-23	+s				UM						
Gênesis 4:14	+s&				UM						
Gênesis 4:24	-s&	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UM
Gênesis 6:3	+s				B					UM	
Gênesis 11:6	+s				UM						
Gênesis 14:23	-p				UM						
Gênesis 17:17	+s				UM						
Gênesis 18:12	+s				UM						
Gênesis 39:8-9	+s				UM						
Gênesis 44:8	+p	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UM
Êxodo 6:12	-s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UM
Êxodo 6:30	-p				UM						
Números 12:14	+s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UM
Deuteronômio 31:27	+s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UM
Deuteronômio 32:39	+p				C	C		UM			

290 Obviamente, cada linha deve ter uma célula A, e só pode ter uma.

AS + YG / ATM	Tipo	AS /A FL	LJ/ RT T	AS / JL	HH /B M	MS /M EU	ZW E /M T	ZH K /N ÃO	SY A /YT	R/ TC	GR +
Juízes 14:16	-p	C	B			U M					
1 Samuel 14:29-30	+s&	B	B	B	C	C		U M			
1 Samuel 14:39	-s					U M					
1 Samuel 17:37	+p	U M		U M							
1 Samuel 21:6	+p	U M		U M							
1 Samuel 23:3	+p	C	C	C	C	C	C	C	C	C	U M
2 Samuel 4:10-11	+s	B		B		C		U M			
2 Samuel 11:11	-s					U M					
2 Samuel 12:18	+s&	B	B	B	C	C		U M			
2 Samuel 12:21	+s&					C		U M			
2 Samuel 16:11	+p	B	B	B	C	C		U M			
1 Reis 8:27	-s	B	C	B	C	C	C	B	U M		
2 Reis 5:12	-s					U M					
2 Reis 5:13	+s	B		B		B				U M	
2 Reis 10:4	-s	B	C	B	C	C	C	B	U M		
2 Reis 18:23-24	-s&	B				U M					
2 Reis 18:35	-s					U M					
Isaías 1:3	+s					U M					
Isaías 10:11	+s					U M					
Isaías 20:6	-s				C	B	C		U M		

AS + YG / ATM	Tipo	AS /A FL	LJ/ RT T	AS / JL	HH /B M	MS /M EU	ZW E /M T	ZH K /N ÃO	SY A /YT	R/ TC	GR +
Isaías 36:8-9	-s&	B				UM					
Isaías 36:20	-s					UM					
Isaías 66:1a	-s	C	UM								
Isaías 66:1b	-s	C	UM								
Jeremias 2:11	+s					UM					
Jeremias 8:7	+s					UM					
Jeremias 12:5a	-p	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UM
Jeremias 12:5b	-p	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UM
Jeremias 25:29	-s	C	C		C	B	C		UM		
Jeremias 45:4-5	-s	C	C		C	B	C		UM		
Jeremias 49:12	+s	C	C		C	B	C		UM		
Ezequiel 3:4-7	+s					UM					
Ezequiel 14:13-21	-p	B								UM	
Ezequiel 15:5	-s	C	C	C	C	C	não	C	C	C	UM
Ezequiel 33:24	+s	C	B		C	C		B		UM	
Jonas 4:10-11	+s	B	B	B		UM					
Salmos 25:8-9	+p				C	C		UM			
Salmos 78:20	+p	B		B	C	C		UM			
Salmos 94:9a	+p	UM		UM							
Salmos 94:9b	+p	UM		UM							

AS + YG / ATM	Tipo	AS /AFL	LJ/ RTT	AS / JL	HH /BM	MS /MEU	ZWE /MT	ZHK /NÃO	SYA /YT	R/ TC	GR +
Salmos 94:10	+p	UM		UM							
Provérbios 11:31	+s	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UM
Provérbios 15:11	+p	B	C	B	C	C	C	B	B	UM	
Provérbios 17:7	+p &					C		B		UM	
Provérbios 19:7a	+p	B	B	B	C	C		B		UM	
Provérbios 19:10	+s	B	C	B	C	C	C	B	B	UM	
Provérbios 21:27	+s	B	C	B	C	C	C	B	B	UM	
Jó 4:18-19	+p	B	C	B	C	C	C	B	UM		
Jó 9:13-14	-s	B	C		C	B	C		B	UM	
Jó 15:15-16	+p	B	C	B	C	C	C	B	B	UM	
Jó 25:5-6	+p	B	C	B	C	C	C	B	UM		
Jó 35:13-14	+s									UM	
Ester 9:12	+s&	C	C	C	C	C	C	C	C	C	UM
Daniel 2:9	+p	B		B						UM	
Neemias 13:26-27	+s	C	C			B	B			UM	
2 Crônicas 6:18	-s	B		B		C		UM			
2 Crônicas 32:15	-s	UM									

A tabela acima refere-se aos 72 casos explícitos válidos encontrados. A tabela seguinte refere-se aos 7 casos implícitos válidos (D) e aos 7 casos inválidos (E).

AS + YG / ATM	Tipo	AS/ AF L	LJ/ RT T	AS / JL	HH /B M	MS /M EU	ZW E /M T	ZH K /N ÃO	SY A /YT	R/ TC	GR +
Gênesis 3:1	-s				E						
Gênesis 6:9	+p				D					D	D
Gênesis 17:20-21	+s &				D						D
Gênesis 27:37	+p				E						
Levítico 10:19	+s				D			D			
2 Samuel 10:16	?				E						
Ezequiel 23:39-40	+s					E				E	
Habacuque 2:4-5	+s										
Salmos 15:4	-s									D	
Salmos 15:5	+s									D	
Provérbios 6:30	?							E			
Provérbios 10:17	?				E						
Provérbios 19:7b	+s &				E						
Jó 28:17	+s					D					

A explicação dos cabeçalhos das colunas e os resumos estatísticos dos dados brutos acima são apresentados no capítulo 1.

18. Principais referências para este ensaio

A seguir, apresentamos as obras das quais foi extraída a maior parte das informações necessárias para os fins do presente estudo. Observe que todos os livros mencionados podem ser baixados, ou pelo menos lidos, nos endereços da web fornecidos abaixo.

ASHKENAZI, R. Shmuel Yaffe. *Yefeh Toar* (*Bela Forma*). Composta em Bursa, Turquia Otomana, por volta de 1560-80; publicada em Veneza, 1597.

https://beta.hebrewbooks.org/42241

EINHORN, R. Zeev Wolf. *Midrash Tannaim* (*Exegese dos Tannaim*). Publicado em Vilna, Lituânia Russa, 1839.

https://www.hebrewbooks.org/7058

GÊNESIS (ou *BERESHITH) RABBAH* . Midrash composto por volta de 300-500 d.C. Autores desconhecidos; R. Oshaya ben Hama possivelmente foi um deles.

https://hebrewbooks.org/14385

HIRSCHENSOHN, R. Chaim. *Berure HaMidot* (*Esclarecimentos dos Princípios Hermenêuticos*). Publicado em Jerusalém, Palestina Mandatária, 1928.

https://hebrewbooks.org/3094

JACOBS, R. Louis. "O argumento Qal Va-Homero no Antigo Testamento" em *Pensamento Rabínico no Talmud* . Publicado por Vallentine Mitchell em Londres, Reino Unido, 2005.

https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco

KATZENELLENBOGEN, R. Zvi Hirsch. *Netivot Olam* (*Caminhos do Mundo*). Publicado em Vilna, Lituânia Russa, 1822.

https://beta.hebrewbooks.org/24940

RASHI, R. Shlomo Yitzchaki. *Comentário sobre o Tanakh* . Composto em Troyes, França, antes de 1105; publicado em Reggio di Calabria, Itália, 1475.

https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm

SION, Avi. *Lógica Judaica* : *Uma Análise Formal da Lógica Bíblica, Talmúdica e Rabínica* . Publicação independente em Genebra, Suíça, 1995.

https://www.academia.edu/51587434/JUDAIC_LOGIC_A_Formal_Analysis_of_Biblical_Talmudic_and_Rabbinic_Logic_entire_book_

SION, Avi. *Uma Lógica Fortiori: Inovações, História e Avaliações* . Publicação independente em Genebra, Suíça, 2013.

https://www.academia.edu/51592132/A_FORTIORI_LOGIC_Innovations_History_and_Assessments_entire_book_

STRASHUN, R. Mattityahu. *Mattat Yah* (*Dom de Deus*). Composto entre 1838 e 1878; publicado em Vilna, Lituânia Russa, 1892.

https://beta.hebrewbooks.org/6310

É muito provável que existam muitas outras obras, além destas, contendo referências adicionais ao discurso bíblico a fortiori (para não mencionar o discurso não bíblico desta forma), seja por meio de listagens intencionais e ordenadas, seja de maneira dispersa e incidental. A vasta literatura das eras Mishnáica, Talmúdica e do início do período pós-Talmúdico provavelmente constitui uma rica fonte de novas informações sobre este assunto. Tosafot e outros comentadores medievais ainda precisam ser investigados. E, claro, provavelmente outros autores ainda não considerados. Portanto, ainda há muito trabalho a ser feito neste campo! Espero que a metodologia utilizada neste estudo sirva de modelo para futuras pesquisas.

7. PRESSUPOSTOS CAUSAIS DA ORAÇÃO

Minha principal incursão na Teologia tem sido a questão de se a existência de Deus pode ser provada ou refutada – e minha resposta tem sido consistentemente a de que não podemos fazer nenhuma das duas coisas de forma definitiva, mas devemos aceitar essa proposição pela fé, ou rejeitá-la com base em fundamentos incertos semelhantes. Também trabalhei na questão da causalidade da Criação, argumentando que a relação de Deus com a Sua Criação teria que ser volitiva em vez de causal, ou seja, baseada no livre-arbítrio e não no determinismo (e muito menos no acaso).

Aqui, desejo examinar a metafísica da oração. Quais são as implicações da oração, especificamente no que diz respeito à relação causal entre Deus e Sua Criação? Pois, quando oro (e oro), é evidente que estou *assumindo* que Deus está envolvido dia a dia, minuto a minuto, no funcionamento deste mundo. E isso não apenas para mim, mas para todos e tudo. Se eu simplesmente disser "Que Deus esteja comigo" ao sair de casa, já estou assumindo o envolvimento de Deus.

1. Variedades de oração

O termo "oração" é bastante amplo, incluindo muitas declarações sobre Deus ou dirigidas a Deus [291]. Algumas orações são **descritivas e/ou prescritivas** . Um exemplo notável, com ambas as características, é a oração [292]*Shemá Israel* , presente no livro de orações judaico, recitada por judeus piedosos de manhã e à noite. Por exemplo, um elemento descritivo nela são as palavras "O Senhor nosso Deus, o Senhor é Um"; um elemento prescritivo é "Ouve, Israel", e outro mais adiante é "E amarás o Senhor teu Deus..."; e há muitos outros exemplos de ambos.

Muitas orações de *louvor* são enumerações dos muitos poderes e qualidades de Deus; o aspecto laudatório está implícito no próprio ato de enumerar. No contexto judaico, as muitas e variadas bênçãos de Deus são orações de louvor; o mesmo ocorre com muitos dos salmos. O termo "aleluia" é literalmente um chamado para louvar a Deus. Orações de louvor reconhecem e celebram os grandes poderes e qualidades morais de Deus; e são meios de expressar o amor e o respeito pessoal por Ele e a devoção à Sua causa. Quando tais orações são proferidas, confirma-se a fé nas coisas ditas no credo tradicional sobre Deus e sobre o comportamento que Ele supostamente espera de nós.

Geralmente, pensamos em "oração" como uma **petição** , palavras pelas quais pedimos algo a Deus. O leque de nossos pedidos é muito amplo, abrangendo todas as nossas preocupações materiais, mentais e espirituais. Podemos orar por nós mesmos, por nossa família e amigos, por nosso povo ou país, por toda a humanidade, até mesmo pelos animais. Frequentemente oramos por compreensão e realização nos planos espiritual, ético, intelectual e comportamental; por saúde física e mental e longevidade; por um cônjuge adequado e bons filhos; por sustento econômico e financeiro; por capacidades e sucesso profissional; por respeito e reconhecimento social; por liberdade política e justiça; por segurança e vitória sobre os malfeitores; e por harmonia e paz.

---

[291] É desnecessário dizer que uso a palavra inglesa "God" (Deus) para me referir à Divindade dos judeus, embora essa palavra não seja hebraica e não seja um de Seus muitos nomes nas fontes judaicas.

[292] Extraído de Deuteronômio 6:4-9 e 11:13-21, e Números 15:37-41.

Recorrendo novamente ao livro de orações judaico, se observarmos a *Amidá dos dias de semana* (oração em pé, composta por dezenove petições, cada uma terminando em uma bênção), podemos constatar a grande variedade de objetivos que a oração de súplica pode ter. Resumidamente, há uma oração por apoio, proteção e salvação; outra pela dádiva da vida aos mortos; outra exaltando a santidade; há outras por conhecimento, por penitência, por perdão, por redenção, pela cura dos enfermos, por bênçãos materiais e emocionais, pelo retorno dos exilados, por retidão e justiça, pela humilhação dos arrogantes, por misericórdia para com os justos, pela reconstrução de Jerusalém, pela salvação messiânica, por respostas às nossas orações, pelo retorno da presença de Deus em Sião, por gratidão, por força e paz duradouras, e muito mais [293].

todas as orações na *Amidá* incluem louvor (bênção) a Deus, bem como petições explícitas ou implícitas. Algumas incluem orações de *agradecimento* . Estas últimas, convém observar, podem referir-se a súplicas já atendidas ou podem simplesmente expressar gratidão pela bondade constante e multifacetada de Deus para conosco, mesmo sem que Ele espere por nossas orações.

Uma forma importante de oração é *a confissão e o arrependimento* . Na confissão, reconhecemos nossos pecados e transgressões, nossas falhas morais e espirituais, nosso mau comportamento; e no arrependimento, resolvemos evitar tais tolices e mudar nossos caminhos para melhor. Uma petição está envolvida nessa oração: um pedido de perdão. Podemos fazer *perguntas* a Deus, esperando respostas. A oração é uma comunicação com Deus, e às vezes isso pode tomar um rumo de reprovação. Orações de *queixa* ocorrem quando alguém sofreu muito e não vê sentido em tudo aquilo. Aqui, o pedido é por libertação da dor.

Note-se novamente que se pode orar por si mesmo ou em nome de outros. As mesmas diversas categorias de oração encontradas na oração formal também são encontradas, naturalmente, na oração informal. Tudo isso pressupõe que Deus esteja ativamente envolvido nos mínimos detalhes do processo mundial, muito tempo depois do momento da Criação em si, inclusive hoje. Alternativamente, poderíamos dizer que a Criação é contínua, com Deus aprimorando Sua criação conforme a necessidade.

2. Providência divina

Assim, o ato de orar implica que, ao discutirmos a relação causal de Deus com o mundo, não devemos apenas postular a Criação inicial, mas também levar em conta *a Providência* . E não apenas uma providência pontual e ocasional, mas uma providência ampla e contínua, oculta, senão manifesta. Sem essa premissa, nossa teologia da etiologia divina é obviamente muito deficiente.

Note bem que não estou aqui buscando ou propondo qualquer tipo de *prova* da providência de Deus. Não acredito que qualquer prova definitiva dela seja possível. Estou apenas apontando que, a partir do momento em que alguém ora, está logicamente *assumindo* a existência da providência. Seria inconsistente afirmar que Deus deixou o mundo seguir seu curso independentemente depois de tê-lo criado (como fazem o deísmo e algumas filosofias anteriores) e, ao mesmo tempo, se entregar a qualquer forma de oração a Ele.

É evidente que a oração não é um fenômeno exclusivamente judaico, mas está presente em muitas outras tradições religiosas, ao longo da história e até os dias de hoje. Nesse caso, a entidade a quem se ora pode ou não ser Deus. Naturalmente, o conteúdo e a ênfase das orações variam de uma tradição

293 Ver David de Sola Pool, *Livro de Orações* (Nova Iorque: União das Congregações Sefarditas, 1986).

para outra – aliás, de pessoa para pessoa, e até mesmo em diferentes fases da vida de uma mesma pessoa.

A premissa fundamental da oração judaica é que Deus é uma Pessoa, um ser puramente espiritual *com consciência, livre-arbítrio e valores* (semelhantes aos nossos, mas infinitamente maiores, mais plenos e mais precisos), embora desprovido de materialidade ou limitações materiais (ao contrário de nós). Na verdade, Deus possui muito mais "personalidade" do que nós, pois enquanto muitas vezes somos inconscientes ou incertos sobre o que estamos fazendo, ou temos pouca vontade, ou carecemos de propósito ou direção, assemelhando-nos, portanto, a entidades impessoais, nenhuma dessas deficiências pode ser atribuída a Deus.

Cognição, vontade e valoração – em suma, a posse da alma ou espírito e suas três funções essenciais – são o que Deus tem em comum (embora em graus muito diferentes) conosco, seres humanos. Suas supostas capacidades de ouvir orações, avaliar a situação e agir de acordo com ela significam uma interação contínua entre Ele e nós. Se Deus, por exemplo, tivesse simplesmente nos dado alguns mandamentos arbitrários e depois se retirado completamente, deixando seu relacionamento conosco nesse nível simples, sem aceitar qualquer feedback nosso além da mera obediência ou desobediência, nossa relação com Ele seria muito menos complexa do que geralmente presumimos.

No judaísmo, em princípio, ninguém deve dirigir orações a ninguém além de Deus. Supõe-se que tenhamos acesso direto e constante à plena atenção e compaixão de Deus, sem necessidade de intermediários. É claro que se pode pedir a uma pessoa viva, comum ou santa, que ore a Deus em nosso nome, por qualquer motivo. Pedir a uma pessoa *morta* , comum ou santa, que ore a Deus em nosso nome parece mais problemático, visto que tal ato pressupõe a existência contínua dessa pessoa morta como indivíduo (ainda que como uma alma desencarnada) e, mais importante, que essa pessoa possa ouvir o pedido e, por sua vez, orar a Deus. Mais problemático ainda seria pedir a uma pessoa morta alguma intervenção ativa *de* sua parte. Além da mera oração a Deus – aqui, estaríamos atribuindo poderes divinos a essa pessoa, colocando assim o nosso monoteísmo em dúvida.

Muitos judeus vão rezar junto aos túmulos de ancestrais sagrados – por exemplo, na Caverna de Macpela, no Túmulo de Raquel, no Túmulo de José ou no Túmulo do Rei Davi, e junto aos túmulos de rabinos famosos, como Rabi Shimon Bar Yochai (em Meron, Israel) ou Rabi Nachman de Breslov (em Uman, Ucrânia) – mas, em princípio, eles simplesmente recitam orações a Deus (por exemplo, Salmos): geralmente não fazem pedidos às pessoas ali sepultadas (embora talvez alguns o façam, não sei) [294]. É importante notar que os judeus nunca rezam a Moisés.

Nós, judeus, na véspera do Shabat, cantamos uma canção dirigida a dois anjos visitantes, mensageiros invisíveis de Deus, pedindo-lhes que nos abençoem em Seu nome. Esta é, até onde sei, a única oração judaica que não se dirige diretamente a Deus (embora pudesse muito bem ter sido formulada dessa maneira) [295]. A ideia desses anjos vem do Talmud, mas o poema é uma composição tardia (introduzida por cabalistas por volta de 1700 d.C.). Essa canção recebeu, com razão, algumas críticas de rabinos proeminentes (notavelmente o Rabino Jacob Emden, em seu livro de orações de 1745), mas hoje está bem estabelecida em todos os livros de orações. A maioria das pessoas não reflete sobre as implicações metafísicas de orar a qualquer pessoa que não seja Deus.

---

[294] Se eles fazem petições a pessoas falecidas, talvez peçam apenas a intercessão de Deus em favor delas, por meio de orações, e não a realização de milagres terrenos. Não sei se alguém já investigou essa questão empiricamente.

[295] O poema poderia ser facilmente corrigido alterando a primeira frase de cada um de seus versos da segunda para a terceira pessoa. Ou seja, em vez de 'a paz esteja convosco' (*shalom aleichem*), colocar 'a paz esteja sobre eles' (*shalom aleihem*), e assim por diante.

Em todo caso, nossas súplicas certamente não são dirigidas a uma mera entidade, processo ou força impessoal, como a que está implícita no conceito de karma (que se refere a um suposto mecanismo de justiça implacável, programado na natureza, que sugere uma "reação apropriada, mais cedo ou mais tarde, a cada ação"). Seria absurdo orar por ajuda a um mero "isso", um objeto surdo e cego, impotente e indiferente, desprovido de personalidade – por exemplo, uma estátua de pedra, o Sol ou mesmo "o Universo".

Budistas e hindus (que acreditam em carma) não oram, obviamente, pedindo ajuda ao carma, mas sim a budas [296]e bodhisattvas, ou a múltiplos deuses; atribuindo, assim, a essas entidades limitadas poderes sobrenaturais capazes de alterar o curso dos acontecimentos (o que é um tanto paradoxal, visto que o carma de cada um é, em princípio, inevitável e inescapável até que se alcance a libertação/iluminação). Diversos pagãos ou idólatras remanescentes aparentemente adoram objetos materiais inanimados, embora a maioria deles talvez considere seus ídolos meros condutos para uma entidade mais "viva" (por exemplo, um "espírito" específico, um "demônio" ou algo do gênero).

Segundo importantes comentaristas judeus, cristãos e muçulmanos oram ao Deus do monoteísmo. No entanto, os cristãos tendem a orar mais a Jesus (a quem consideram abertamente um ser divino, e não meramente um intercessor humano) [297]e a diversos santos (aos seus olhos), vivos ou falecidos há muito tempo. Já os muçulmanos parecem considerar seu "profeta" Maomé como um ser quase divino, visto que consideram qualquer crítica a ele como "blasfêmia" [298]. Pelo que entendi, eles lhe dirigem algumas palavras de saudação em suas orações diárias [299]; mas não sei (ainda não investiguei) se alguma vez lhe dirigem súplicas que constituam um desvio da prática monoteísta [300].

---

296 Penso que, quando os budistas comuns oram ao "Buda", estão inconscientemente, na verdade, orando a Deus. Suas orações, nesses casos, são dirigidas ao "Céu", e não a um homem iluminado, ou seja, o fundador histórico do budismo, ou a uma estátua dele. Mesmo assim, parece (para um observador externo como eu) que eles consideram as estátuas de budas e bodhisattvas como tendo vida e personalidade próprias. Refiro-me aqui ao budismo popular, em contraste com as religiões normativas mais intelectuais.

297 Os cristãos acreditam em uma 'trindade': o Pai (de Jesus), o Filho (Jesus) e o Espírito Santo (aparentemente, uma reificação do espírito divino atuante no mundo), que consideram não como três deuses distintos, mas como três aspectos de uma mesma divindade. Na minha opinião, isso não se qualifica como 'monoteísmo' no sentido que o judaísmo atribui ao termo. Os cristãos, naturalmente, consideram sua figura paterna como correspondente ao conceito judaico de Deus, já que essa foi historicamente a fonte de sua noção. Mas, na verdade, não são ideias idênticas, e sim radicalmente diferentes, porque o judaísmo certamente rejeita as fantasias de Deus se encarnando em forma humana ou tendo um descendente humano divino (tais fantasias sendo distintamente pagãs – como evidenciado por sua presença em religiões pré-judaicas e no hinduísmo politeísta). Não pretendo que esta observação seja ofensiva, mas apenas precisa. Frequentemente falamos das 'três fés monoteístas', em prol da paz entre nossos três grupos populacionais (o que é, obviamente, muito desejável); Mas, em uma discussão intelectual, temos o dever de ser lúcidos e honestos.

298 Na minha opinião, aplicar o termo "blasfêmia" à crítica a Maomé constitui idolatria; tanto mais que tal acusação é por vezes acompanhada de severas punições corporais, até mesmo pena capital. Frequentemente lemos sobre sentenças tão duras sendo aplicadas ainda hoje em regimes islâmicos fanáticos como o Paquistão, o Irã ou a Arábia Saudita. Devo dizer que tenho pouco respeito por qualquer fé que recorra ao terrorismo religioso ou o tolere nos dias de hoje.

299 Os muçulmanos dirigem palavras (na segunda pessoa) a Maomé em algumas orações diárias, por exemplo, quando dizem "A paz esteja contigo, ó Profeta". Isso implica que eles acreditam que ele está vivo em algum lugar (presumivelmente no 'paraíso') e é capaz de ouvir seus milhões de saudações diárias de longe. Mas essas palavras específicas não constituem uma oração de súplica; elas apenas somam uma saudação. Não sei se existem, nas orações muçulmanas, palavras dirigidas a Maomé que constituam súplicas a ele.

300 Com relação ao "monoteísmo" do Islã, gostaria de reiterar o que já afirmei em trabalhos anteriores. Embora seja sabido e inquestionável que a concepção de Alá para Maomé tenha derivado dos ensinamentos judaicos sobre Deus, isso não significa que esses conceitos correspondam exatamente. Isso fica evidente nas palavras atribuídas a Alá contra os judeus no Alcorão e nos Hadiths (escrituras e tradição oral), palavras que jamais poderiam ter sido proferidas pelo Deus dos judeus (e ainda por cima a um não judeu). As duas divindades não podem ser consideradas uma só, visto que seus supostos pensamentos, palavras e ações não são mutuamente consistentes. Não se trata de terem nomes divinos diferentes, mas sim do

A oração diante de imagens (em duas ou três dimensões) que representam algum deus ou santo é praticada não apenas por hindus e budistas, mas também por cristãos católicos e ortodoxos; porém (e é preciso reconhecer) não por cristãos protestantes [301], muçulmanos ou judeus. A ideia por trás dessa oração é presumivelmente a de que a estátua ou ilustração "canaliza" a oração para a pessoa que a imagem "representa". Ou talvez, a ideia seja mais simplesmente a de que a imagem ajuda o fiel a concentrar sua atenção na pessoa distante venerada. Em todo caso, Deus é um conceito abstrato demais para ser representado em imagens materiais [302].

É logicamente óbvio (pelo menos para mim) que o monoteísmo é uma doutrina religiosa mais espiritual do que o politeísmo, visto que o domínio espiritual é necessariamente unitário e único, em vez de fragmentado e disperso. Da mesma forma, a adoração de um Deus puramente espiritual é obviamente um nível mais elevado de espiritualidade do que a adoração de um ou mais deuses, parcial ou totalmente materiais. Presumivelmente, aqueles que adoram Jesus, Buda, Krishna ou similares, optam por uma divindade com um corpo material porque acham difícil se identificar (total ou exclusivamente) com um Deus puramente espiritual. Dito isso, dificilmente se pode negar que as pessoas que aderem a tais religiões podem, ainda assim, encontrar nelas muito progresso e consolo espiritual. Contudo, esse "materialismo espiritual" também pode ter consequências negativas.

Quanto ao ateísmo, cada vez mais difundido hoje em dia, ele não aborda, mas simplesmente ignora, as questões metafísicas levantadas pela nossa dimensão espiritual, permanecendo, portanto, essencialmente materialista em sua perspectiva. Os ateus podem, é claro, comportar-se de maneiras que são de fato espiritualmente positivas (muitas vezes, devido à influência inconsciente de religiões); mas o ateísmo também pode ter efeitos espirituais negativos significativos. Podemos afirmar com segurança que todas as religiões, e o ateísmo também, têm, de várias maneiras e em graus variados, aspectos espiritualmente negativos objetivos, embora possamos não concordar sobre quais seriam precisamente esses aspectos.

Deve-se dizer que, embora todos os adeptos de uma determinada religião ostensivamente orem à mesma pessoa divina, eles podem não ter, de fato, concepções idênticas dessa pessoa; pode-se até afirmar que cada indivíduo necessariamente possui uma concepção de fato um tanto diferente. No judaísmo, é evidente que diferentes comentaristas têm concepções de Deus um tanto distintas; e houve muitas escolas de pensamento diferentes ao longo do tempo. Notavelmente, no Talmud, entre os comentaristas medievais, entre os cabalistas, no hassidismo e nos tempos modernos, podemos observar diferentes pontos de vista e, às vezes, controvérsias marcantes entre os comentaristas. Não obstante, todos são considerados como se referindo a um mesmo Deus, o Deus do judaísmo.

---

conteúdo e das conotações de seus nomes, ou seja, das diferentes crenças religiosas neles contidas. Há alguma sobreposição de crenças, mas nem todas as crenças são comuns; e as diferenças são significativas. Portanto, o monoteísmo (isto é, a adoração de um único Deus único e supremo) dos muçulmanos não é idêntico ao dos judeus – um ' *Deus* ' efetivamente diferente está envolvido, embora cada um afirme ser único. O termo 'monoteísmo' não tem uma referência unitária e exclusiva; é bastante vago em relação ao Deus em questão. Novamente, não pretendo que esta observação seja ofensiva, mas apenas precisa.

301 No entanto, presumo que os protestantes tenham uma imagem mental de Jesus quando oram a ele.

302 Embora venham à mente as pinturas da Capela Sistina de Michelangelo, onde Deus é retratado como um ancião majestoso, estátuas e ilustrações, naturalmente, servem à religião em questão, enquanto instituição, ao lembrar a todos os transeuntes seus deuses e santos; elas são, além de lembretes espirituais, expressões do poder social e político detido pela instituição e seus guardiões. Um papel semelhante é desempenhado, para religiões que não recorrem a estátuas e ilustrações, por símbolos abstratos como a cruz, o crescente ou a estrela de seis pontas, ou por palavras e frases selecionadas.

O ponto a salientar aqui é que, seja qual for a concepção de cada um, quer se ore a Deus, a algum outro deus ou a um santo, tal oração atribui implicitamente certos poderes, até mesmo superpoderes, poderes sobrenaturais, à divindade ou ao santo a quem se dirige a oração. Na oração de súplica, presume-se que o destinatário seja capaz de ouvir a oração e de lhe responder por vontade própria. Caso contrário, não haveria motivo para orar. Orar não é o mesmo que simplesmente desejar ou esperar, que são expressões passivas; ao orar por algo, tentamos *influenciar positivamente* o curso dos acontecimentos, ainda que indiretamente.

3. Intervenção divina na natureza e na vida humana

E, claro, essa discussão nos leva diretamente ao campo minado da *teodiceia* (discussões sobre a justiça de Deus): por que Deus não ajuda as pessoas boas quando deveria fazê-lo (aos nossos olhos), e também por que aparentemente ajuda as pessoas más quando não deveria fazê-lo (aos nossos olhos)? Pois, mesmo que admitamos o princípio geral de que Deus se abstém de interferir nos assuntos de suas criaturas (seres humanos em particular, mas também animais e talvez até plantas), muitas vezes não fica claro por que Ele se absteria em certos casos ou situações particulares em que (novamente, aos nossos olhos) a abstinência não traz nenhum benefício à Sua criação, mas, ao contrário, talvez lhe cause grande dano.

É importante ressaltar que é absurdo afirmar que Deus não eliminou figuras como Hitler, Stalin ou Mao logo no início de suas carreiras, simplesmente porque queria dar a esses indivíduos malignos tempo para se condenarem completamente ou para crescerem espiritualmente e escolherem o bem em vez do mal! A pergunta óbvia que se impõe é: e quanto aos seus milhões de *vítimas* , a grande maioria inocente de qualquer crime que justificasse o sofrimento horrível que suportaram de uma forma ou de outra? Por que não *lhes foi* dada uma vida inteira para crescerem espiritualmente e praticarem o bem? Por que suas inúmeras e urgentes orações e gritos de socorro não foram ouvidos? O mesmo pode ser dito, é claro, sobre outros assassinos menosprezados e diversos outros monstros.

Claramente, a tese de que Deus permite que o mal cresça e aja para dar espaço ao livre-arbítrio humano, embora inicialmente pareça razoável se formulada de maneira tão vaga, não resiste a uma análise mais detalhada. A questão é: cujo livre-arbítrio está sendo mais protegido, o das pessoas boas ou o das pessoas más? De que forma o desenvolvimento espiritual do mundo é aprimorado quando pessoas relativamente ou absolutamente más recebem, por um período de tempo, poder de vida e morte sobre pessoas relativamente ou absolutamente boas? Não temos respostas plausíveis para perguntas tão radicais.

Alguns pensadores afirmam que, após o ato inicial da criação, Deus se absteve de interferir nos assuntos humanos para garantir nossa liberdade de vontade e responsabilidade moral. Mas há claramente uma contradição entre essa afirmação teísta específica (notadamente deísta), que envolveria, na melhor das hipóteses, um karma mecânico (que não é empiricamente evidente), e a crença difundida entre a maioria dos monoteístas de que podemos orar a Deus e esperar que Ele intervenha da maneira detalhada já indicada, por justiça e misericórdia.

A oração implica necessariamente uma intervenção divina contínua e intencional no processo mundial, ou pelo menos na vida dos seres humanos. A intervenção de Deus está logicamente implícita nas orações de súplica, que antecipam possíveis eventos, antes que eles ocorram; e igualmente nas orações de agradecimento e até mesmo de louvor, que relembram eventos passados ou presentes, depois que eles já aconteceram.

A grande questão é, naturalmente, como tal interferência pode ser compatível com a Lei Natural. Mas, a respeito disso, a tese de que a intervenção de Deus ocorre, por assim dizer, *nos bastidores* , de maneiras que não são percebidas indutivamente quando observamos empiricamente e formulamos conceitualmente (usando o método científico) leis naturais aparentes, é fácil de lidar logicamente. Essa afirmação pode ser compreendida se tivermos em mente que todas as nossas supostas 'leis naturais' são, em última análise, baseadas na generalização de um número relativamente limitado de observações – nunca na enumeração completa de todas as ocorrências dos fenômenos em questão em todo o universo e ao longo do tempo.

Não é teoricamente inconcebível que Deus se abstenha de infringir uma lei aparente enquanto esta está sendo publicamente examinada por cientistas; e, no entanto, a infrinja quando ninguém está olhando! Isso poderia ser dito de qualquer lei natural, até mesmo (digamos) de uma tão certa para a ciência contemporânea quanto a lei da conservação da matéria e da energia. Em qualquer caso, se por acaso identificássemos uma violação da lei, simplesmente a consideraríamos um fenômeno perfeitamente natural – e particularizaríamos a formulação anterior da lei, tornando-a menos geral, mais condicional. Mas, nesse caso, poderíamos dizer que Deus revelou deliberadamente a irregularidade porque queria que restringissemos o escopo da suposta lei [303]. Portanto, não há realmente nenhuma objeção lógica possível em conceber Deus como envolvido em violações "ocultas" da lei natural, possivelmente sem nunca ser "descoberto" (se Ele assim o desejasse).

Isso é ainda mais verdadeiro quando consideramos fenômenos médicos, que não estão sujeitos a regras tão rígidas, mas sim a probabilidades, devido às múltiplas condições de causalidade e atos de vontade envolvidos. Assim, se uma pessoa sofre de uma doença muito grave e ora a Deus por uma cura, ou se alguém ora em seu nome, e essa pessoa se recupera repentinamente (como acontece ocasionalmente), não é impensável que um milagre tenha de fato ocorrido, ou seja, que Deus tenha realmente intervido de alguma forma (por exemplo, enfraquecendo ou eliminando secretamente os vírus atacantes) e curado o caso aparentemente sem esperança. Não há como provar que foi isso que realmente aconteceu; mas, por outro lado, não há base incontestável para o ceticismo. A mesma incerteza se aplica às súplicas preventivas, pedindo a Deus proteção contra perigos eventuais, em geral ou especificamente.

Se alguém ora pelo bem ou pelo mal e o evento solicitado ocorre, não se pode concluir que a oração (muito menos toda oração) foi eficaz, pois isso constituiria um argumento falacioso *post hoc ergo propter hoc* (e, para toda oração, uma generalização adicional). Se alguém ora pelo bem ou pelo mal e o oposto acontece, não se pode inferir que a oração em geral é inútil, pois é concebível que Deus tenha decidido não atender a esse pedido específico, mas ainda assim possa escolher satisfazer outros.[304]

Além disso, muitas de nossas orações têm mais a ver com questões mentais/espirituais do que com questões materiais/fisiológicas. Podemos orar por saúde mental, por discernimento e sabedoria, por coragem e força, por felicidade, por sucesso familiar, social, econômico e político, e assim por diante.

---

303 Pelo que sabemos, o comportamento aparentemente anárquico e indeterminístico dos fenômenos de ondas subatômicas pode ser devido – não à espontaneidade natural, como a ciência atual assume – mas a escolhas intencionais e propositais e atos de vontade de Deus, ou seja, Deus agindo nos mínimos detalhes do desenrolar da Natureza. Simplesmente não há como distinguirmos uma coisa da outra!

304 Esse dilema é ilustrado no livro bíblico de Jonas (4:1-2). Jonas recebeu a ordem de Deus para convocar Nínive ao arrependimento, sob pena de destruição; parece que ele tentou evitar fazê-lo por acreditar que, se Nínive se arrependesse, ele seria ridicularizado, já que sua advertência de destruição não se cumpriria. Mas esse raciocínio era inválido, pois não podemos estimar *a posteriori* o que foi inicialmente decretado (a destruição, neste caso) apenas observando o que de fato ocorreu (arrependimento e não destruição).

Tais orações são, obviamente, pedidos de intervenção divina em nossas próprias almas ou mentes, e/ou nas de outros. Essas questões não estão direta ou exclusivamente relacionadas às leis da natureza material com as quais físicos, químicos, biólogos, astrônomos e praticantes de outras ciências relativamente exatas se preocupam.

Aqui, presume-se claramente que Deus seja capaz de afetar à vontade nossa situação psicológica interna, tanto quanto o ambiente corporal (incluindo o sistema nervoso) e material de nossas vidas. Tal interferência pode assumir muitas formas: pode consistir em *bloquear* o ato intencional da vontade de uma pessoa (afetando o ambiente causal interno da volição), ou tornar o ato de querer ou de se abster de alguma vontade *mais ou menos difícil,* conforme apropriado (influenciando a volição através da consciência de alguma consideração positiva ou negativa), ou simplesmente fazer com que a volição da pessoa *seja bem-sucedida ou malsucedida,* controlando o ambiente causal externo (causativo ou volitivo).

A alegação aqui é que Deus pode, de fato, manipular invisivelmente nossos cérebros, corpos e ambientes, e até mesmo (por meio de influência, e não determinismo) os esforços de nossa alma – *sem,* com isso, negar o princípio do livre-arbítrio (humano ou de qualquer outra natureza). Há pouca expectativa de que a ciência possa *detectar* tais manipulações, hoje ou no futuro. A alegação é, portanto, necessariamente especulativa, uma questão de fé – embora certamente concebível em termos abstratos e não logicamente impossível.

Assim, o nosso recurso à oração implica que Deus está potencialmente envolvido ativamente nas nossas vidas individuais e coletivas, e talvez igualmente na de outras espécies animais e até mesmo de plantas (como quando as pessoas oram pelo bem-estar do seu gado ou das suas colheitas), de uma forma muito detalhada e em muitos níveis. Que tipo de interferência na natureza seria essa? Obviamente, Deus pode intervir por iniciativa própria, independentemente da oração; mas, quando há oração envolvida, pode-se interpretar que Deus ouviu a oração e tomou a decisão de intervir (ou não), com base em considerações específicas de justiça e misericórdia, e nos Seus planos e objetivos mais amplos para a pessoa ou pessoas envolvidas, e até mesmo para o mundo inteiro.

Assim, a premissa central da oração é que Deus *ouve* todas as orações e pode livremente escolher responder positivamente a elas por meio de *atos conscientes e direcionados de* Sua vontade. A premissa é que Ele se relaciona causalmente com o mundo por meio de volição intencional no dia a dia, não apenas no ato primordial da criação.[305]

Alguns comentaristas afirmam que a premissa da oração de súplica é que temos o poder de mudar a mente de Deus por meio dela. Essa é uma objeção absurda, pois não forçamos Deus a mudar de ideia – Ele muda de ideia por livre e espontânea vontade. Alguns argumentam que Deus nunca muda de ideia e, portanto, a oração é inútil. Não há fundamento para tal afirmação, pois não existe a impossibilidade a priori de que Deus possa manter a mente aberta e adaptar suas decisões às circunstâncias em

---

[305] Se afirmarmos que Deus reside fora do universo físico e que Ele também está sujeito à lei de que nada pode viajar mais rápido que a velocidade da luz (a menos que algo semelhante ao "entrelaçamento quântico" esteja envolvido), então as orações a Ele e as reações Dele levariam bilhões de anos para viajar de um lado para o outro! Obviamente, devemos supor que Deus pode tanto ouvir nossas orações quanto reagir a elas *instantaneamente* , caso em que Ele provavelmente é (como tradicionalmente se afirma) onipresente. Ou, talvez mais precisamente, refletindo a aparente relação entre nossas almas e corpos, o reino espiritual deve ser considerado contíguo ao reino físico (embora externo a ele), como os dois lados de uma folha de papel.

constante mudança. Afinal, cremos que Ele nos deu o livre-arbítrio e, portanto, aceita um certo grau de incerteza a cada instante no desenrolar dos acontecimentos do mundo [306].

Sem dúvida, Deus não precisa de nossas orações para saber o que está acontecendo em um determinado momento e tomar decisões; mas, quando suplicamos a Ele, presumivelmente adicionamos voluntariamente *um fator adicional* que pode (ou não) inclinar a balança a nosso favor. Esse fator adicional pode ser simplesmente o reconhecimento, por nossa parte, no ato de suplicar, de que Deus está no controle de tudo e é a Ele que devemos recorrer em todas as circunstâncias. Ao orarmos por resultados valiosos e virtuosos, mostramos a Deus que estamos, ou desejamos estar, do Seu lado, do lado do bem, e reconhecemos Sua justiça e misericórdia. Isso pode ser tudo o que é necessário para inclinar a balança a nosso favor em relação à questão em pauta.

4. O lado espiritual da existência

Embora não haja razão técnica para duvidar da possibilidade da providência divina, ainda podemos, naturalmente, questionar por que Deus interviria, sabendo que somos minúsculos habitantes de um minúsculo planeta em um minúsculo sistema solar, que é um entre bilhões em uma minúscula galáxia, que por sua vez é uma entre bilhões no universo conhecido, que pode ser apenas um entre bilhões de universos em um multiverso infinito ainda desconhecido! Dado que somos, individual e coletivamente, entidades verdadeiramente minúsculas, meros grãos de poeira – por que um Deus que criou um mundo tão vasto teria algum interesse em nós? Não adotaríamos micróbios como animais de estimação; por que Deus nos adotaria? Quando o mundo era considerado relativamente pequeno, podíamos imaginar que nós, humanos, tivéssemos alguma importância no esquema das coisas; mas agora que sabemos mais, isso parece muito menos provável.

Mas a resposta a essa objeção poderia ser que a vastidão da criação material é relativamente insignificante em comparação com a esfera espiritual da existência, menos visível. Nessa 'dimensão' ou 'domínio' paralelo da existência, que talvez seja a própria 'substância' de Deus, cuja 'luz' todas as almas humanas são apenas minúsculas 'faíscas' [307], nossas vidas podem muito bem ter grande significado aos olhos de Deus, incitando-O a se envolver na gestão minuciosa dos aspectos materiais e mentais de nossas existências para nosso benefício espiritual. O que devemos ter em mente ao considerar essa questão mais profunda é que o mundo claramente não é a entidade meramente material que a ciência moderna assume dogmaticamente. Ela ainda é bastante materialista e *nem sequer começou* a lidar com os mistérios da consciência e da vontade de maneira detalhada e crível.

Para começar, a maioria dos filósofos e cientistas ainda não percebeu que existe uma inconsistência em sua teoria de que o que percebemos sensorialmente (especialmente imagens e sons) são *imagens mentais de* objetos externos, e não os *próprios objetos externos (ou aspectos deles)* . Se tudo o que percebêssemos fossem imagens mentais, não haveria pensamento ou base para afirmar a existência de

---

306 Dito isso, deixando de lado a questão do conhecimento divino através do tempo, de eventos passados, presentes e futuros, que pode ser considerado como ocorrendo em um nível superior, já abordei essa questão em outro lugar, explicando que, assim como experimentamos o presente como um momento prolongado (embora breve), e não como um mero instante (ou seja, ponto) no tempo, presume-se que para Deus o presente seja um momento tão vasto que engloba todos os eventos passados, presentes e futuros de uma só vez. Portanto, Deus pode concebivelmente ver nossas escolhas volitivas além do tempo sem afetar nossa liberdade.

307 Coloquei todos esses termos entre aspas para indicar que são apenas analogias aproximadas e não devem ser interpretados literalmente. Ao falar de espiritualidade, somos obrigados a recorrer, em certa medida, a noções materiais de substância ou lugar; mas isso é mera figura de linguagem, não implicando que tais noções sejam realmente aplicáveis.

objetos externos e, portanto, nenhuma maneira de testar a validade ou não de nossas percepções. Claramente, o fenômeno da percepção é muito mais misterioso do que parece à primeira vista, e ainda estamos muito longe de compreendê-lo teoricamente.

Da mesma forma, nossas teorias atuais sobre o universo material não levam em consideração, muito menos explicam de maneira suficientemente profunda e convincente, os fatos surpreendentes da consciência e da vontade. Atualmente, existem muitos esforços para demonstrar empiricamente que a matéria viva evolui mecanicamente a partir da matéria inanimada sob certas circunstâncias; mas mesmo que isso seja comprovado, ainda será necessário encontrar fórmulas matemáticas que prevejam e expliquem tal derivação, e essas ainda estão muito distantes. Certamente, até o momento, não existem fórmulas matemáticas que levem da matéria viva à consciência e à vontade. A consciência e a vontade não podem, até o momento, ser previstas e explicadas cientificamente pelas leis da física conhecidas; elas não são abrangidas por essas leis. A biologia moderna prefere evitar esses assuntos, assim como a teoria da física, porque eles ainda são muito abstrusos para nós.

De fato, mesmo no que diz respeito à matéria inanimada e à vida física, embora a ciência moderna tenha feito progressos impressionantes na *descrição* da evolução da matéria e da vida desde o Big Bang até os dias de hoje na Terra, ela ainda não conseguiu *explicar por que* os seres existentes e as leis da natureza que os controlam são como são e não de outra forma. Não me refiro apenas às questões óbvias de como a substância inicial que explodiu surgiu e como explodiu repentinamente, mas também a todos os detalhes da evolução material subsequente. Como a energia ou matéria original *foi programada em si mesma* para evoluir das maneiras complexas que evoluiu, formando luz, partículas elementares cada vez mais complexas, depois moléculas e, finalmente, vida, consciência e vontade? Por que as forças formativas envolvidas (gravidade, eletromagnetismo, etc.) foram como as descobrimos e não de outra forma? A ciência moderna simplesmente aceita esses eventos naturais como dados – mas eles ainda são muito misteriosos e provavelmente continuarão assim para sempre.

Dito isto, de passagem, para nos lembrar que o ateísmo está longe de estar triunfantemente estabelecido e que temos bons motivos para continuar a nos maravilhar com o milagre da existência! Observe, porém, que isso não significa que a narrativa da criação encontrada na Torá (e em outros tratados religiosos semelhantes), a cronologia e a sequência de eventos ali propostas, tomadas literalmente, ainda tenham qualquer credibilidade hoje. Já é certo que as coisas aconteceram de maneira muito diferente. Triste, mas verdade [308]. Os fundamentalistas se recusam a admitir ou se

---

308 Seria bom se a crença religiosa ainda fosse hoje, como no passado, uma questão simples; mas as coisas se tornaram muito mais complexas, e o crente precisa superar as dificuldades intelectuais envolvidas. O importante é permanecer escrupulosamente honesto em todos os momentos: não há virtude em inventar soluções para problemas ou fingir que não há problemas a serem resolvidos. O argumento geral mais absurdo e desonesto frequentemente usado por apologistas (por escrito e oralmente) é dizer que, como as teorias científicas estão abertas ao debate, produzem apenas conclusões prováveis e estão em constante mudança, elas não são, na verdade, menos confiáveis do que as afirmações baseadas na fé. (Imagine se tal padrão fosse usado em um tribunal, e o juiz preferisse um preconceito estabelecido, desprovido de provas, aos resultados em constante evolução de investigações de campo detalhadas e raciocínio cuidadoso – inevitavelmente, um inocente seria condenado ou um culpado seria absolvido.) A ciência é uma disciplina indutiva, baseada em estudos empíricos precisos e argumentos lógicos rigorosos, todos revisados por pares (isso é idealmente verdade, embora deva-se reconhecer que, às vezes, ideologias não científicas com motivações políticas são propagadas como ciência). A ciência séria certamente não consiste em meros saltos de fé, como as afirmações religiosas. Ela necessariamente evolui ao longo do tempo, à medida que a pesquisa descobre novos dados factuais e propõe novas hipóteses para sua explicação. Isso ocorre porque o homem não é onisciente e nunca será. Ele deve se esforçar para encontrar o mais próximo da verdade que puder em qualquer estágio da pesquisa. Em cada estágio, a visão científica proposta é, em princípio, mais confiável intelectualmente do que as de todos os estágios precedentes (incluindo doutrinas pré-científicas). Essa adaptação dinâmica a novas informações e ideias é a própria virtude e o valor da ciência, o que distingue suas afirmações do dogma religioso estático.

esforçam para ignorar, mas só enganam a si mesmos, pois as evidências em favor do ponto de vista científico atual são esmagadoras.

Não obstante, a crença em Deus como Criador e Providência não é logicamente afetada pela refutação científica do cenário bíblico, mesmo que alguns ateus ideológicos afirmem o contrário. Tal crença permanece racionalmente sustentável, pela simples razão de que, sendo uma hipótese espiritual, pode se adaptar a quaisquer condições materiais. Não é falseável por nenhuma descoberta relacionada à matéria. Contanto que não vinculemos nossa crença em Deus a qualquer tese de criação específica, mas sempre aceitemos o veredicto científico mais recente como a melhor opção, podemos sempre retrucar: "Bem, foi assim que Deus escolheu fazer as coisas!"

5. A utilidade e o valor da oração

O principal *propósito* da oração de súplica é chamar a atenção de Deus para algo que nos interessa. Presumimos que Deus já está, sempre e em todo lugar, ciente de tudo o que acontece – contudo, suplicamos que Ele trate de algum assunto específico de interesse pessoal ou comunitário. Isso significa que o ato de orar tem algum peso na avaliação que Deus faz da situação em questão – de modo que Ele geralmente ou frequentemente age de forma diferente quando alguém ora do que agiria em outras circunstâncias. Talvez com mais urgência ou mais calma, ou com mais favor (mais justiça ou mais misericórdia), conforme o caso. Assim, a oração adquire valor e eficácia perante Deus – presumivelmente porque quem ora, por meio dela, obtém mérito e estabelece uma relação mais próxima com Ele.

Como a oração de súplica depende da aprovação divina, ela não é invariavelmente eficaz; daí se conclui que a eficácia da oração não pode ser comprovada (nem refutada) cientificamente, mas deve ser aceita pela fé. Mesmo assim, a oração sempre tem um efeito psicológico potencialmente benéfico, dando-nos esperança e coragem em situações difíceis ou perigosas. Às vezes, simplesmente acreditar que Deus está presente, pronto para nos ajudar e apoiar em caso de necessidade, basta para fortalecer nossa compreensão e coragem, e nos dar esperança, aumentando nossas chances de sucesso. Alguém como eu, que tem fé e recorre à oração, não consegue compreender como as pessoas que não oram conseguem superar as dificuldades da vida.

Quanto à eficácia causal das orações de súplica, nada pode ser provado ou refutado por meios empíricos e estatísticos. Quando oramos, sabemos de antemão que não há certeza de que nossa oração será recebida favoravelmente e respondida como desejamos; ainda assim, oramos e esperamos por isso. É óbvio para nós que Deus tem seus próprios planos e pode optar por qualquer caminho. Talvez Ele sempre responda positivamente, para nosso benefício, mas não necessariamente da maneira exata que imaginamos e desejamos.

Contudo, aqueles que oram podem testemunhar subjetivamente a eficácia milagrosa da oração. Houve momentos em minha experiência pessoal em que tentei, repetidamente, superar alguma falha ou fraqueza interior, mas não conseguia reunir a coragem ou a força de vontade necessárias. Então, por meio da oração, de repente me vi aliviado do medo ou mau hábito que me afligia. Eu sabia perfeitamente que não era minha própria ação, o poder independente da minha vontade, que havia resolvido o problema, visto que eu havia tentado repetidamente, sem sucesso, me controlar. Simplesmente proferir orações também não mudou minha mente, já que minhas orações não foram atendidas imediatamente. Ficou óbvio para mim, quando a libertação finalmente chegou, que eu devia isso à graça de Deus. Creio que a maioria das pessoas que oram já teve experiências semelhantes.

Tudo o que foi dito acima se aplica igualmente, é claro, às orações formais e informais. No judaísmo, as orações formais são aquelas encontradas nos livros de orações padrão, que foram compostos por rabinos ao longo de muitos séculos, utilizando material encontrado na Bíblia e em outras literaturas tradicionais. Essas orações pretendem dar voz a cada ocasião, situação e necessidade, ainda que de forma geral; e podem se referir à comunidade como um todo, bem como ao indivíduo. As orações informais podem ser igualmente comunitárias ou individuais, mas são compostas de forma espontânea e improvisada.

Poder-se-ia pensar que as orações formais são menos valiosas do que as informais, visto que são proferidas regularmente, em alguns casos duas ou três vezes por dia, e podem facilmente tornar-se mecânicas; mas, na verdade, embora se possa recitar grande parte delas inconscientemente por força do hábito, muitas vezes, na recitação, alguma palavra, frase, sentença ou parágrafo se destaca com especial força. Além disso, as orações formais abrangem muitos assuntos, de modo que quase nenhuma necessidade normal ou desiderato kosher é esquecido; como resultado, as orações informais raramente são necessárias (o que não significa que não sejam valiosas).

É claro que uma oração espontânea, seja um pedido de ajuda ou uma expressão de gratidão, costuma ser mais apaixonada e profundamente sincera do que uma oração ritual. Mas, às vezes, o oposto é verdadeiro: recitar orações rituais na companhia de outras pessoas pode, por vezes, intensificar muito a sensação de conexão com Deus e estimular fortes reações emocionais. Sem dúvida, é por isso que os judeus preferem orar em grupos de dez ou mais pessoas.

Embora o principal objetivo da oração seja a comunicação com Deus – por meio de todos os tipos de súplica (incluindo confissão e pedidos de perdão), ou louvor e ação de graças (reconhecendo as grandes qualidades de Deus e seus atos criativos e úteis) – a oração tem muitos *efeitos colaterais valiosos* .

Em particular, vale a pena destacar os benefícios indiretos da oração formal. Primeiro, o conteúdo de nossas orações fixas é *um ensinamento diário e uma lembrança* dos valores e desvalores judaicos, virtudes e vícios – indicando-nos o que é bom ou ruim, o que fazer ou evitar – e da história e das esperanças judaicas. Segundo, o simples ato de proferir as orações constitui uma declaração de fé em Deus e em seus ensinamentos. Terceiro, a obrigação de recitar certas orações diariamente, semanalmente ou sazonalmente, em horários específicos do dia, constitui uma *disciplina benéfica* , estruturando nossos dias e nos conectando à nossa religião. Quarto, isso também é *meditação* , pois exige nossa atenção às palavras proferidas e concentração em seus significados.[309]

Embora esse tipo de oração tenda a se tornar mecânica em maior ou menor grau, ela nunca é, na verdade, desprovida de intencionalidade (em hebraico, *kavanah*). Pelo contrário, é semelhante ao que ocorre durante a meditação silenciosa: *alternamos entre momentos de atenção plena e momentos de distração* , pensando em outras coisas por um tempo e depois retornando ao significado das palavras proferidas por outro. Podemos nos concentrar em algumas partes da oração por um período e, em seguida, nos distrair com memórias, problemas ou planos não relacionados (ou eventos externos) por um tempo. Nosso grau de consciência durante as orações varia, oscilando entre alta e baixa intensidade, dependendo do nosso nível de energia no momento.

---

309 A oração judaica é normalmente em hebraico. Para aqueles que não dominam o hebraico, existem livros de orações com traduções para outros idiomas. Presume-se que Deus (obviamente) compreenda todas as línguas, então não há grandes problemas nesse aspecto. No entanto, o hebraico é preferido porque é a língua em que as orações foram compostas e são recitadas nas sinagogas, além de soar muito bem. Por esses motivos, muitas pessoas que não entendem hebraico ainda preferem orar nesse idioma, se forem capazes de lê-lo.

Cantar em voz alta com os outros fiéis na sinagoga, e de fato participar ativamente dos diversos rituais, é uma boa maneira de esquecer momentaneamente os problemas ou desejos e se concentrar mais plenamente na oração.

Às vezes, pode parecer que estamos apenas cumprindo formalidades. Mas seria injusto caracterizar assim nossas orações se as recitamos diariamente, semanalmente ou com qualquer outra regularidade, quando já sabemos e aderimos ao seu significado. Podemos estar prestando menos atenção ao que dizemos agora do que idealmente deveríamos, mas ainda assim nos lembramos, de certa forma, e habitualmente concordamos com as palavras proferidas. Esta pode ser uma forma fraca de *kavanah* , mas ainda é *kavanah* . É como quando dizemos "Amém" a uma oração proferida pelo cantor na sinagoga, mesmo sem termos realmente ouvido o que ele disse: temos certeza de que concordamos com tudo o que ele disse.

Assim, sempre obtemos pelo menos algum benefício das orações formais recitadas, mesmo que não seja todo o benefício que poderíamos obter com o nível ideal de esforço mental. Mesmo assim, é claro que é fundamental nos esforçarmos ao máximo para orar com a máxima concentração, a fim de aproveitarmos ao máximo o exercício. Mas, às vezes, reconhecidamente, estamos simplesmente cansados demais para conseguir; afinal, somos apenas humanos.

De qualquer forma, toda oração é significativa e valiosa como um ato de adoração, como uma declaração de nossa crença em Deus e em Sua providência e de nossa escolha inspirada de devoção a Ele. Mesmo quando oramos sem concentração – superficialmente, rapidamente, enquanto pensamos em uma infinidade de outras coisas, ou porque estamos com pouco tempo – nossa oração ainda incorpora um sacrifício significativo de nosso tempo, ou seja, a dádiva de uma parte de nossa vida que poderíamos ter usado de outras maneiras. A oração, portanto, constitui, no mínimo, um pouco de abnegação. Às vezes, é tudo o que queremos fazer – simplesmente nos conectar com Deus.

Outro importante benefício da oração é que ela nos torna *mais conscientes da presença de Deus* em nosso dia a dia, aprimorando assim nossa espiritualidade e proximidade espiritual com Ele. Quanto mais oramos, seja com súplicas e bênçãos formais ou informais, mais conscientes nos tornamos da presença de Deus no mundo e, consequentemente, mais próximos estamos Dele. É por isso que alguns grandes mestres recomendam manter um "diálogo" frequente, senão contínuo, com Deus, pedindo em todas as oportunidades Sua ajuda e apoio, pedindo perdão por nossos erros ou más ações, agradecendo-Lhe por Seus dons e assim por diante – como se estivéssemos conversando com uma pessoa com quem convivemos aqui e agora. Certamente, Deus normalmente (a menos que você seja um profeta, o que é extremamente improvável hoje em dia) responde com tantas palavras; mas podemos, com fé, observar resultados concretos que podem ser considerados Suas respostas.

E, claro, a consciência de Deus, ou seja, a constante percepção, por meio da fé, de que Deus realmente existe e está ativamente envolvido no mundo em que vivemos, nos encoraja a fazer o bem e a nos abster do mal, em pensamento, palavra e ação. Na presença presumida de Deus, comportamo-nos da melhor maneira possível; e nosso humor é mais otimista e alegre. Inversamente, se pecarmos, podemos (se ainda nos restar alguma consciência) sentir a profunda perda e o distanciamento de Deus que se seguem ao pecado. Essas experiências constituem consequências práticas valiosas adicionais da oração regular.

Outro benefício maravilhoso da oração reside na *sinceridade* que ela exige. Como acreditamos que Deus sabe tudo sobre nós, incluindo todas as nossas emoções e pensamentos mais íntimos, e todos os

nossos atos mais secretos, não podemos, ao nos dirigirmos a Ele, fingir ser o que não somos [310]. Isso é especialmente verdadeiro na oração pessoal espontânea; mas também, em grande medida, nas orações rituais fixas, se as recitarmos com consciência do significado de suas palavras. Uma vez que Deus sabe precisamente o que há em nossos corações e todos os detalhes de nossa conduta diária, até mesmo com mais clareza do que nós, não podemos ser hipócritas, mas devemos ser escrupulosamente honestos com Ele. Não podemos enganá-Lo, mesmo quando somos capazes de enganar a nós mesmos ou aos outros; devemos falar a verdade. Portanto, ainda que incidentalmente, a oração tende a aumentar nossa coerência interior e autoconhecimento, o que, por sua vez, melhora nossa serenidade mental.

No entanto, é preciso ressaltar, em relação à introspecção, que existe um certo conflito de propósito entre a oração verbal e a meditação silenciosa. Sua psicologia difere. Na primeira, particularmente na oração de penitência, a mente pode ser agitada por um autoexame e auto-reprovação verbosos, às vezes de maneira frenética; enquanto que, na segunda, baseada no silêncio interior, a mente tem permissão para se aquietar e alcançar naturalmente clareza e paz.

O excesso de fala, seja em pensamento ou oralmente, pode por vezes nos afastar do verdadeiro autoconhecimento, quando tenta nos impor percepções mentais externas, por assim dizer, por meio de ideias e rótulos clichês. Por outro lado, é verdade que a meditação silenciosa, cujo efeito habitual é tornar a mente mais transparente à análise interna e mais honesta, pode ocasionalmente embotar a mente ou nos cegar para as nossas falhas devido ao orgulho do ego (embora, mesmo nesses casos, se a pessoa continuar a meditar, as deficiências acabem por desaparecer).

De fato, a prática regular da meditação silenciosa aprimora significativamente a oração regular, pois acalma e clareia a mente, fortalecendo nossa imunidade a distrações internas e externas, aumentando nossa capacidade de atenção e concentração para que possamos direcionar nossos pensamentos e palavras a Deus de forma mais consciente e poderosa. Em vez de simplesmente recitar orações, passamos a direcioná-las mentalmente para o céu. A meditação silenciosa é praticada sentado, em postura ereta e imóvel (porém relaxada), por pelo menos meia hora, pelo menos uma vez ao dia, permitindo que a mente se acalme suave e naturalmente. Se feita pouco antes da oração, o efeito é palpável. Mas mesmo que praticada regularmente em outros momentos do dia ou da noite, faz uma diferença notável.

---

[310] Cabe ressaltar que nada se ganha recorrendo ao álcool, à maconha ou a outras drogas para orar. Pelo contrário, o uso dessas substâncias torna qualquer oração insincera, pois não é a pessoa que realmente se é que está orando, mas uma versão artificial e modificada de si mesmo.

8. NOTAS DIVERSAS SOBRE LÓGICA

1. Pensamento lógico

É importante perceber que a lógica é, em grande medida, uma prática cognitiva humana baseada na reflexão conceitual ad hoc e na percepção e compreensão inteligentes. A lógica não é um processo mecânico, como muitas vezes se dá a entender hoje em dia devido ao uso generalizado da lógica simbólica simplista na educação e em aplicações de programação de computadores e robôs (IA). A lógica envolve a consciência e a vontade humanas. A consciência dos fatos aparentes, vivenciados e/ou lembrados no momento, e do contexto teórico, incluindo a teoria da lógica, influencia a vontade de inferência lógica.

A consciência e a vontade são faculdades da alma. As máquinas, por mais sofisticadas que sejam, não têm (e ouso dizer que nunca terão) alma, consciência, livre-arbítrio ou valores. As máquinas funcionam num contexto determinístico, movidas por programas criados pelo homem ou por eventos fortuitos. Além disso, a lógica não é essencialmente verbal, como parecem pensar os defensores da lógica simbólica. A intuição lógica surge num nível pré-verbal, antes de ser expressa em palavras. As palavras e os símbolos entram em jogo posteriormente, aprimorando a eficiência, a abrangência e a precisão do pensamento lógico.

A ciência da lógica é um produto posterior do pensamento lógico, não sua fonte. Consiste em reflexões valiosas sobre questões lógicas em termos gerais (formais), concebidas para facilitar e resolver antecipadamente problemas que possam surgir no decorrer de processos de pensamento específicos. Mas não substitui a arte da lógica na prática, que depende da acuidade e habilidade do praticante. Por essa razão, nenhuma teoria pode substituir a prática. Supostos teóricos da lógica podem, apesar de sua bagagem teórica, ser pouco habilidosos; enquanto praticantes habituais da lógica, com pouca bagagem teórica, ainda podem ser muito habilidosos.

A maioria das pessoas, homens ou mulheres, de jovens a idosos, consegue, na maior parte do tempo, pensar logicamente de forma instintiva, sem ter estudado lógica formal, assim como consegue fazer cálculos aritméticos sem conhecer álgebra ou teoria matemática. A maior parte do raciocínio das pessoas está correta; mas nem todo raciocínio é correto. O estudo da lógica formal aprimora significativamente a capacidade de raciocínio e reduz as chances de erro. Algumas inferências lógicas exigem um esforço especial, sendo muito complexas; e, nesses casos, ter uma base teórica pode ser muito útil. Aprender lógica formal permite raciocinar de forma mais consciente e precisa.

Quando dizemos que o Homem (isto é, qualquer homem e mulher) possui a faculdade da razão, ou faculdade racional, queremos dizer que ele tem a capacidade de raciocinar, ou seja, de se engajar no pensamento lógico. Não é uma entidade mental separada dentro do homem, chamada Razão, que raciocina, mas sim o próprio homem, a alma do homem, que o faz; ele é o Sujeito cognoscente de toda percepção lógica e atividade intelectual. Aristóteles, o fundador dos estudos de lógica formal, designou o homem como um animal racional; ele o fez como um elogio. Certamente, o homem, mais do que qualquer outra espécie animal, possui esse grande poder natural, a capacidade de pensar logicamente – mas cabe a ele usá-lo e fazê-lo corretamente. Isso requer estudo e prática conscienciosos.

A lógica, naturalmente, engloba tanto a lógica indutiva quanto a dedutiva. A lógica é pensamento abstrato, mas se dirige à totalidade da nossa experiência: nossas sensações corporais imediatas, nossas percepções sensoriais, nossas memórias, nossa imaginação, nossos sentimentos corporais e emoções mentais, nossas intuições sobre nós mesmos, nossas cognições conceituais, nossas vontades e as influências que as afetam, e nossas valorações. Ela impacta nossa vida física, nossa vida mental, nossa psicologia, nossas emoções, nossa estrutura intelectual, nossa vida social e nossa vida espiritual.

A razão não é inimiga das paixões, mas muitas vezes é útil para refrear seus excessos. Ela deve nos guiar com inteligência, e não nos governar de forma ditatorial. Nunca devemos esquecer que somos humanos – não máquinas, mas seres vivos e conscientes, com livre-arbítrio, movidos por valores e desvalores. Contudo, as emoções frequentemente distorcem nosso pensamento, ainda que apenas o retardando ou bloqueando. Para pensar com clareza, muitas vezes é preciso primeiro permitir que a mente se acalme e se esvazie. A meditação é uma boa ferramenta para esse propósito.

O propósito da lógica é nos ajudar a organizar nossas experiências e abstrações, e a distinguir a verdade da falsidade. Todo conhecimento potencial, seja intuitivo, perceptivo ou conceitual, independentemente de como seja processado, é submetido pela lógica a inúmeros testes técnicos antes de nos convencermos dele e acreditarmos que seja verdadeiro. A lógica também nos indica (grosso modo no pensamento cotidiano, mais precisamente no pensamento científico) em que medida podemos nos permitir tal crença em cada caso específico e em um dado momento. A avaliação crítica da verdade ou da falsidade é sempre contextual – dependente da totalidade da experiência, da compreensão abstrata e da inferência – e varia constantemente ao longo do tempo, idealmente evoluindo em direção a informações cada vez mais confiáveis.

A perspicácia e a capacidade lógica dependem tanto da inteligência quanto do conhecimento prévio. A inteligência de uma pessoa determina a amplitude, a profundidade e a profundidade de suas considerações e sua proatividade na busca pelo conhecimento. Uma pessoa de mente fechada ou mal informada inevitavelmente perceberá as implicações lógicas de uma situação com menos precisão do que alguém com pensamento mais livre e melhor informado. Uma pessoa estúpida ou ignorante tem pouca esperança de ser persuadida por argumentos racionais; ela tem pouco alcance intelectual, funcionando dentro de limites rígidos. Uma pessoa de mente aberta tem espaço mental para se movimentar e pode se adaptar mais facilmente a novos estímulos cognitivos.

2. As três primeiras leis do pensamento

As três leis do pensamento de Aristóteles são bem conhecidas, mas infelizmente nem sempre bem compreendidas. Geralmente são interpretadas da maneira mais simples possível, como leis lógicas para fins de dedução; porém, em um sentido muito mais amplo e profundo, são leis lógicas para fins de indução.

A **lei da identidade** é frequentemente enunciada como A é A (onde A é um símbolo para qualquer coisa dada). Isso implica que, como o termo "não-A" (a negação de A) é um caso especial do termo "A", então não-A é não-A. Essas proposições significam que o que é A é A, e não não-A; e o que não é A é não-A, e não é A. Ou seja, a lei da identidade leva naturalmente à **lei da identidade. não-contradição** , segundo a qual nada é *simultaneamente* A e não-A. Além disso, existem apenas duas possibilidades lógicas para qualquer coisa: ou A ou não-A. Esta é a **lei de O princípio do terceiro excluído** , segundo o qual nada é *nem* A nem não-A. Essa lei nos diz que a negação de A (isto é, não-A) pretende ser

exaustiva de tudo o que não seja A. Postular algo além de A e não-A é afirmar que não-A não é exaustivo, o que é uma contradição em si.

A aplicação dessas três leis requer discernimento e inteligência; elas não podem ser usadas de forma simplesmente mecânica. Essas leis se aplicam a uma coisa específica, em um determinado lugar e tempo, sob um determinado aspecto e condição. Elas não excluem a possibilidade de que a mesma coisa possa ser tanto A quanto não-A, ou tanto não-A quanto não-não-A, em diferentes partes ou aspectos dela, ou em diferentes circunstâncias; ou que o que é aqui e agora A possa *se tornar* não-A, ou que o que é aqui e agora não-A possa se tornar A; ou que, das várias instâncias de um tipo, algumas possam ser A e outras não-A; e assim por diante. Além disso, o ponto de vista do observador precisa ser considerado; o mesmo objeto pode muito bem parecer diferente visto de ângulos diferentes. Também, é claro, deve-se ter em mente que uma mesma coisa, ou tipo de coisa, pode ter recebido nomes diferentes em contextos diferentes.

Estas três leis do pensamento aplicam-se a coisas existentes e reais. Elas não predizem se uma determinada coisa é A ou não-A; não excluem a possibilidade de que não saibamos agora, ou talvez nunca *saibamos ,* se essa coisa é A ou não-A; a ignorância permanece sempre possível. Mas não se pode dizer logicamente que nunca poderemos saber se algo é de fato A ou não-A, isto é, que somos *total e necessariamente* ignorantes, pois tal afirmação é em si uma pretensão de conhecimento e, portanto, autocontraditória. Essas leis não excluem que coisas inexistentes ou irreais possam *parecer* a alguém como sendo A e não-A, ou nem A nem não-A. De fato, se no decorrer do nosso pensamento nos depararmos com algo que parece ser A e não-A, ou nem A nem não-A, sabemos com certeza, a partir desse mesmo evento, que essa coisa (como aparece naquele momento) é inexistente e irreal.

É importante notar que 'A' muitas vezes, ou geralmente, é inicialmente indefinido, sendo gradualmente esclarecido e melhor definido. Portanto, ao buscarmos aplicar as leis do pensamento, não devemos nos referir a um modelo rígido onde algo rotulado como 'A' é predefinido, com uma definição clara, certa e permanente. Grande parte da nossa atividade de conhecimento consiste em aprender, ao longo do tempo, o que 'A' significa. Em alguns casos, é claro, o rótulo 'A' é aplicado definitivamente a algo e permanece atrelado a essa denotação. Mas, em muitos, senão na maioria dos casos, o rótulo 'A' é usado de forma mais conotativa, como um identificador para focar em algo que ainda não conseguimos discernir claramente a partir do seu contexto e, portanto, ainda não podemos definir. Nessas situações, as três leis são claramente ferramentas indutivas, pois nos ajudam a delimitar logicamente esses termos vagos e a garantir que eles nunca caiam no absurdo, ou seja, na autocontradição ou na não exaustividade.

Além disso, não se pode afirmar logicamente, nem mesmo hipoteticamente, que essas três leis possam ser violadas em coisas das quais ainda somos, ou para sempre somos, ignorantes; por exemplo, em coisas muito pequenas ou muito distantes, ou em coisas transcendentais. Não podemos fazer suposições sobre coisas que estão fora ou além do nosso alcance, pois isso constituiria uma pretensão de conhecimento e, portanto, seria autocontraditório. Devemos, em tais situações, assumir que o que ainda não observamos ou não podemos observar segue as regras das coisas que podemos e já observamos. Pois, neste último caso, não estamos inventando nada de novo, enquanto que no primeiro caso estaríamos. Esse raciocínio é, de fato, o fundamento da indução. Assim, podemos afirmar com confiança e insistir firmemente que as três leis do pensamento são universais.

Aos olhos dos lógicos modernos, a descoberta de um novo paradoxo (duplo) é uma verdadeira façanha. Isso não se trata apenas de uma preocupação legítima com a consistência do conhecimento, mas sim

de uma expressão do espírito da época. O objetivo subjacente é o desejo perverso de invalidar o conhecimento humano – de demonstrar sua inevitável futilidade e insanidade [311].

A regressão infinita e **a circularidade** (*petitio principii* , petição de princípio) são técnicas de crítica frequentemente utilizadas na lógica e na filosofia. Isso significa que são fundamentais. Por que, então, não são consideradas "leis do pensamento"? Provavelmente simplesmente porque nem sempre são conclusivas, embora tenham algum impacto. O infinito não é intrinsecamente impossível; pode-se, por exemplo, afirmar que o universo é eterno sem ser inconsistente. Da mesma forma, o argumento circular não é intrinsecamente errado: toda proposição implica a si mesma; o problema com a circularidade é que ela é insuficiente para a prova, ou seja, é necessário mais do que isso para nos convencer. Assim, as críticas à regressão infinita ou à circularidade não têm a mesma finalidade que, digamos, as violações do princípio da não contradição ou do princípio do terceiro excluído. Elas nos recomendam buscar mais razões, mas não implicam que o que apresentamos seja logicamente inaceitável.

3. Duas leis adicionais do pensamento

As três primeiras leis do pensamento, formuladas por Aristóteles, são: admitimos ***os fatos como são*** (lei da identidade), ***de maneira coerente*** (lei da não contradição) ***e sem omitir dados relevantes a favor ou contra.*** (a lei do terceiro excluído). Para completar esses axiomas da lógica e torná-los plenamente eficazes na prática, devemos adicionar mais dois. O **quarto** , que chamei **de princípio da indução** ; e um **quinto** , que chamei **de princípio da dedução** .

Essas cinco leis não são novidade, sendo utilizadas na prática pela humanidade desde tempos imemoriais; apenas o fato de as nomearmos para destacá-las e discuti-las é uma novidade. Elas se qualificam como "leis do pensamento" porque são autoevidentes, necessárias e implícitas em todo pensamento racional.

O princípio da dedução é uma lei da lógica que afirma que nenhuma informação pode ser considerada uma conclusão dedutiva se não estiver previamente *expressa* , explícita ou implicitamente, verbal ou tacitamente, nas premissas. As premissas devem, obviamente, justificar plenamente a conclusão para que esta possa ser caracterizada como deduzida. Essa regra fundamental é válida para todas as formas de argumentos dedutivos (em oposição aos indutivos), o que nos ajuda a evitar raciocínios falaciosos. Pode ser vista 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.

Também pode ser considerada a quinta lei do pensamento , para enfatizar o contraste entre ela e o princípio da indução, que é a quarta lei do pensamento. O princípio da indução pode, em sua forma mais geral, ser enunciado como: o que, em um dado contexto de informação, parece ser verdadeiro, 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 do que é verdadeiro; ou pode resultar em alguma incerteza até que dados adicionais entrem em jogo.

A dedução nunca deve ser confundida com a indução. Embora a dedução seja uma das ferramentas da indução em sentido amplo, ela é uma ferramenta muito mais restritiva do que outras. A dedução

311 Ver *Ruminações,* Capítulo 5.7-9; *Reflexões Lógicas e Espirituais,* Capítulo 1.8-9.

refere-se especificamente a inferências com 100% de probabilidade; enquanto a indução, em sentido estrito, refere-se a inferências com menos de 100% de probabilidade.

O raciocínio indutivo não está sujeito ao mesmo grau de restrição que a dedução. A indução consiste precisamente no esforço de extrapolar a partir de informações dadas e prever coisas que não estão dedutivamente implícitas nelas. 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 implícita pelas premissas dadas, e nenhuma extrapolação a partir dos dados fornecidos é logicamente permitida. Na indução, a conclusão é provisória, sujeita a mudanças caso informações adicionais sejam encontradas, *mesmo que* tais novos dados não contradigam as premissas iniciais [312]. Na dedução, por outro lado, a conclusão é certa e imutável, desde que nenhum novo dado contradiga as premissas iniciais.

Quanto aos termos, enquanto na indução a conclusão pode conter termos, denotações ou conotações que não se manifestam nas premissas, na dedução os termos, denotações e conotações da conclusão devem ser uniformes com os das premissas. Se um termo usado na conclusão de um argumento dedutivo (como silogismo ou, a fortiori, "a") diferir, *ainda que ligeiramente,* em significado ou escopo do seu significado ou escopo em uma premissa, a conclusão é dedutivamente inválida. Não são permitidas equivocações ou ambiguidades. Não são permitidas criatividade ou extrapolações. Se os termos não forem exatamente idênticos ao longo do argumento, este ainda poderá ter algum valor indutivo, mas, quanto ao seu valor dedutivo, não terá nenhum.

Qualquer argumento dedutivo cuja conclusão possa 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.

O princípio da dedução é que a suposta conclusão de qualquer argumento dedutivo deve, em sua totalidade, decorrer necessariamente (ou seja, ser logicamente implicada) da(s) premissa(s) dada(s) e, portanto, não pode conter quaisquer afirmações não corroboradas por essas premissas. Se uma suposta conclusão contém informações *adicionais e, ainda assim, parece verdadeira* , essas informações devem ser comprovadas ou corroboradas por alguma(s) *outra* (s) fonte(s) dedutiva(s) ou indutiva(s). A inferência em conformidade com esse princípio é verdadeiramente dedutiva. A inferência

[312] 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.

que não está em conformidade com esse princípio pode ainda ser válida indutivamente, mas certamente não é válida dedutivamente.

Na verdade, o princípio da dedução é redundante. Que a conclusão não pode ir além do que é dado nas premissas é obviamente verdade para todo argumento dedutivo, sem necessidade de enunciá-lo como um princípio especial; é a própria definição de dedução, em contraposição à indução ou ao pensamento falacioso, e, portanto, o subtexto de qualquer ato dedutivo. Claramente, o princípio da dedução não é uma limitação artificial, arbitrária ou convencional, mas sim uma limitação natural e racional.

4. Sobre o conceito de diferença

Os conceitos de semelhança e diferença são tão fundamentais para o nosso modo de conhecimento que não podem ser definidos por meio de outros conceitos. É através da apreensão da semelhança ou da diferença entre as coisas que podemos distingui-las umas das outras, defini-las, classificá-las e, assim, formar conceitos. Tal apreensão pode ser concreta ou abstrata e é naturalmente tomada como certa. Observando dois objetos concretos, sejam eles materiais, mentais ou espirituais, basta que nos pareçam "semelhantes" ou "diferentes" para que os classifiquemos (no aspecto em questão) como iguais ou diferentes. Da mesma forma, abstrações podem ser apreendidas como iguais ou diferentes (em algum aspecto específico).

Podemos definir igual e diferente relativamente, como a negação um do outro. A palavra "igual" pode ser aplicada a coisas extremamente *idênticas (que são, em última análise, "uma e a mesma") ou a coisas meramente semelhantes* (que são iguais em alguns aspectos, embora não em outros). A palavra "diferente" aplica-se a todas as coisas *dissimilares* (não há duas coisas tão radicalmente diferentes que não tenham nada em comum, a não ser o fato de coexistirem no mesmo mundo ou o fato de ambas serem pensadas por nós); mas podemos considerar *opostos diametrais* (no sentido estrito de contraditórios, ou seja, qualquer coisa e sua ausência) como o caso extremo de diferença.

Duas coisas podem ser (e muito provavelmente são) iguais em alguns aspectos e diferentes em outros. O que queremos dizer com "aspectos"? Queremos dizer, por exemplo, que duas coisas podem ter a mesma cor (digamos, azul), mas formas diferentes (por exemplo, uma redonda e a outra quadrada); nesse caso, elas são iguais "em relação à" cor, mas diferentes "em relação à" forma. Assim, "respeito" aqui se refere a algum aspecto das coisas em questão no qual escolhemos focar nossa atenção. Algumas coisas são idênticas em todos os aspectos, exceto espaço e/ou tempo. Portanto, se algo muda de lugar sem que haja qualquer mudança dentro ou ao seu redor (se tal coisa for possível), ele só difere em relação ao tempo e ao espaço. Se não se moveu (se tal coisa for possível), ele difere automaticamente no tempo com o passar do tempo. Mas uma única coisa não pode diferir em lugar (a não ser ocupar algum volume de espaço de uma só vez) sem a passagem do tempo.

Opostos diametrais (entendendo-se aqui, estritamente, a presença e a ausência de algo dado) são necessariamente diferentes, mas nem todos os diferentes são opostos. "Diferente" é um conceito mais amplo e, portanto, mais brando do que "oposto". Os diferentes podem ser compatíveis ou incompatíveis (isto é, capazes ou incapazes de coexistir em um determinado contexto ou no mundo como um todo); e podem ser inexaustivos ou exaustivos (isto é, capazes de estar ausentes ou não, simultaneamente, em um determinado contexto ou no mundo como um todo). Os opostos (no sentido restrito de contraditórios, para repetir) são necessariamente incompatíveis (esta é a lei da não contradição) e exaustivos (esta é a lei do terceiro excluído).

Considere agora uma predicação, digamos 'A é B' (onde B é algum termo diferente de A). Isso nos diz que o sujeito individual A (ou 'este A') tem o predicado B, ou seja, é uma coisa que possui B (ou realiza B). Isso não significa que a condição de A seja idêntica à condição de B, mas apenas que esses termos são compatíveis e que, no caso de (este) A possuir B, isso faz parte de sua identidade geral (pelo menos no momento em questão). Portanto, não podemos argumentar silogisticamente e dizer que 'já que A é B e B não é A, segue-se que A não é A'! Claramente, isso seria cometer a falácia dos quatro termos, já que o termo médio na premissa menor (A é B) é realmente 'possui a condição de B', enquanto que o termo médio na premissa maior (B não é A) é a própria condição de B.

Assim, se quisermos evitar antinomias, é importante distinguir entre um adjetivo ou verbo predicado (por exemplo, nosso planeta é redondo ou está girando) e a qualidade ou ação à qual ele se refere (redondeza ou rotação). Dizer 'A é B' não é o mesmo que dizer 'A é B-idade' ou mesmo 'A-idade é B-idade'. Esta não é uma questão meramente verbal. Os termos A e B referem-se a coisas diferentes, mas não há contradição em predicar B de A. Ontologicamente, isso significa que a identidade de uma coisa (A) pode muito bem incluir, e geralmente inclui, muitas outras coisas (B, C, D, etc.). As identidades são, com poucas exceções, composições complexas; elas não são únicas e uniformes ('mônadas').

O conceito de diferença não deve ser confundido com o de contradição. Diferentes não são necessariamente opostos.

A característica definidora (digamos, B) de algo (A) é aquela que é necessária (sempre presente nesse algo) e exclusiva (nunca encontrada em nada mais; é o que torna esse algo *distintivo*). Mas isso não significa que cada coisa (A) tenha apenas um atributo necessário e exclusivo – ela pode ter dois ou mais (B, C, D, etc.); todos esses também são essenciais para a identidade de A. Além disso, esse algo (A) pode, como todos os outros, ter muitos atributos não essenciais (temporários/condicionais e não exclusivos).

Coisas diferentes podem compartilhar, em graus variados, fatores de identidade e, ao mesmo tempo, ser distintas em outros aspectos; por exemplo, o Sol e a Lua são ambos redondos (mas não são redondos em si mesmos), embora seus tamanhos sejam diferentes; e, por outro lado, o Sol é quente (não é quente em si), enquanto a Lua é fria (não é fria em si). Os fatores de identidade podem ser positivos ou negativos; por exemplo, nem o Sol nem a Lua são seres vivos e ambos carecem de consciência. Essas coisas são óbvias, mas vale a pena relembrar.

A *negação* de qualquer termo é, portanto, um evento bastante complexo. Implica necessariamente a negação de todas as suas características distintivas, mas não implica necessariamente a negação de todos os seus outros atributos. Algo (A) pode ser considerado ausente mesmo que alguns de seus fatores de identidade permaneçam presentes; os essenciais devem estar ausentes, mas os não essenciais não precisam estar.

5. Sobre o silogismo aristotélico

Um exemplo de desinformação arrogante por parte de comentadores modernos que encontrei recentemente foi uma declaração do Prof. Tim Crane, da Universidade de Cambridge (Reino Unido) [313],

[313] No volume *Philosophy* (Londres: Duncan Baird, 2009), escolho como exemplo este professor de Cambridge e de outras universidades do Reino Unido, não por ele ter alguma importância particular, mas precisamente por ser um professor comum na universidade atual.

que escreveu que, para Aristóteles, um silogismo pode não conter um nome específico, mas apenas um termo geral (p. 15). Cito-o:

> "Aristóteles acreditava que qualquer argumento cuja conclusão decorre das premissas poderia ser representado como um silogismo. No entanto, hoje se sabe que isso é falso: um silogismo, no sentido aristotélico, só pode conter termos gerais – ou seja, não nomes específicos de coisas individuais, como 'Aristóteles', mas apenas palavras que se aplicam a muitas coisas, como 'branco'. Ironicamente, talvez o exemplo mais famoso de 'silogismo' de todos os tempos – 'Todos os homens são mortais; Sócrates é um homem; portanto, Sócrates é mortal' – não é um silogismo no sentido aristotélico, já que contém o nome 'Sócrates'."

Isso é impreciso. Os historiadores da lógica William e Martha Kneale [314]rejeitam essa visão e apontam um exemplo de tal silogismo nos *Analíticos Anteriores de Aristóteles* 2:27, a saber: "Pítaco é generoso, visto que os homens ambiciosos são generosos, e Pítaco é ambicioso" (1ª figura, singular, termo menor). Na verdade, encontrei outro exemplo na mesma passagem: "Os homens sábios [isto é, pelo menos alguns deles] são bons, visto que Pítaco não é apenas bom, mas sábio" (3ª figura, singular, termo médio). Suspeito que muitos outros exemplos poderiam ser encontrados se nos esforçássemos para procurá-los.

Apresentei uma lista de silogismos singulares em meu trabalho *Lógica do Futuro* (Capítulo 9.4). Na primeira figura, os modos válidos são: 'Todos os M são P e este S é M; logo, este S é P' e 'Nenhum M é P e este S é M; logo, este S não é P'. Na segunda, são: 'Todos os P são M e este S não é M; logo, este S não é P' e 'Nenhum P é M e este S é M; logo, este S não é P'. Na terceira, os principais são: 'Este M é P e este M é S; logo, alguns S são P' e 'Este M não é P e este M é S; logo, alguns S não são P'.

Na verdade, como eu vejo, e creio que Aristóteles tinha isso em mente, o silogismo singular é a própria base do silogismo plural. A intenção substantiva e distributiva tanto das proposições gerais quanto das particulares é precisamente a de significar uma coleção (total ou parcial, respectivamente) de proposições singulares.

Como Aristóteles bem demonstrou, todos os silogismos podem ser validados por meio do silogismo positivo na primeira figura, por redução direta a um (recorrendo a inferências imediatas, principalmente obversão e conversão) ou por redução indireta a um (recorrendo ao argumento *ad absurdum* , ou seja, mostrando que a negação da suposta conclusão implicaria a negação de uma de suas premissas). Mas e o silogismo positivo na primeira figura – como validá-lo? Para isso, Aristóteles recorreu à *exposição* , ou seja, ao rastreamento da inclusão de um caso individual em um termo mais amplo (um gênero) com base em sua inclusão em um termo mais restrito (uma espécie). Isso demonstrou que o que é verdade para qualquer indivíduo é obviamente verdade para qualquer conjunto deles (alguns ou todos).

Assim, embora a explicação de Aristóteles sobre o silogismo esteja amplamente centrada em silogismos plurais (isto é, gerais ou particulares), seu fundamento último é, na verdade, o silogismo singular. Sem o silogismo singular, o silogismo plural não pode ser validado – aliás, torna-se sem sentido.[315]

Outra questão relacionada ao silogismo, comumente usada para menosprezar e ridicularizar o silogismo aristotélico, é *a substituição* . Primeiramente, permitam-me citar um trecho do que escrevi sobre esse tópico em *Lógica Futura* (Capítulo 19.1), sem qualquer referência à "lógica moderna".

---

314 Em sua obra *O Desenvolvimento da Lógica* , na página 67.

315 Note bem que o silogismo plural não é coletivo. O silogismo coletivo é mais semelhante ao silogismo singular.

> "A substituição é um processo lógico amplamente utilizado, porém pouco notado, que admite um tratamento formal. Consiste em substituir um termo por outro que possui as mesmas unidades, mas as considera sob uma perspectiva ligeiramente diferente. A entidade referida permanece a mesma, apenas seu rótulo muda (*quanto* ao que se refere); a substituição é, portanto, justificável. Podemos substituir um termo genérico por uma espécie, se mantivermos a mesma quantidade, ou uma espécie por um indivíduo. Por exemplo: 'X tem (algum número de) Y, todos os Y são Z, então X tem (essa quantidade de) Z', ou 'X tem este Y, este Y é Z, então X tem um Z'. Exemplo: 'O homem tem uma mente, uma mente é um órgão, então o homem tem um órgão (pelo menos um)'. Observe que este não é um silogismo classificatório normal, de primeira figura. Aqui, a premissa maior deve ser, ou ser tornada, afirmativa e classificatória; mas a premissa menor e a conclusão são possessivas (neste caso). Desnecessário dizer que verbos diferentes de 'ter' estão sujeitos a essa substituição." Substituição também. Exemplo: 'Bill bateu em Joan: Bill bateu em uma mulher'."

Tudo isso é bastante simples, contudo, os lógicos modernos se vangloriam de sua "descoberta" desse processo de pensamento graças aos seus avançados métodos simbólicos! Para que ninguém duvide do conhecimento prévio de Aristóteles sobre o processo de substituição, aqui está uma citação de sua obra (*Tópicos* , Livro 1, Capítulo 7) que resolve a questão:

> "Pois todos esses usos significam unidade numérica. Que o que acabei de dizer é verdade pode ser melhor visto quando uma forma de designação é substituída por outra. Pois, frequentemente, quando damos a ordem para chamar uma das pessoas que estão sentadas, indicando-a pelo nome, mudamos nossa descrição sempre que a pessoa a quem damos a ordem não nos entende; pensamos que ela entenderá melhor por alguma característica acidental; então, pedimos que nos chame de 'o homem que está sentado' ou 'aquele que está conversando ali' – claramente supondo que estamos indicando o mesmo objeto por seu nome e por sua característica acidental."

Este é, obviamente, apenas um caso específico (ou seja, a substituição do nome ou da descrição de um indivíduo), mas claramente estabelece as bases e demonstra que Aristóteles estava ciente desse processo de pensamento. Não tenho dúvidas de que pesquisas futuras revelariam muitas outras referências à substituição na lógica grega e em outras correntes pré-modernas.

Os ataques ao silogismo aristotélico são bastante comuns na literatura da lógica moderna. Geralmente, são feitos em tom zombeteiro, com a intenção de transmitir a superioridade intelectual do autor em comparação ao pobre e tolo Aristóteles. Apresento alguns exemplos desse problema em trabalhos anteriores [316].

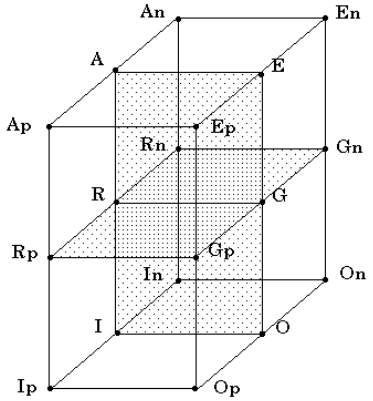
6. Sobre os números da oposição

Uma figura de oposição é um diagrama concebido para mostrar a 'oposição' entre pares de formas proposicionais, ou seja, se elas são contraditórias, contrárias, subcontrárias, subalternativas ou relacionadas de alguma outra forma. O arquétipo desses diagramas é o antigo 'quadrado de oposição', que relaciona as quatro proposições categóricas reais de Aristóteles (as formas plurais, tradicionalmente denominadas **A, I, E** e **O**).

---

316 Veja, por exemplo: *Lógica do Futuro,* Capítulos 9.4, 19.1; *Fenomenologia,* Capítulos 7.2, 7.4-5; *Ruminações,* Capítulo 4.5.

Existem diversas 'figuras de oposição' em meu livro *Lógica do Futuro* (LF), algumas das quais apresentam características inovadoras. No Capítulo 6, introduzo um retângulo de oposição, expandindo o tradicional quadrado de oposição para relacionar as duas formas singulares (que denomino **R** e **G**) às quatro formas plurais mencionadas. No Capítulo 14, utilizo uma figura de oposição tridimensional para relacionar, de forma similar, as dezoito formas de proposições categóricas, incluindo as seis formas reais (sem sufixo), mais seis formas necessárias correspondentes (com sufixo **n**) e seis formas possíveis correspondentes (com sufixo **p**). Reproduzo esse diagrama aqui (as oposições envolvidas estão listadas em uma tabela fornecida no mesmo capítulo [317]):



Para ampliar o estudo das proposições categóricas e incluir as modais (**n** e **p**), bem como as proposições reais, precisei introduzir dois novos conceitos de oposição: 'implicação' e 'desconexão'. O primeiro refere-se a proposições que se implicam mutuamente, e o segundo a proposições neutras entre si, ou seja, que não são contraditórias, nem contrárias, nem subcontrárias, nem subalternativas (uma implica a outra, mas não é implicada por ela), nem implicantes. A lista resultante de seis conceitos de oposição foi exaustiva: qualquer par de proposições tinha que estar relacionado de uma (e, obviamente, apenas uma) dessas maneiras.

Acontece que, no conjunto de 18 formas categóricas ali consideradas, não havia duas formas diferentes que fossem implicantes, embora, é claro, a implicação ainda fosse exemplificada pelo fato de que (na tabela cruzada ali apresentada) cada forma implicava e era implicada por si mesma. Mas havia inúmeros pares de formas que eram 'desconectadas' entre si, como definido acima; por exemplo: A e Rn, A e In, A e Ep, A e Gp. Os mesmos conceitos de oposição podem, naturalmente, ser usados em qualquer outro contexto, sempre que forem considerados úteis [318].

Essa não foi uma inovação fantasiosa da minha parte; foi um ato necessário para ter os meios conceituais para expressar todas as relações de oposição possíveis. Ao lidar apenas com as seis categorias propriamente ditas, as quatro relações de oposição tradicionais eram suficientes; mas quando o conjunto de proposições categóricas foi expandido para incluir formas modais, os dois conceitos adicionais de oposição mencionados tornaram-se necessários.

---

317 Consulte a Tabela 14.1.

318 Eu os utilizo novamente em meu estudo sobre *A Lógica da Causalidade* .

Digo isso porque, para minha total surpresa e divertimento, algumas pessoas [319]depois se perguntaram por que eu havia feito isso! Assim, um certo Jean-Yves Béziau [320], seguido por um certo Alessio Moretti [321]. Na Flórida, escrevi:

> Por 'oposição' de duas proposições, entende-se a relação lógica exata que existe entre elas — se a verdade ou falsidade de uma afeta, ou não, a verdade ou falsidade da outra. Nesse contexto, observe que a expressão 'oposição' é um termo técnico que não necessariamente conota conflito. Costumamos dizer de duas afirmações que elas são 'opostas', no sentido de incompatíveis. Mas aqui, o significado é mais amplo; refere-se a qualquer confronto mental, qualquer embate lógico, entre proposições distintas. Nesse sentido, mesmo formas que se implicam mutuamente podem ser vistas como 'opostas' em virtude de sua contradistinção, embora em um grau muito menor do que as contraditórias. Assim, as várias relações de oposição formam um continuum.

E eu defini a desconexão como

> Desconexão (ou neutralidade): duas proposições são 'opostas' dessa forma se nenhuma delas implica formalmente a outra, e elas não são incompatíveis, nem exaustivas. Observe que essa definição não exclui a possibilidade de que entidades desconectadas possam, sob certas condições, tornar-se conectadas (ou permanecer desconectadas sob quaisquer condições).

Béziau contestou isso, dizendo:

> “Na verdade, segundo essa definição, duas proposições atômicas são desconectadas e devem ser consideradas opostas, como “A neve é branca” e “O céu é azul”, ou “João gosta de queijo” e “João gosta de vinho”. Obviamente, estamos indo longe demais e confundindo negação com distinção, talvez voltando à teoria de Platão no Sofista, onde a negação é identificada com a alteridade. A definição padrão de *oposto* é a seguinte: Uma pessoa ou coisa que é *tão diferente quanto possível* de alguém ou alguma outra coisa: As cores 'preto' e 'branco' são opostas” (Dicionário Longman de Inglês Contemporâneo, itálico de [Béziau]).”

Essa objeção da parte dele foi claramente ridícula. A palavra "oposição" tem sido tradicionalmente usada em um sentido amplo, referindo-se não apenas a relações conflituosas (incompatibilidade, contradição, contrariedade), mas também a relações não conflituosas (compatibilidade, subcontrariedade, subalternação). Eu apenas a expandi, acrescentando mais duas destas últimas (implicação, desconexão). Não houve absolutamente nenhuma confusão entre negação e diferença da minha parte; muito pelo contrário, já que implicantes e desconexos, assim como subcontrários e subalternativos, embora diferentes, não se negam mutuamente.

Na verdade, Béziau não criticava apenas o meu uso do termo "oposição", mas atacava a inclusão até mesmo do conceito tradicional de subalternação sob esse termo [322]. Aparentemente, ele não conseguia compreender uma leitura não literal da palavra "oposição" no contexto da teoria da lógica! É perfeitamente legítimo expandir a conotação de uma palavra contextualmente, conforme necessário

---

319 Menciono essas pessoas anonimamente em uma nota de rodapé em *A Lógica da Causalidade* , Capítulo 19.

320 Em um artigo chamado “Nova Luz sobre a Praça das Oposições e seu Canto Sem Nome” (de 2008, creio), que pode ser lido aqui: http://wwwa.unine.ch/unilog/jyb/sep.pdf. Págs. 8-9.

321 Em “A Geometria da Oposição Lógica” e “A Geometria das Oposições e a Oposição da Lógica a Ela” (ambos de 2009). Págs. 175 e 15, respectivamente. O primeiro pode ser lido aqui: https://www.academia.edu/11372480/The_Geometry_of_Logical_Opposition.

322 Aparentemente, a compatibilidade implícita na subcontrariedade não o incomodava.

(em vez de inventar uma completamente nova). Um termo pode até significar uma coisa e seu oposto (por exemplo, o termo "sancionar") [323].

Moretti concordou com Béziau, imaginando minha contribuição como “uma tentativa de repensar a teoria de Aristóteles”. Aristóteles nunca afirma explicitamente que duas proposições *só podem* ser relacionadas por meio de contradição, contrariedade, subcontrariedade ou subalternação; ele não formula uma “teoria” que limite a oposição a essas quatro categorias, mas simplesmente as utiliza pragmaticamente. Usar duas categorias adicionais, quando elas se tornam úteis, não significa “repensar sua teoria”.

Em qualquer caso, dadas duas proposições P e Q, existe logicamente uma série de relações possíveis entre elas. Não é arbitrário prever e listar todas essas relações possíveis. Não importa como as chamemos: elas existem objetivamente e, por serem úteis, precisam ser nomeadas. Não há como escapar de levar em consideração *todas* as permutações a seguir; elas são fatos da lógica! As permutações são mostradas abaixo:

P e Q são contraditórios = se P, então não Q + se não P, então Q;

P e Q são contrários = se P, então não Q + se não P, não - então Q;

P e Q são subcontrários = se P, não então não Q + se não P, então Q;

P e Q são implicantes = se P, então Q + se não P, então não Q;

P subalterna Q = se P, então Q + se não P, não - então não Q;

P é subalternado por Q = se nãoP, então nãoQ + se P, não-então Q;

P e Q não estão relacionados = se P, então não-Q + se não-P, então não-Q.

Enfim, ao dar uma olhada nesses ensaios, percebi que há muitas pessoas fascinadas por "figuras de oposição" e que escrevem sobre elas [324]. Para mim, figuras de oposição são ferramentas úteis; elas nos ajudam a organizar as relações entre proposições em nossas mentes de uma forma prática. Transmitem informações em formato pictórico, mas não têm importância em si mesmas. São apenas veículos – o que importa é a informação que encapsulam. Não são nada de extraordinário aos meus olhos, nada de extraordinário.

7. Sobre o papel indutivo da dedução

Um dos ataques mais prejudiciais ao silogismo aristotélico tem sido a alegação de que ele nada ensina, sendo meramente um argumento circular, no qual as premissas não podem ser consideradas verdadeiras sem que a conclusão também seja considerada verdadeira. Se assim fosse, o argumento silogístico seria uma paródia do raciocínio. Refutei essa alegação falaciosa em meu livro *Fenomenologia* , sob o título *"O Silogismo Contribui para o Conhecimento"* [325]. Essa descrição do papel indutivo do silogismo não pode ser plenamente compreendida e aceita por aqueles que negam a validade da generalização, como explico na mesma obra sob o título " *A Generalização é Justificável"* [326].

---

323 Isso se chama enantiosemia.

324 Entrei em contato com Béziau, e ele me informou que havia organizado um congresso sobre esse assunto em 2007 (http://www.square-of-opposition.org/), após o qual foi publicada uma edição especial da revista Logica Universalis (https://link.springer.com/journal/11787/volumes-and-issues/2-1?page=1).

325 Capítulo 7.4.

326 Capítulo 7.2.

O que essas reflexões nos ensinam é o papel indutivo do argumento dedutivo. É claro que a dedução geralmente desempenha um papel importante na indução, uma vez que é usada para inferir possíveis implicações de nossas descobertas empíricas e para fazer previsões testáveis a partir de nossas construções teóricas. Mas o ponto aqui é que a indução muitas vezes é inerente, formalmente, a processos dedutivos específicos.

A utilidade indutiva da dedução também pode ser ilustrada com referência ao argumento dilemático. No meu trabalho anterior, **Future Logic** [327], fiz uma distinção entre hipóteses normais e hipóteses anormais. No caso normal, 'se P, então Q' tem a conjunção tácita 'se não P, não-então Q'; enquanto que no caso anormal, 'se P, então Q' tem a conjunção tácita 'se não P, então Q', e assim equivale a dizer 'Q' (ou não-não Q) categoricamente. A suposição indutiva padrão a respeito de uma proposição hipotética é que ela é normal. Só a consideramos assim quando se prova que ela é anormal.

Isso pode ser observado com referência a um dilema construtivo simples:

Se P1 então Q e se P2 então Q
mas P1 e/ou P2
portanto Q

Ao descobrirmos a primeira hipótese (se P1, então Q), consideramos que ela é normal; o mesmo ocorre com a segunda hipótese (se P2, então Q); então, constatamos que 'P1 e/ou P2' (a premissa menor) nos leva à conclusão de que 'Q'. Quando descobrimos que 'Q' é verdadeira independentemente de P1 ou P2, devemos admitir que as hipóteses iniciais eram, na verdade, anormais (e não normais como inicialmente presumido). Assim, acabamos por *alterar* o status das hipóteses apresentadas (a premissa maior) em nossas mentes. Esse é o processo de descoberta envolvido em um argumento dilemático. Normalmente, não sabemos de antemão que a conclusão 'Q' é necessária independentemente de P1 ou P2 – em vez disso, descobrimos isso por meio da convergência das premissas em nossas mentes.

O mesmo pode ser dito em relação ao argumento paradoxal. Nesse caso específico, P1 e P2 são, respectivamente, uma proposição P e sua negação nãoP. A premissa maior é então 'Se P ou nãoP, então Q'; a premissa menor é 'ou P ou nãoP'; e a conclusão é 'Q'.

Observamos, no caso de argumentos dilemáticos simples como este, a marcante diferença entre a lógica dedutiva e a indutiva. Do ponto de vista da lógica dedutiva, o dilema simples é um argumento estático, com os vértices da premissa maior sendo hipotéticos tacitamente anormais e a premissa menor uma disjunção normal, sendo a conclusão necessária. Mas essa visão tradicional do dilema simples não é a representação correta. Trata-se, mais precisamente, de um argumento indutivo, que começa com vértices aparentemente normais e termina com a descoberta de que esses vértices são, na verdade, anormais. O confronto entre a premissa maior e a premissa menor produz uma mudança em nossa percepção da premissa maior (de normal para anormal). Observe bem: a lógica dedutiva envolve relações estáticas; a lógica indutiva envolve tempo, processo e mudança.

Além disso, dedutivamente, as premissas levam a uma conclusão necessária. Mas indutivamente, é claro, a conclusão não é mais provável do que a probabilidade líquida das premissas que a originaram (assumindo que não existam outras fontes de confirmação para ela). Se as premissas são certas, a conclusão também o é. Mas se as premissas forem consideradas um tanto duvidosas, então a conclusão também não é tão necessária quanto parecia inicialmente. Assim, a questão está em constante mudança, de acordo com o contexto de conhecimento de cada um. Isso demonstra o realismo muito superior da compreensão indutiva do raciocínio.

---

[327] Capítulo 31.3.

8. termos estritos ou materiais

Os comentários a seguir têm o objetivo de organizar o conceito de condicionamento de uma forma inovadora e, assim, destacar certas falhas de compreensão demonstradas por muitos lógicos desde o final do século XIX.

É claro que a implicação, em suas diversas formas, era usada no discurso humano muito antes de ser discutida pelos filósofos. Mas, até onde sabemos, segundo historiadores da lógica, a noção de implicação foi elucidada pela primeira vez por Diodoro (Cronos de Mégara, falecido por volta de 307 a.C.), que a definiu como uma sequência de eventos (ou conceitos ou proposições) em que o primeiro (o antecedente) é sempre seguido pelo segundo (o consequente). Logo depois, seu discípulo Filo (conhecido como o megarense, embora sua origem seja incerta) defendeu uma definição mais simples de implicação, que dispensava a especificação "sempre". Para Diodoro, a implicação (a forma hipotética "Se P, então Q") era uma relação *modal* , o que significa que a conjunção "P e não Q" *nunca* ocorre; enquanto para Filo, bastava simplesmente negar essa conjunção (efetivamente, *em um dado momento*), dizendo "não-(P e não Q)". Uma análise mais detalhada deixa claro que Filo era um mau aluno que deveria ter prestado mais atenção ao seu professor, Diodoro.

Contudo, os lógicos modernos (pelo menos aqueles com inclinação matemática) consideravam a implicação como referente à forma de implicação de Filo (implicação filoniana, posteriormente chamada de implicação material). Essa situação se manteve pelo menos até que Clarence I. Lewis reviveu a forma de implicação de Diodoro (agora chamada de implicação estrita), em 1918, e com mais ênfase em 1932. Mesmo depois disso, muitos lógicos continuaram a formular teorias ou ensinamentos lógicos com referência à implicação como mera *negação* da conjunção, em vez de como *impossibilidade* da conjunção (de P e não-Q, dado 'Se P, então Q').

Eles ainda não percebem que, sem recorrer à implicação estrita, teríamos muita dificuldade em expressar a diferença entre refutação ('provar o contraditório') e non sequitur ('mostrar que a conclusão não decorre das premissas'). Tal refinamento do discurso é impossível usando a implicação material.

Se compararmos as 'tabelas-verdade' para implicação estrita e implicação material, elas parecerão superficialmente iguais no que diz respeito ao aspecto positivo 'se P, então Q'. A verdade de P implica a verdade de Q e a falsidade de Q implica a verdade de P. Mas, ao observarmos o aspecto negativo, a diferença torna-se gritante. Na implicação estrita, a negação de 'se P, então Q' é a hipótese negativa 'se P, *não então* Q' (significando 'P não é necessariamente seguido por Q', não confundir com 'se P, então não Q'), que (por si só) deixa em aberto as respectivas verdades e falsidades de P e Q e não nos permite inferir de P a verdade ou falsidade de Q, nem de Q a verdade ou falsidade de P. Já na implicação material, a negação de 'se P, então Q' é simplesmente 'P e não Q', ou seja, afirma *categoricamente* que P é verdadeiro e Q é falso!

Além disso, devemos nos perguntar: como podemos chegar a conhecer uma proposição material da forma *negativa* 'não-(P e não-Q)'? Ou a conhecemos diretamente por meio de alguma intuição lógica – caso em que significa realmente 'a conjunção (P e não-Q) é impossível', ou seja, é meramente um derivado da implicação estrita 'se P então Q' [328]. Ou a conhecemos porque *já estabelecemos uma de*

---

328 Uma proposição hipotética estrita, "se P, então Q", pode ser incondicional ou condicional. No último caso, ela está efetivamente inserida em outra proposição hipotética estrita, digamos, "se R, então (se P, então Q)". Mas a condição

suas alternativas positivas materiais , ou seja, uma das conjunções 'P e Q', 'não-P e Q' ou 'não-P e não-Q'. Portanto, não há, de fato, como podemos conhecer a proposição conjuntiva negativa 'não-(P e não-Q)' *diretamente* ; não temos acesso independente a essa informação.

Contudo, isso é apenas metade da história. Já na Antiguidade, em certa medida (ainda que implicitamente), e especialmente desde os escolásticos (que parecem ter cunhado os termos), fazia-se uma distinção entre modalidades 'de dicto' e 'de re'. A primeira relacionava-se aos estados do nosso conhecimento (incluindo especulações e hipóteses) sobre as coisas, enquanto a segunda dizia respeito às próprias coisas. Ou seja, mais especificamente no presente contexto, a primeira dizia respeito ao modo lógico da modalidade (epistemologia), enquanto a segunda se referia a modos ontológicos naturais, temporais, extensionais, espaciais ou similares (notadamente aquele relacionado à volição, o modo pessoal).

Muitos lógicos modernos, após Lewis, seja por ignorância, ingenuidade ou por um desejo obstinado de simplificar questões complexas, tenderam a confundir o condicionamento de dicto com a implicação estrita e o condicionamento de re com a implicação material. Isso fica evidente na terminologia utilizada: estrito significa formal, de acordo com o discurso lógico (isto é, de dicto), e material significa conceitual, relativo a coisas (isto é, de re); e fica evidente no tipo de exemplos que dão para ilustrar a implicação material (por exemplo, "se chover, a partida será cancelada"). Mas, é claro, isso está completamente errado. Tanto a implicação estrita quanto a material são formas (mais fortes e mais fracas) de condicionamento lógico. A implicação material não consegue desempenhar adequadamente a função de diversas formas de condicionamento "de re" [329].

A pobreza das suposições modernas a esse respeito torna-se evidente assim que tentamos usá-las para interpretar ou explicar expressões comuns como "quando e se", por exemplo. Se "quando" e "se" pertencessem ao modo lógico de modalidade, sua conjunção seria incompreensível. Por outro lado, quando entendemos a diferença entre modos de condicionamento e entre conexão e base de condicionamento, tal conjunção torna-se clara. O "quando" indica que se aplica uma modalidade de conexão natural ou temporal (uma conexão de re) entre as teses, enquanto o "se" indica que a base do antecedente é incerta, ou seja, é meramente uma possibilidade lógica (e não de re). As possibilidades formais de implicação material não podem ser comparadas à precisão e complexidade do discurso possibilitadas pelo condicionamento "de re". Que nossa prática esteja mais de acordo com este último é facilmente demonstrado por exemplos.

Grande parte dessa confusão permaneceu oculta do público e até mesmo dos próprios lógicos, devido à dependência excessiva da lógica simbólica.[330]

9. Sobre propostas de coleta

São concebíveis proposições colectivas com modalidade *lógica* ? Tais proposições teriam a forma: “É logicamente possível, necessário, impossível, não necessário que *todos/alguns* S sejam P (ou não-P)

---

subjacente R deve ser especificada, não podendo ser vagamente referida como "as condições presentes" — caso contrário, a cláusula "se P, então Q" não pode ser considerada um fato conhecido.

329 Isso fica evidente em meu livro *"Future Logic"* , parte IV, sobre desrecondicionamento.

330 Para mais detalhes sobre este tópico, veja meu livro **Future Logic* *, parte III, sobre condicionamento lógico. Observe em particular o Capítulo 24.3, referente à distinção entre implicação estrita e material. Veja também: **Ruminations** , Capítulo 4.8, sobre a distinção entre implicação estrita e material; e * *Volition and Allied Causal Concepts** , Capítulo 6.5, sobre 'condicionamento pessoal'.

simultaneamente em um dado ponto ou em um dado período de tempo". Dessa forma, a resposta à pergunta parece óbvia: sim. Normalmente, pretendemos a modalidade *natural* quando usamos tais proposições colectivas – mas, como a modalidade lógica é contínua com a modalidade natural (isto é, a necessidade lógica implica a necessidade natural e a possibilidade natural implica a possibilidade lógica), devemos estender a forma colectiva para incluir modalidades lógicas. Mas permanece essencialmente *como* modalidade natural que a forma funciona.

Isso fica evidente quando nos perguntamos: e se, em vez da proposição entre parênteses 'todos/alguns S são P (ou não-P)', usássemos uma proposição com outra modalidade natural, ou seja, potencialidade ou necessidade natural, como 'todos/alguns S podem/devem ser P (ou não-P)'? Essas proposições seriam formas colecionáveis significativas? Claramente não, porque tais proposições modais (envolvendo 'podem' ou 'devem') *não são vinculadas ao tempo* como seus equivalentes reais.

Uma exceção a essa regra poderia, no entanto, ser proposta, ao se considerar os fenômenos de "aquisição ou perda de poderes", que implicam uma mudança de um "não posso" para um "posso" ou vice-versa. Nestes últimos casos, seria pertinente questionar se todos ou alguns dos sujeitos individuais abrangidos podem, devem, não podem ou não podem adquirir ou perder os poderes em questão simultaneamente e no mesmo período. Nesse contexto, também, seria possível admitir a modalidade lógica em vez da modalidade natural usual no que diz respeito ao aspecto coletivista, mesmo que as proposições entre colchetes envolvam modalidades naturais não reais.[331]

10. Sobre a lógica da mudança

Em meu trabalho de 1990, *Future Logic* (FL), Capítulo 17, abordo alguns aspectos da lógica da mudança [332]. Ao revisar o trabalho ali realizado sobre o assunto, não encontro erros na minha abordagem. O sistema ali apresentado é consistente; porém, agora percebo que um sistema alternativo igualmente consistente poderia e talvez devesse ter sido proposto.

Resumidamente, distingo (sob influência aristotélica) dois tipos de mudança: *alteração* (tornar-se) e *mutação* (devir), sendo a primeira relativamente superficial e a segunda mais radical; isso contrasta com *a atribuição* (ser), que é estática. Com base nisso, distingo três formas de proposição categórica: a atributiva (ex.: Este ovo é mole ou é duro), onde nem o sujeito nem o predicado mudam; a alterativa (ex.: Este ovo tornou-se duro ou endureceu, onde o sujeito permanece 'este ovo', mas o predicado muda de 'mole' para 'duro'); e a mutativa (ex.: Este ovo mole tornou-se um ovo duro, onde o sujeito inicial 'este ovo mole' é substituído por outro sujeito 'este ovo duro').

Uma quarta forma é então necessária, que também relata a mudança sem especificar se envolve alteração ou mutação. Isso pode ser chamado de *transição* ('terminar como' ou 'mudar para'). Uma proposição transitiva é, portanto, mais vaga (por exemplo, 'este ovo vai ficar duro'); ela é efetivamente uma disjunção de uma alteração e uma mutação, ou seja, afirma o que as duas têm em comum. Assim, 'termina como' (ou 'muda para') é equivalente a dizer 'ou se torna ou se transforma em' (as alternativas dessa disjunção são meramente afirmadas como concebíveis no contexto do conhecimento disponível, sem afirmar que ambas sejam de fato capazes de ocorrer). A palavra transitiva também pode ser

---

331 Sobre este último tópico, veja meu *livro Lógica do Futuro* , Capítulo 34.3.

332 Note bem que não trato ali da mudança *evolutiva* ; esta é uma forma de mudança bastante distinta, aplicável às espécies em vez dos indivíduos, que abordo no meu livro *"Volição e Conceitos Causais Afins"* , Capítulo 14.1.

aplicada, por extensão, a proposições alterativas e mutativas, uma vez que são espécies da forma genérica de mudança.[333]

Para analisar essas formas com precisão, é prudente referir-se inicialmente às proposições *singulares* , aquelas que envolvem o indicativo 'este'. Uma vez compreendidas as questões relativas às formas singulares, torna-se fácil desenvolver os mesmos princípios lógicos para as formas plurais, isto é, aquelas com o quantificador 'todos' ou 'alguns'. Assim, na proposição 'este S acaba sendo P', por exemplo, o sujeito preciso e subjacente da nossa discussão é algo (real ou imaginário) que é apontado física ou mentalmente, significado pelo indicativo 'este'. Seu estado inicial é o sujeito S – 'este S' significa uma predicação, ou seja, 'esta coisa que agora é S'; e seu estado final é o predicado P – 'este P' também significa uma predicação, ou seja, 'esta coisa que em algum momento (posterior) é P'.

Agora, em FL, defino as três formas de mudança mencionadas de maneira bastante ampla, especificando apenas parte do início e do fim dos processos referidos. Assim, a forma "Este S torna-se P" exige apenas que o estado inicial do sujeito subjacente (esta coisa) seja S, sem especificar se também é P ou não; mas o estado final desta mesma coisa deve ser "tanto S quanto P". Por outro lado, a forma "Este S torna-se P" exige que o estado inicial seja S e não P, e o estado final seja não S e P. Consequentemente, a forma "Este S termina como P" exige que esta coisa comece como S (seja também P ou não P) e termine como P (seja também S ou não S). Isso funciona bem, como já foi dito, pois um sistema consistente pode ser construído com base nisso para expressar a mudança.

Quando um estado não é especificado pela forma, ele pode ser facilmente especificado adicionando uma proposição atributiva apropriada. Assim, podemos adicionar a afirmação atributiva "Este S agora não é P" a "Este S passa a ser P" se quisermos enfatizar que ocorreu uma mudança (de S não P para SP). Se, em vez disso, adicionarmos a afirmação "Este S agora é P", aparentemente não ocorre nenhuma mudança (já que passamos de SP para SP). No entanto, nenhuma dessas combinações exclui a possibilidade de que ocorram mudanças *no intervalo* . Ou seja, a proposição "Este S passa a ser P" permite todos os tipos de mudanças entre os estados inicial e final especificados, mesmo que permaneçam invisíveis. Se quisermos documentá-las, podemos fazê-lo usando proposições atributivas ou transitivas adicionais.

O mesmo se aplica às outras duas formas, a saber, 'Este S torna-se P' e 'Este S termina como P': podemos especificar quaisquer estados inicial, final e intermediário não especificados por meio de proposições adicionais. Dessa forma, as quatro formas podem abranger todas as situações possíveis.

A única objeção que poderia ser levantada – e este é o ponto dos meus comentários atuais – é que é possível que a forma alternativa "Este S torna-se P", e consequentemente a forma transitiva mais vaga "Este S termina como P", sejam verdadeiras, quando na verdade nenhuma mudança ocorreu. Se o estado inicial é SP e o estado final é SP, e nada aconteceu no intervalo, essa coisa (em relação a S e P) permaneceu estática – embora estejamos usando uma proposição que pressupõe mudança!

Isso não precisa nos incomodar, desde que estejamos cientes disso. Mas, se nos incomodarmos e quisermos ser mais literais, teríamos que redefinir a forma "Este S torna-se P" como implicando uma mudança de S-não-P para SP (o que ainda não impede mudanças intermediárias, é claro). Isso contrastaria com a forma "Este S torna-se P", que implica uma mudança de S-não-P para não-S-P (novamente, sem impedir mudanças intermediárias). Consequentemente, a forma genérica "Este S termina como P" também implicaria um início em S-não-P, mas para o fim especificaria apenas P, deixando a questão de S ou não-S em aberto.

---

[333] É evidente que, no discurso cotidiano, às vezes dizemos "torna-se" quando queremos dizer "passa a ser", ou "passa a ser" quando queremos dizer "torna-se", e assim por diante. Os significados são aqui fixados para fins de análise lógica.

Dessa forma, um sistema alternativo poderia ser proposto para a lógica da mudança, com regras um tanto diferentes para oposição, educação e silogismo. Tal sistema, embora mais literal, seria mais complexo. Não pretendo desenvolver esse sistema alternativo aqui, mas apenas apontar sua possibilidade.

11. Por raciocínio a fortiori

Em meu livro de 1995 , *Lógica Judaica* , no Capítulo 3, apresento uma lista original e detalhada, com a respectiva validação, de oito argumentos a fortiori. Isso inclui quatro modos "copulativos", dos quais dois "subjetivos" e dois "predicacionais", e quatro modos "implicativos", dos quais dois "antecedentes" e dois "consequentes", cada um dos pares compreendendo um modo positivo e um negativo. Cada modo é claramente explicitado, com seus quatro termos ou teses (o P maior, o Q menor, o R médio e o S subsidiário). Por exemplo (duas formas copulativas):

> O humor subjetivo positivo: 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.
>
> O modo predicativo positivo: É necessário mais R para ser P do que para ser Q, e S é R suficiente para ser P; portanto, com muito mais razão, S é R suficiente para ser Q.

Após uma análise lógica e linguística minuciosa das oito formas de argumento, *valido-* as reduzindo-as a formas de argumento já estabelecidas. Interpreto as premissas dos modos positivos por meio de proposições hipotéticas, comparativas e inclusivas, que então processo silogisticamente para obter a suposta conclusão. Para os modos negativos, recorro à redução ao absurdo em relação aos modos positivos correspondentes. Observe que não estou sugerindo que os argumentos a fortiori em si sejam silogismos, mas apenas que o raciocínio silogístico esteja parcialmente envolvido em sua validação (outros tipos de raciocínio também estão parcialmente envolvidos).

Esses procedimentos de validação demonstram, sem sombra de dúvida, a eficácia *dedutiva* das oito formas de argumento a fortiori que apresentei. Tal argumento claramente não é meramente indutivo, mas capaz de produzir conclusões com 100% de certeza, dadas as premissas estabelecidas. Como em toda inferência dedutiva, pode-se, naturalmente, objetar a uma conclusão material levantando dúvidas quanto a uma ou outra das premissas materiais, ou a todas elas, visto que todas as proposições materiais são baseadas na indução; porém, dadas premissas materiais confiáveis, a conclusão material derivada delas por meio de um argumento a fortiori é formalmente indiscutível. Para reiterar, meu trabalho *em Lógica Judaica* certifica indiscutivelmente que um argumento a fortiori é um raciocínio dedutivo.

No entanto, um certo Stefan Goltzberg, em sua tese de doutorado de 2010-11 [334], teve a audácia de sugerir o contrário. Descobri esse documento apenas recentemente (em 2023) e fiquei consternado com a desonestidade de seu autor. Citando-me: “Para ser preciso, eu não provei que os vários a-fortiori irregulares são inválidos, mas sim que não encontrei nenhuma prova de que sejam válidos”, ele escreve (minha tradução do original em francês):

> “A conclusão de Avi Sion não é que o *qal vahomer* seja inválido, mas ele afirma não ter conseguido demonstrar a validade de todas as formas desse raciocínio.”

Trata-se de uma deturpação do que eu disse, ignorando deliberadamente o contexto da minha declaração, presumivelmente para reforçar sua própria agenda doutrinária! Por que escrever que minha conclusão “não é que o *qal vahomer* seja inválido”, quando minha conclusão é inequivocamente que um argumento a fortiori é válido? A declaração que ele cita, “Eu não provei... etc.”, está no Capítulo 3.3 do

---

[334] Em “Théorie bidimensionnelle de l'argumentation: définition, présomption, argument *a fortiori* ”, pp. 244-5. Tese de doutoramento apresentada à Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres, nos anos lectivos 2010-11.

meu livro; ela se refere explicitamente a um conjunto muito limitado de argumentos irregulares *que poderiam ser considerados a fortiori, mas que, na verdade, não o são* . Certamente não expressa minhas opiniões sobre um argumento a fortiori regular, como Goltzberg insinua. O contexto da minha declaração foi o seguinte:

> Resumindo a pesquisa: argumentos a-fortiori implicacionais, sejam antecedentes ou consequentes, envolvendo relações negativas, foram considerados inválidos, utilizando os métodos mencionados acima e outros... Para ser preciso, não provei a invalidade dos vários argumentos a-fortiori irregulares, mas sim não encontrei nenhuma prova de sua validade... Essas descobertas nos permitem concluir que, embora a analogia entre argumentos copulativos e implicacionais regulares seja muito próxima, existem casos irregulares em que suas propriedades divergem, e os copulativos são considerados válidos enquanto os implicacionais análogos são considerados inválidos. São descobertas significativas, pois: justificam tecnicamente nossa separação inicial de argumentos a-fortiori copulativos e implicacionais em duas classes distintas; confirmam, surpreendentemente, que nossa lista inicial de modos válidos é bastante exaustiva (desconsiderando derivados óbvios e subconjuntos variantes); e confirmam a lição geral da ciência da lógica de que processos que à primeira vista podem parecer viáveis, muitas vezes se revelam ilegítimos após uma análise mais detalhada.

Claramente, eu me referia *especificamente* a "argumentos a fortiori implicacionais envolvendo relações negativas" (que são listados e examinados anteriormente neste mesmo capítulo) e não há qualquer indício de que sua invalidade coloque em dúvida a validade de um argumento a fortiori *em geral* . Os argumentos mencionados são, na verdade, raramente, ou nunca, utilizados por pessoas (a maioria não é tão tola); eu os considero apenas para antecipar seu possível uso e garantir a exaustividade do meu tratamento formal. Eles são uma questão secundária em minha tese, uma mera nota de rodapé. A questão principal são as formas genuínas e regulares que analiso minuciosamente e valido rigorosamente – e estas, Goltzberg não menciona, muito menos lista e examina. É absurdo para um autor se concentrar na questão secundária e ignorar a principal. Isso certamente induzirá os leitores ao erro, fazendo com que negligenciem as formas argumentativas mais significativas e importantes abordadas.

Além disso, embora eu não tenha encontrado uma maneira direta de provar a invalidade das formas argumentativas especificadas, julguei-as inválidas por inferência indireta, a partir do fato de que tentei, mas não consegui provar sua validade. Esse raciocínio foi perfeitamente legítimo, baseado no princípio indutivo de que, se as premissas não puderem ser demonstradas como implicando alguma conclusão hipotética, elas devem ser consideradas um *non sequitur* . Um argumento é "provadamente" inválido se a conclusão hipotética contradiz as premissas de alguma forma; se nenhuma implicação e nenhuma contradição forem encontradas, o argumento não é "provadamente" inválido, mas ainda pode (e de fato deve) ser declarado logicamente inválido.

É como se alguém dissesse que a conclusão de Aristóteles "não é que o silogismo seja inválido, mas sim que ele alega ter sido incapaz de demonstrar a validade de todas as formas desse raciocínio", porque descobriu que algumas tentativas concebíveis de raciocínio silogístico são incapazes de validação! O fato de, por exemplo, o silogismo falho "Todo M é P e nenhum S é M, então nenhum S é P" ser incapaz de validação e, portanto, inválido, obviamente não lança dúvidas sobre a validade de uma longa lista de outros silogismos perfeitamente confiáveis, incluindo, por exemplo, o modo "Todo M é P e todo S é M, então todo S é P". Pelo contrário, *não haveria necessidade de esforços de validação se não houvesse formas inválidas contrastando com formas válidas* .

Embora a afirmação de Goltzberg, em uma leitura estrita, signifique simplesmente: "existem algumas formas desse raciocínio que não podem ser validadas", a maneira indireta como ele a formulou ("incapazes... todas") e o fato de ele focar sua atenção exclusivamente em formas irregulares e não em

regulares, sugerem, na prática, que: "nenhuma forma desse raciocínio pode ser validada". Acho difícil acreditar que essa ambiguidade tenha sido acidental; inclino-me a crer que foi intencional, com o propósito aparente de menosprezar minha contribuição para o estudo do argumento a fortiori. Observe que ele dedica menos de uma página ao meu trabalho, embora este constitua a primeira análise lógica aprofundada e completa, e a primeira certificação definitiva, de um argumento a fortiori. Aparentemente, ele temia que reconhecer essa façanha intelectual ofuscasse sua narrativa superficial.

A longa dissertação de Goltzberg (293 páginas) é, no entanto, interessante; não é meu objetivo aqui menosprezá-la. Se eu tivesse tido acesso a ela quando escrevi meu livro de 2013, *A Fortiori Logic* , eu a teria analisado detalhadamente, como fiz com muitos outros textos. De forma crítica, sem dúvida; mas com honestidade e imparcialidade conscienciosas.

Na verdade, já critiquei Goltzberg extensamente por sua imprecisão, para não dizer desonestidade, em meu livro **A Fortiori Logic** (capítulo 26). Contudo, naquela época eu ainda não havia lido sua tese de doutorado. Minha crítica ali se baseava em outros ensaios seus, mais antigos, notadamente "O Argumento A Fortiori no Talmud" (14 páginas), publicado em 2010. [335]Nesse ensaio, ele disse quase exatamente o que eu o repreendo aqui. Escrevi para ele na época (agosto de 2010) e expressei minhas preocupações. Ele se recusou a admiti-las (veja nossa conversa em meu livro * *A Fortiori Logic* *).

E, evidentemente, agora percebo, após ver a dissertação que ele submeteu logo depois [336]para o doutorado, que ele não levou minhas críticas a sério e inseriu quase que literalmente as mesmas afirmações errôneas em sua dissertação. Além disso, ele sequer teve a decência de me enviar uma cópia do que havia escrito sobre meu trabalho em sua dissertação! Isso foi mais uma falha moral da parte dele, na minha opinião.

12. Sobre a lógica moderna

Desde George Boole, em meados do século XIX, os lógicos modernos têm se esforçado incessantemente para emular as capacidades simbólicas da matemática e seu recurso à axiomatização. Mas, a meu ver, essa foi uma direção equivocada – não por apego a uma abordagem tradicional da lógica, mas porque a lógica da linguagem comum é de longe superior à lógica simbólica.[337]

Os seres humanos pensam primeiro em linguagem comum antes de converterem esses pensamentos em linguagem simbólica. Por outro lado, quando lemos uma afirmação simbólica, precisamos convertê-la mentalmente para a linguagem comum para que ela faça sentido para nós: não a entendemos diretamente. Os símbolos só têm significado para nós na medida em que lhes atribuímos significado por meio da linguagem comum. Portanto, eles não acrescentam nenhum significado – na verdade, tendem a obscurecer o significado original e a simplificá-lo em excesso. Às vezes são úteis, mas outras vezes representam sérios obstáculos. Em particular, o uso de símbolos afasta os leigos da teoria da lógica, enquanto uma das principais tarefas dos lógicos é aprimorar as capacidades lógicas dos não lógicos.

Os símbolos são úteis apenas para abreviar fórmulas ou processos longos da linguagem comum, ou para repetir e automatizar o que já foi cuidadosamente pensado previamente em linguagem comum. Mas eles não nos ajudam a descobrir nada de significativo; não são atalhos para o novo conhecimento. As verdadeiras descobertas na ciência da lógica dependem da linguagem comum – da consciência e da

---

335 Em: *Lógica Judaica* , ed. Andrew Schumann. Piscataway, NJ: Gorgias, 2010. Este texto pode ser lido online em: stefangoltzberg.files.wordpress.com/2010/11/stefan-goltzberg-2010-the-a-fortiori-argument-in-the-talmud.pdf .

336 Presumo que não antes.

337 Veja meus comentários sobre este tópico em *Lógica do Futuro* , Capítulo 64; e em trabalhos posteriores.

compreensão dos processos reais do pensamento humano e seus significados. Eu jamais teria conseguido formalizar a lógica da causalidade, ou um argumento a fortiori, ou um argumento analógico, se estivesse mentalmente aprisionado na lógica simbólica. Tais descobertas e inovações radicais são inconcebíveis usando símbolos artificiais.

Além disso, é muito enganoso tentar fazer da ciência lógica um "sistema dedutivo" fixo, que parte de uma série de "axiomas" e infere e justifica mecanicamente todos os processos lógicos a partir deles. Tal abordagem pode funcionar na matemática, mas é inaplicável à ciência lógica. Por quê? Porque, diferentemente da matemática (que lida com números), a ciência lógica (que lida com conceitos muito mais complexos) não é um dado a priori, mas sim, em grande medida, uma disciplina empírica, na medida em que se baseia na observação cuidadosa do discurso humano real (que, naturalmente, ocorre na linguagem comum). Somente após essa observação é que o lógico pode se engajar na formalização e, então (se o discurso for considerado válido), na validação.

A lógica é um empreendimento contínuo, produto tanto de insights criativos quanto de raciocínio dedutivo. Ela é essencialmente sintética, e não analítica. De fato, não existe ciência puramente analítica, que surja sem qualquer uso dos nossos sentidos. Nem mesmo a matemática é puramente analítica, muito menos a ciência lógica. Se não tivéssemos nenhum contato experiencial com o mundo, com qualquer mundo físico ou mental além de um mero ponto, não poderíamos construir uma matemática ou uma ciência lógica.

Quando, em lógica ou matemática, falamos em termos formais (usando símbolos como x ou y para números, outros termos ou teses) ou em termos materiais (com palavras específicas, como '1', '2', '=', 'cachorros', 'é' ou 'se-então'), dependemos da experiência. Dependemos, para começar, da experiência de símbolos ou palavras em nossas mentes, no papel ou na tela do computador. De forma mais ampla, recorremos à nossa experiência concreta de percepções sensoriais, memórias e imaginação, e às 'experiências' mais sutis e abstratas de nossos insights racionais. Sem a massa de experiência introspectiva e voltada para o exterior que trazemos à tona, seríamos incapazes de desenvolver qualquer matemática ou ciência da lógica.

Lógicos e matemáticos (como os 'positivistas lógicos') que pensam que seu discurso é 100% 'a priori' (independente da experiência) são idiotas, porque não observam nem levam em consideração seu próprio funcionamento intelectual. Eles ignoram alegremente as experiências concretas e abstratas que tornam seu discurso possível.

As ideias de simbolização e axiomatização são pilares da abordagem moderna da teoria da lógica. Tanto que os lógicos modernos, de forma pretensiosa, qualificam o discurso da lógica clássica como "informal" e apenas suas próprias produções como "formais". Na verdade, o que torna a ciência lógica "formal" é o uso de símbolos *para termos ou teses* , não o uso de símbolos *para as relações entre* termos ou entre teses. Simbolizar as relações é a única inovação da lógica moderna; contudo, essa inovação não só foi desnecessária, como também representou um obstáculo ao progresso. Desde seus primórdios, a lógica moderna tentou tornar essa disciplina mais científica em sua aparência, recorrendo a símbolos relacionais e buscando um desenvolvimento a partir de blocos de construção básicos. Nunca se considerou que essas medidas pudessem causar confusão e distorcer nossa compreensão da natureza e da função da lógica. Escrevi muitos ensaios sobre esse tema [338].

[338] Seguem abaixo meus primeiros comentários gerais: *Lógica do Futuro* , Capítulo 64.1-2; *Fenomenologia* , Capítulo 7.8; *Ruminações* , Capítulo 4.4.

A lógica moderna se desenvolveu e evoluiu essencialmente devido à ingenuidade filosófica (senão à perversidade) de muitos de seus proponentes. Na base de cada erro formal cometido, podemos identificar erros epistemológicos e/ou ontológicos, referentes a conceitos e sua formação. Chamo a atenção para alguns dos erros que deveriam ter sido evitados em alguns dos meus trabalhos anteriores [339].

A revisão moderna da teoria da lógica foi muito profunda, chegando ao nível da "metalógica". Isso é, sem dúvida, perfeitamente desejável e legítimo, desde que seja feito de maneira convincente. Mas os pontos de vista dos lógicos modernos nesse campo não são muito convincentes [340].

As pretensões dos lógicos modernos são numerosas. Mas a lógica moderna não é um bloco monolítico. É obra de muitas pessoas que nem sempre concordam entre si em todos os assuntos. Por essa razão, só pode ser analisada e refutada pouco a pouco [341].

Levaria algumas vidas, ou muitos anos de trabalho de uma grande equipe de pesquisa, para criticar detalhadamente cada livro e ensaio que envolva afirmações da "lógica moderna". Infelizmente, tanta coisa foi escrita com tais afirmações ao longo do último século e meio que é praticamente impossível refutar tudo. Em geral, com base na minha experiência, calculo que precisaria escrever um ensaio duas vezes mais longo do que qualquer outro para criticá-lo completamente, ponto por ponto. Portanto, tudo o que podemos esperar é que novas gerações de entusiastas da lógica surjam e que a falsa lógica da chamada lógica moderna seja, com o tempo, deixada de lado como mera fantasia.

13. Nosso 'admirável mundo novo'

A lógica simbólica, naturalmente, tem se mostrado útil e amplamente utilizada na programação de computadores. Isso se deve à sua concisão, em comparação com a prolixidade da lógica da linguagem comum. Contudo, essa utilidade não deve ser superestimada. A lógica simbólica não pode ser usada para descobrir novos aspectos da lógica – não é uma ferramenta teórica prática. Para desvendar e compreender os pensamentos lógicos utilizados pelos humanos, devemos observar o pensamento e o discurso humanos, que ocorrem na linguagem comum, e analisar cuidadosamente e, assim, validar (se de fato válido) o que está sendo pensado e dito, antes de recorrer à simbolização. Isso não é algo que um computador possa fazer sozinho. Erros são possíveis e comuns em tais esforços teóricos; não há nada (ou muito pouco) de mecânico neles. Somente após serem concluídos satisfatoriamente é que os resultados podem ser aplicados na programação de computadores.

Até o momento, a maior parte da lógica simbólica usada em programação de computadores tem sido bastante simples: inclusão ou exclusão de classes (silogismo), implicação e sua negação (proposições "se/então" e "se/não-então"). Lógicas mais complexas (lógica causal, lógica a fortiori, lógica analógica, etc.) ainda não foram amplamente utilizadas. Isso fica evidente pelo fato de que a maioria das pessoas, incluindo professores universitários, ainda não dominou completamente essas lógicas mais complexas (embora alguns tenham tentado). No entanto, as coisas estão prestes a mudar radicalmente devido à demanda por algoritmos precisos para o desenvolvimento da chamada "inteligência artificial" (IA). Como os programadores de IA ambicionam imitar todos os processos de pensamento humano, eles agora são obrigados a analisar de forma mais extensa e cuidadosa os processos mais complexos do pensamento humano.

---

339 Ver *Lógica Futura,* Capítulo 4.3; *Fenomenologia,* Capítulos 3.4, 4.3, 7.6-7; *Ruminações,* Capítulos 3.1, 4.2-3.

340 Veja *Lógica do Futuro,* Capítulo 66.1-2.

341 Ver *Ruminações,* Capítulos 2.1, 4.1, 6.1-10.

Devo dizer que não estou muito otimista em relação ao "admirável mundo novo" da IA, e é por isso que hesitei em me comunicar com pessoas envolvidas nesse empreendimento. De certa forma, espero que descubram meu trabalho, pois ele responde a muitas das perguntas que farão; mas, ao mesmo tempo, espero que não o façam durante minha vida, pois temo as possíveis e talvez prováveis consequências negativas da IA. Esse desenvolvimento, sem dúvida, terá muitos efeitos positivos na vida humana, mas também está repleto de perigos para todos nós. Isso, é claro, é amplamente discutido na mídia e na academia, então não preciso me estender mais sobre o assunto.

Um artigo recente de Yanyi Pu pode ser citado como exemplo da tendência atual nos estudos de IA [342]. Parece interessante, mostrando muitas das complexidades e dificuldades envolvidas na programação de IA. Devo admitir que muito do que ele diz está além da minha compreensão. No entanto, noto que, embora mencione (na pág. 10) meu livro **A Fortiori Logic* * (2013), não reconhece nem discute as inúmeras descobertas teóricas nele contidas! Minha impressão é que o autor sequer olhou para o meu livro, muito menos o leu, embora ele contenha uma análise extensa e detalhada do raciocínio a fortiori. Isso me parece evidente pelo fato de que, embora mencione algumas características importantes de um argumento a fortiori – como o uso de um termo médio, a referência à suficiência e as polaridades positiva e negativa –, ele não considera as distinções importantes entre as formas subjetiva e predicativa, e entre as formas copulativa e implicativa, nem aparentemente aborda as questões de validação. Sem uma análise aprofundada dessas características e distinções, e de outras ainda, não se pode afirmar compreender suficientemente bem um argumento a fortiori para programar uma automatização realista e precisa de tais processos de raciocínio por IA.

Às vezes me pergunto se, ironicamente, só quando a IA estiver suficientemente desenvolvida para pesquisar toda a literatura mundial sobre qualquer assunto, ordenar cronologicamente todas as descobertas e comparar e avaliar com precisão todas as teorias da lógica, é que haverá "inteligência" suficiente para reconhecer a originalidade e a importância do meu trabalho na área. Até lá, parece que não devo esperar que ele receba a atenção e o respeito que merece.

14. Uma palavra final

Fundamental para a arte e a ciência da lógica é o pensamento crítico independente. A lógica não é essencialmente um cálculo mecânico, nem um processo mecânico. Sua prática depende da observação cuidadosa, da compreensão verdadeira e da intuição. Um koan zen pode talvez ser usado para ilustrar essa ideia.

Trata-se do relato da iluminação de Te Shan (em japonês, Tokusan) graças a Lung T'an (em japonês, Ryutan). Isso é descrito no caso nº 28 de " *O Portão Sem Portão"* [343]e no comentário do caso nº 4 de " *O Registro do Penhasco Azul"* . Te Shan (China, 781-867) era um estudioso muito inteligente do budismo. Ele foi ao encontro do mestre zen Lung T'an, que lhe concedeu uma longa entrevista.

Quando Te Shan estava de saída, Lung T'an lhe entregou uma lamparina, pois estava escuro lá fora. Assim que Te Shan pegou a lamparina, Lung T'an a apagou. Isso fez com que Te Shan alcançasse uma iluminação profunda e imensa. Depois disso, Te Shan queimou todos os textos eruditos que havia trazido consigo e, naturalmente, tornou-se um mestre Zen.

---

342 "Geração de explicações para raciocínio lógico" (junho de 2023). Apresentado à Universidade de Cambridge, Departamento de Ciência e Tecnologia da Computação, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia em Ciência da Computação Avançada. https://arxiv.org/pdf/2311.13455.pdf.

343 Boston, Massachusetts: Wisdom Publications, 2004.

Notas Diversas sobre Lógica 287

Uma possível explicação para a iluminação de Te Shan é que o ato de Lung T'an apagar a lâmpada simbolizava a necessidade de encarar o mundo sem muletas intelectuais. Ele percebeu subitamente que não precisava da "luz" proporcionada pelos comentários intelectuais, mas sim que deveria se aventurar na "escuridão" sem medo. O contato com a realidade última deve ser alcançado (principalmente) sem palavras, e não por meio de análises e discursos (excessivos).

ISBN- 9798332656118