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.

AINDA MAIS

Uma lista consolidada de 72 argumentos *Qal Vachomer* no Tanakh.

Avi Sion

Um ensaio escrito por **Avi Sion, Ph.D.**

Baseado principalmente em pesquisa bibliográfica de **R. Yaacov Gabay**

Publicado de forma independente em 2024 por Avi Sion, em Genebra, Suíça.

© Copyright Avi Sion, 2023-24.

Todos os direitos reservados.

Protegido pelas convenções internacionais e pan-americanas de direitos autorais. Nenhuma parte deste livro pode ser usada ou reproduzida de qualquer forma sem a permissão por escrito do autor-editor, exceto em caso de breves citações com a devida menção à fonte.

www.TheLogician.net

avi-sion@thelogician.net

Informações de catalogação da biblioteca:

Sion, Avi. MUITO MAIS: Uma lista consolidada de 72 argumentos Qal Vachomer no Tanakh.

Sem índice, sem bibliografia.

Resumo

A obra ALL THE MORE, de Avi Sion, Ph.D., apresenta uma lista consolidada de 72 argumentos *qal vachomer* no Tanakh, ou seja, argumentos a fortiori na Bíblia Hebraica. Esta lista reúne propostas encontradas em publicações rabínicas antigas e em estudos mais recentes do autor.

A pesquisa bibliográfica foi realizada principalmente por R. Yaakov Gabay, que analisou obras em hebraico de cinco rabinos que haviam proposto listas, a saber: R. Shmuel Yaffe Ashkenazi (*Yefeh Toar* , 1597), R. Zvi Hirsch Katzenellenbogen (*Netivot Olam* , 1822), R. Zeev Wolf Einhorn (*Midrash Tannaim* , 1839), R. Mattityahu Strashun (*Mattat Yah* , 1892) e R. Chaim Hirschensohn (*Berure). HaMidot* , 1928). O autor do presente ensaio trouxe informações adicionais do comentário do Tanakh de R. Shlomo Yitzchaki (Rashi, século XI) e de um ensaio de R. Louis Jacobs (2005), bem como de seus próprios trabalhos anteriores (*Lógica Judaica* , 1995, e *Uma Lógica Fortiori* , 2013).

As informações assim reunidas são aqui apresentadas de forma sistemática, após cuidadosa avaliação de cada caso pelo autor, considerando o contexto narrativo, a linguagem utilizada e a forma lógica. Foram feitos esforços para identificar quais casos eram conhecidos por cada um dos autores anteriores, bem como para determinar quem encontrou cada caso primeiro e se as listagens subsequentes do caso (caso existam) foram independentes ou derivadas.

Conteúdo

1. Uma síntese de informações antigas e novas 5
2. As formas válidas de um argumento a fortiori 12
3. Lista consolidada de 72 argumentos *qal vachomer* no Tanakh 18
4. MISHNA e 2 TALMUDS 30
5. GÊNESIS RABBAH e depois 34
6. R. Shlomo Yitzchaki (RASHI) 41
7. R. Shmuel Yaffe ASHKENAZI 60
8. R. Zvi Hirsch KATZENELLENBOGEN 62
9. R. Zeev Wolf EINHORN 67
10. R. Mattityahu STRASHUN 74
11. R. Chaim HIRSCHENSOHN 81
12. Avi SION na *Lógica Judaica* 108
13. R. Louis JACOBS 111
14. Avi SION em *Lógica A Fortiori* 115
15. A linguagem do discurso bíblico a fortiori 117
16. O objetivo de tudo isso 125
17. Tabulação dos resultados detalhados 128
18. Principais referências 132

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* [1]) para várias pessoas em minhas listas de e-mail, um dos destinatários, o Rabino Yaacov Gabay [2], 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.

---

[1] Costumo me referir aos livros pelas iniciais de seus títulos. Assim, para meus livros: Lógica Judaica = JL, Lógica a Fortiori = AFL, Tudo Mais = ATM.

[2] 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.

Gabay considerou e investigou cinco obras rabínicas com listas de argumentos bíblicos a fortiori, a saber: *Yefeh Toar* de R. Shmuel Yaffe Ashkenazi (séc. XVI), *Netivot Olam* de R. Zvi Hirsch Katzenellenbogen (séc. XIX), *Midrash Tannaim* por R. Zeev Wolf Einhorn (século XIX), *Mattat Yah* por R. Mattityahu Strashun (século XIX) e *Berure HaMidot* Por R. Chaim Hirschensohn (século XX). Da minha parte, considerei e investiguei o Comentário de Rashi *sobre o Tanakh* (século XI) e o artigo de R. Louis Jacobs, "O Argumento Qal Va-Homero no Antigo Testamento", em *Pensamento Rabínico no Talmud* (século XX).[3]

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

[3] Einhorn e Hirschensohn foram brevemente mencionados na minha AFL, após terem sido citados no ensaio de Jacobs.

(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 em meu estudo de 2013 (AFL, apêndice 1); estes são apresentados e explicados novamente abaixo no capítulo 3. Os **25 casos encontrados pela primeira vez no presente estudo (2023-4)** são os seguintes [4]: **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).

A fortiori argument form		Quantity (all)	Of which, a crescendo (**&**)
positive subjectal	**+s**	28	5
negative subjectal	**-s**	20	3
positive predicatal	**+p**	18	1
negative predicatal	**-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

[4] 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.

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** .

Author/Work		All	A	B	C
Eliezer b. Jose / Baraita 32 Midot	EbJ	3	3	0	0
Oshaya b. Hama / Genesis Rabbah	GR	11	8	0	3
Rashi / Commentary on the Tanakh	R	25	14	0	11
S. Y. Ashkenazi / Yefeh Toar	SYA	24	8	5	11
Z. H. Katzenellenbogen / Netivot Olam	ZHK	31	9	11	11
Z. W. Einhorn / Midrash Tannaim	ZWE	24	0	1	23
M. Strashun / Mattat Yah	MS	52	14	7	31
Ch. Hirshensohn / Berure ha-Midot	HH	41	8	1	32
Avi Sion / Judaic Logic	AS	34	5	18	11
L. Jacobs / Rabbinic Thought in the Talmud	LJ	33	2	7	24
Avi Sion / A Fortiori Logic	AS	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 [5]): 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;

[5] Incluindo: Eliezer b. José, 3 casos: Jeremias 12:5 (2 casos), Ester 9:12.

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.[6]

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 aqueles que se enquadram nessa categoria. 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 formalmente válido; ou

[6] 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.

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 [7].

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 [8]– 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 interpretação proposta é tão importante quanto a sua aceitação. Obviamente, não se pode aceitar de imediato todas as interpretações propostas, mas sim submeter cada uma a um escrutínio cuidadoso . Quando um autor que propunha uma interpretação falha especificava como ele acreditava que o(s) versículo(s) em questão poderiam ser lidos como a fortiori, ou quando eu ao menos

---

[7] O leitor deve reservar um tempo para ler essas exegeses detalhadas ocasionais, pois elas são muito instrutivas de várias maneiras.

[8] 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.

conseguia inferir qual leitura ele tinha em mente, eu podia analisar a proposta e declarar precisamente por que a rejeitava, seja por interpretação 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 interpretação 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.[9]

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 [10]. 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* .

---

[9] 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.

[10] 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.

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.**[11]

No que diz respeito aos *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:

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.

[11] 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.

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 pela premissa menor acima que: se R = Rq , então S = Sq,
>
> Conclui-se, portanto, que:
>
> se R = *mais que* Rq = Rp, então S = *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 R* o 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 pela 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 sua morte (conclusão). O Maharsha [12]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.

---

12 R. Shmuel Eidels (Polônia, 1555-1631). Em *Chiddushei Aggadot* no Sinédrio 37a.

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.)

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) [13]. 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 [14]. 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 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

---

[13] 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.

[14] 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. São (1995, 2013).

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 Metussael : "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 , pecar impenitentemente, cometido por uma criatura humilde e fraca, feita semelhante ao homem, de mera carne, é insubordinado a Deus o suficiente para merecer 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 . "Veja agora (*reu ata*) que (*ki*) Eu, sim, Eu 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." { **+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 [15].)

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,*

---

15 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.

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, e Israel, e Judá, estão acampados em tendas; e meu senhor Joabe, e os servos de meu senhor, estão acampados em campo aberto; irei então à minha casa, para *comer* e 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 – Descoberto pela primeira vez pela 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** .)

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?" 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 evitar reagir ao ataque de seu próprio filho rebelde, então Davi terá autocontrole suficiente para evitar 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, de fato? Eis (*hine*) que 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 [16]; 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.)

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

---

16 Eu os confundi erroneamente em AFL , assim como Jacobs. São dois casos distintos, não um só.

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* , em que há mais de oitenta mil pessoas que não sabem discernir entre a mão direita e a 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 [17], 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]?" {

[17] 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).

+p } Se Deus é poderoso o suficiente para olhar para o inferno e a destruição, então Ele é poderoso o suficiente para olhar para os corações das pessoas. (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 *ele* não confia nos seus servos e acusa os seus anjos de loucura; quanto mais *aqueles* que habitam em casas de barro, cujo alicerce está no pó?" *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.) (Encontrado 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. (Encontrado 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 [18]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 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** [19](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 [20]; 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*

---

18 Ver AFL, apêndice 2 (ver também capítulo 23).

19 HaGelili significa galileu.

20 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* .

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 [21]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 [22]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." [23].

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 [24]:

> "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 [25]. Resh Lakish afirmou: [Mesmo] em sua geração — quanto mais em outras gerações [26]."[27]

---

21 https://jewishencyclopedia.com/articles/3056-bereshit-rabbah.

22 Isso é destacado por Louis Jacobs na nota de rodapé 3 de seu referido ensaio.

23 https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Sanhedrin.10.1.10?lang=bi **&** with=all **&** lang2=en.

24 Textos em inglês baseados na edição Soncino do Talmud, disponíveis online em Halakhah.com.

25 Nota de rodapé na edição Soncino: " Assim, Noé: em comparação com o resto de sua geração, que era excepcionalmente perversa, ele se destacava como um justo." homem; em outras gerações ele não teria sido superior à pessoa comum."

26 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!"

27 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!"

Analiso este argumento com mais profundidade adiante neste ensaio, na seção (capítulo 6) sobre Rashi [28]. 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 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 **dayo** da Mishná* na referida passagem bíblica; mas isso é logicamente impossível porque o princípio ***dayo*** 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 acesso privilegiado a rascunhos iniciais dos Talmudes,

---

[28] 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.

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) [29], 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 [30]; 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 [31], 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.

---

[29] 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.

[30] 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).

[31] 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 [32].

E, no entanto... dois outros argumentos a fortiori são mencionados em GR, a saber, **Gênesis 4:24** e Gênesis 17:20-21 [33]. 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 [34]. Quanto a Gênesis 17:20-21, sua

---

[32] 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!

[33] Baseio essas informações em Jacobs. Veja as notas de rodapé 3 e 4 em seu ensaio.

[34] 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.

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 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: "E quanto a Ismael, eu te ouvi; eis que (*hine*), eu o abençoei, e o farei frutificar, e o multiplicarei grandemente; doze príncipes ele gerará, e dele farei uma grande nação. Mas (*ve*) 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 [35].

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.) [36], 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 [37]. 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 O Shimoni*** (abreviado como YS), que significa "[A] Reunião de Simão", compilado (autoria incerta) na era medieval, em algum momento entre os séculos XI e XIV [38], afirma que existem dez ocorrências de *qal vachomer* no Tanakh, mas

---

35 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”.

36 https://en.wikipedia.org/wiki/Avot_of_Rabbi_Natan. https://jewishencyclopedia.com/articles/355-abot-de-rabbi-nathan.

37 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).

38 https://en.wikipedia.org/wiki/Yalkut_Shimoni. https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4.

aparentemente lista apenas nove, omitindo Ezequiel 15:5 [39]. Essa lista incompleta do YS gerou alguma controvérsia. Objetivamente, poderia ter sido simplesmente uma omissão não 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 [40]interpretaram essa omissão como *intencional. A rejeição* do caso de Ezequiel 15:5 da lista de dez casos da GR pelo autor de YS (implicando que foi uma adição tardia); e até mesmo propôs uma substituição para ele. Pessoalmente, discordo desta última opinião. Em meu entender, se o autor de YS tivesse criticado a inclusão de Ezequiel 15:5, ele naturalmente o teria dito e explicado sua rejeição do caso (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, perdida? É mais fácil supor que o próprio caso de Ezequiel foi acidentalmente omitido do *Yalkut. Shimoni* lista, em vez de presumir (como seria necessário fazer de outra forma) que a explicação necessária e ausente para sua falta 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 [41]. 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

---

[39] https://www.sefaria.org/Yalkut_Shimoni_on_Torah?tab=contents. Na seção 132, um comentário sobre 1 Samuel 23:3.

[40] Em particular, o comentarista do século XIX Zeev Wolf Einhorn , como será visto mais adiante na seção dedicada a ele.

[41] Na verdade, cada versículo bíblico ensina algo ; portanto, um critério tão vago é inútil. YS não especificou um critério mais preciso.

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? 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 pelo acrônimo Rashi (abreviado como R, nascido em 1040 em Troyes, França, falecido em 1105) [42], escreveu um comentário contínuo sobre o Tanakh, [43]no qual ocasionalmente chama a atenção para um discurso a fortiori, usando as expressões hebraicas *qal vachomer* e/ou *kol. sheken* como bandeiras.

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.

, de fato, descobriu-se que Rashi encontrou pelo menos **14 casos** de *qal vachomer* no Tanakh antes de qualquer outra pessoa que conhecemos (14 casos além dos 11 casos dados 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** . Portanto, todos esses versículos devem ser categorizados como ' primeiras vezes históricas' . Rashi destaca versículos como um argumento a fortiori usando os termos *qal vachomer* (ou *q"v*) e/ou *kol. sheken* (ou *k"sh*) [44], geralmente apenas com base no versículo em questão envolvendo uma expressão típica como *af ki* .

---

42 https://en.wikipedia.org/wiki/Rashi. https://jewishencyclopedia.com/articles/12585-rashi **-s** olomon-bar-isaac.

43 https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm.

44 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).

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).[45]

Na maioria dos casos, Rashi se contenta em destacar os argumentos dessa maneira, sem analisá-los mais a fundo; isto é, 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 [46]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

[45] Outro caso que descobri recentemente foi Gênesis 18:12. Atribui esse caso a Hirschensohn, porque foi inspirado por uma de suas descobertas.

[46] Também faz referência a Ezequiel 15:5, embora este último também tenha um comentário direto com o mesmo efeito.

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 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 [47]. Mas, neste último caso, esperaríamos que Rashi desse sua opinião sobre a

[47] 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

ausência de Ezequiel 15:5 na lista do Evangelho de Yhwachh, o que (sem surpresas) ele não faz.[48]

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.

Primeiros casos históricos . Vamos agora examinar mais de perto os 14 casos válidos e explícitos de interpretação bíblica a fortiori, descobertos inicialmente por Rashi. Farei breves observações e, por vezes, comentários sobre as observações de Rashi. Todos os casos, exceto 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 בְּשֶׁגַּם (alterando 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.

[48] Em https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4 , afirma-se claramente que Rashi não menciona o YS em nenhum momento.

vogal). Essa frase é traduzida (no site Chabad.org) como "porque também nele está o fato de ele ser [apenas] carne". Rashi acrescenta o comentário: "e, no entanto (*af al pi*), ele não se subordina a Mim. E se (*umah im*) ele era fogo ou uma substância dura?" O que o tradutor explica entre colchetes como significando: "[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 [49]: “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.

---

[49] Os acréscimos explicativos entre colchetes são fornecidos pelo tradutor na edição do Chabad.org.

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 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.[50]

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."

---

[50] 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 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).

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 inapropriada é suficientemente inadequada em um grosseiro (premissa menor), então é suficientemente inadequada em um príncipe (conclusão). Observe que usei aqui o termo 'fala inapropriada' 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'.[51]

Provérbios 19:7 . Salomão: "Todos os irmãos dos pobres o odeiam, quanto mais (*af ki*): seus amigos se afastam dele?"

---

[51] 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 predicatal 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 muito 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?"

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 para ler a expressão *af* [52]no versículo 14 como *k "sh* (abreviação de *kol). sheken*), isto é, como 'ainda mais'; mas ele não relaciona isso explicitamente ao v. 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

[52] Não há menção de *ki* na versão de Rashi encontrada em Chabad.org.

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 razão); mas ele não menciona explicitamente a relação deste versículo com o v. 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 crescente, **&**). O orador é Eliú, observe. O significado pretendido, seguindo as breves explicações de Rashi, parece ser o seguinte: Deus não é imediatamente (*akh*) movido 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 mais) (conclusão). Rashi destaca este caso, com referência à expressão *af ki* nele, como *k"sh* (*kol) sheken*).[53]

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* , ainda mais).

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

---

[53] 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.

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 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 (inclusive eu).

Rejeições . Além dos 14 casos válidos e explícitos de interpretação bíblica a fortiori mencionados acima , Rashi aparentemente propôs outros 5 casos – que, no entanto, não reconheço como válidos e explícitos e, portanto, excluí deliberadamente de nossa lista. São eles: **Gênesis 6:9, Ezequiel 23:39-40 , Habacuque 2:4-5 e Salmos 15:4, 15:5** . Analisarei agora esses versículos detalhadamente e explicarei por que merecem ser rejeitados (o segundo, por não ser necessariamente a fortiori, e os outros quatro , no máximo, por serem implicitamente a fortiori).

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 interpretam isso 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 [54]:

> "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 [55]. Resh Lakish afirmou: [Mesmo] em sua geração — quanto mais em outras gerações [56]."

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

---

[54] Textos em inglês baseados na edição Soncino do Talmud, disponíveis online em Halakhah.com.

[55] 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."

[56] 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!"

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.

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 *fizeram* assim no meio da minha casa. **40** E mais *, af ki*) vós enviastes mensageiros que vêm de longe; aos quais foi enviado um mensageiro, e eis que (*ve-hine*) eles vieram; para os quais tu te lavaste, pintaste os teus olhos e te adornaste 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 *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 aqui equivalente a *kol sheken* (ainda mais), implicando que se trata de um argumento a fortiori [57]. Mas ele não esclarece o que considera serem as premissas e a conclusão desse argumento.

A tradução em inglês do comentário de Rashi aqui é: "E certamente, o pior de tudo é que eles enviassem mensageiros para trazer [convidar] alguns dos príncipes das nações, seus amantes, e estes vissem a profanação com que profanavam Meu santuário." Isso geralmente traduz *kol sheken* como "certamente". Mas todas as traduções em inglês do próprio verso que eu vi [58], incluindo a mostrada acima, traduzem *ve af ki* aqui mais vagamente como "E além disso" ou como "Além disso". Esta tradução é, na minha opinião, inadequada, porque sugere mera conjunção, enquanto o contexto sugere que está ocorrendo uma intensificação. Assim, *ve A expressão "af ki* " aqui deveria ser lida como "E pior ainda". Mas essa expressão , em si, não carrega nenhuma conotação de 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

---

[57] 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.

[58] Bíblia de Jerusalém impressa; e online: Chabad, Mechon-Mamre, JPS e Sefaria.

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, um pouco precipitadamente; neste exemplo, é impreciso.

Pedi a Gabay que encontrasse alguma justificativa para a posição de Rashi, e ele me apontou que vários comentaristas [59]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 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*

[59] 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.

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** Sim, além *disso, af ki*), o vinho é um negociante traiçoeiro; o homem arrogante não permanece ; aquele que amplia seu desejo como o submundo, e é como a morte, e não pode ser satisfeito, mas reúne 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 sinaliza 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 de fato diz, veremos que ele 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 implícito de "a fortiori", 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.

Buscando 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 versículo 4, bem como o versículo 5: 'Certamente (*hine*), a alma orgulhosa, que carece 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 essa interpretação estiver correta, então o *qal vachomer pretendido* seria o seguinte: Um homem arrogante etc. (P) é mais perverso (R) do que um homem orgulhoso etc. (Q) (premissa maior tácita); donde se segue que, se o homem orgulhoso é perverso o suficiente para merecer uma vida abreviada (S) (premissa menor), então o homem arrogante é perverso o

suficiente para merecer uma vida abreviada (conclusão). Esse seria um argumento subjetivo positivo (**+s**) a fortiori. O comentário de Rashi pareceria, 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 [60]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) [61]. 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 sinaliza como implícitos (*satum*), é apropriado que eu os analise aqui.[62]

Salmos 15:4. Ele jura para seu próprio prejuízo e não se retrata (do seu juramento).

Rashi comenta: Quanto mais (*q"v*) ele não se retrataria se isso se referisse a algo que não lhe causasse prejuízo! [63]Sua leitura a fortiori é a seguinte: evitar o prejuízo a si

---

60 Observe, em apoio a esta tese, a tradução acima de *ve af ki* como "sim, além disso".

61 Ou talvez a insensatez no primeiro verso seja mais genérica e a do segundo mais específica, ou seja, a primeira pode incluir a segunda.

62 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.

63 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

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 [64]. 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**).

---

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.

64 Definido no versículo 1 como aquele "que peregrinará no tabernáculo [de Deus], que habitará no [Seu] santo monte".

A tradução acima interpreta a palavra *"al"* como "contra". Louis Jacobs usa outra tradução [65]: "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 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,

65 Em seu ensaio já mencionado.

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: כ"ש ; כָּל שֶׁכֵּן ; ק"ו ; קַל וָחֹמֶר .

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) [66]escreveu ***Yefeh Toar*** (“Bela de Forma”, abreviado como YT), publicado em Veneza em 1597 (composto por volta de 1560-80) [67]. 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 [68]; 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

---

66 https://www.jewishvirtuallibrary.org/jaffe **-s** amuel-ben-isaac-ashkenazi.

67 https://beta.hebrewbooks.org/42241.

68 Curiosamente, 2 Crônicas 6:18 (uma repetição de 1 Reis 8:27 , exceto por uma letra, *hehe*) *não está* incluído na lista de YS. Ele só começa a aparecer na lista de Katzenellenbogen (veja a próxima seção).

precedentes [69]. Obtemos então a seguinte leitura; observe a linguagem que sugere um argumento bíblico a fortiori (*hine* - *ve-ekh*) [70]:

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.

---

69 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).

70 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) [71], escreveu ***Netivot Olam*** ("Caminhos do Mundo", abreviado como 'NO'), publicado em Vilna, em 1822. [72]Observe que já estamos no início do século XIX.[73]

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.[74]

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,

---

71 https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Katzenellenbogen_Tsevi_Hirsh.

72 https://beta.hebrewbooks.org/24940.

73 Isso ocorreu mais ou menos na mesma época em que o movimento "Ciência do Judaísmo" estava tomando forma em Berlim.

74 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.

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).

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 [75], 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 . “Veja agora (*reu ata*) que (*ki*) Eu, sim, Eu sou Ele, e não há 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.

---

75 Supondo que a lista de casos relatada por Gabay esteja correta.

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.

Rejeita. Katzenellenbogen alega reivindicar como *qal vachomer* pelo menos duas outras passagens do Tanakh, 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.

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) [76]; escreveu ***Midrash Tannaim*** (“Exegese dos Tannaim ”, abreviado MT) , publicado em Vilna, 1839 [77].

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 ter escrito isto, descobri que tudo o que foi mencionado acima já está contido nas palavras do *Yefeh. Portanto* , serei breve em meus comentários. Minha única dificuldade com a explicação de *Yefeh Toar* reside no versículo: “Se a madeira da videira, quando inteira, tem pouca utilidade, quanto mais queimada, não terá valor algum!” (Ezequiel 15:5). Essa passagem serve apenas para reforçar o assunto, e não para convencer (já que vemos que, queimada, a madeira 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 de um dos estudiosos.

---

76 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.

77 https://www.hebrewbooks.org/7058.

> 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 lermos sua afirmação de que “tudo o que foi mencionado acima já está contido nas palavras do *Yefeh”... A alegação de Toar* como 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 por YT, é factualmente incorreta. A lista de YT que conhecemos inclui apenas 13 casos extras, bem longe dos 40 que ele afirma conhecer. Podemos presumir, a partir de seu discurso, que ele de fato leu 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 em 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 em GR. Einhorn afirma (talvez ele estivesse seguindo e aprimorando a sugestão feita séculos antes em *Yalkut) Shimoni* afirma que esses dez exemplos 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, infelizmente. 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 [78], 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

78 Supondo que a tradução de Gabay esteja correta.

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* . *ve-ekh* , *hen* ou *hine* com *af ki* ou *ve - af -ki* e *ve* com *ha-lo* . Usei essas expressões para encontrar casos adicionais do argumento *qal vachomer* , portanto, elas foram de fato úteis como modelos em minha pesquisa. No entanto, algumas dessas expressões se repetem na lista de dez (por exemplo, *hen/ ve-ekh*), então os dez casos não eram todos necessários. Além disso, encontrei muitos casos adicionais que *não* envolviam a linguagem usada nos dez casos, de modo que 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 GR 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.* a

fim de dar uma 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 dos séculos XI a 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 foi 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) sugere que este caso pode 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 motivo. Em sua opinião, este caso é "obviamente" distinto dos outros nove e, por essa razão, 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 [79]. Tudo o que importa logicamente é que a comparação declarada na premissa maior

---

[79] "Um intervalo (inclusivo) R pode ter qualquer valor de menos infinito passando por zero até mais infinito" (AFL, capítulo 1.4) . R aqui se refere ao termo médio, que na premissa maior relaciona

(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 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 do *Yalkut. A omissão de Shimoni* , tendo sido mencionada em GR fora da lista

---

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).

dos dez, depois em *Avot de-Rabbi Nathan* (ARN) como um dos cinco casos 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 rejeitar 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) [80]escreveu ***Mattat Yah*** (“Dom de Deus”, abreviado MY), publicado postumamente em Vilna, 1892 (composto entre 1838 e 1878) [81]. A este autor pode ser atribuído, dentre os aqui considerados, o que apresentou os argumentos bíblicos mais fundamentados.

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 [82]), 36:20 (repetição de 2R18:35 [83]); 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

---

80 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.

81 https://beta.hebrewbooks.org/6310.

82 Palavra por palavra, exceto que Isaías tem *ha-melekh* , enquanto Reis tem *et-melekh.*

83 Palavra por palavra, exceto que Isaías tem uma palavra extra, *ha-eleh* .

como 'independentes' [84]. 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 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

---

[84] 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.

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 [85]. À primeira vista, a declaração de Naamã parece implicar que ele irá (futuro) voltar a Damasco e tentar 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 [86]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

---

85 Gabay também chama a atenção para o comentário de Redak sobre esse versículo, que presumivelmente segue na mesma direção.

86 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* .

(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.

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 boi e jumento 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 [87]: 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* .

---

87 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.

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 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.[88]

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 [89]: 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 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 *fizeram*

---

88 Compare Isaías 1:3 e outros argumentos semelhantes.

89 Note que Strashun só tem 3:6-7; mas eu acho que 3:4-5 são necessários para compreender completamente o argumento.

assim no meio da minha *casa* . E mais , *af ki*) vós enviastes mensageiros que vêm de longe; aos quais foi enviado um mensageiro, e eis que (*ve-hine*) eles vieram; para os quais tu te lavaste, pintaste os teus 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, [90]que a sabedoria *não pode ser comprada com* vasos de ouro fino. Não vejo um argumento a fortiori nisso. Simplificando, na primeira parte, a sabedoria é considerada mais valiosa do 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 fino', levando a algum tipo de argumento a fortiori com esses termos na premissa maior [91]. 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

---

[90] 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.

[91] 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.

fortiori, então o mesmo poderia ser dito dos versículos 15, 16, 18 e 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) [92]escreveu ***Berure HaMidot*** ("Esclarecimentos dos Princípios Hermenêuticos", abreviado como BM), publicado em Jerusalém, 1928. [93]Este parece ser o primeiro autor do século XX sobre este assunto.

Gabay relata que o trabalho de Hirschensohn (na pág. 4 1) listas **19 instâncias** 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 vachomer* por

92 https://en.wikipedia.org/wiki/Chaim_Hirschensohn.
93 https://hebrewbooks.org/3094.

Hirschensohn, mas formulados erroneamente por ele e precisaram ser retificados por mim para se tornarem críveis.[94]

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.[95]

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) [96].

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.

---

94 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”.

95 Portanto, para ser justo, classifico este caso como "Descoberto inicialmente por HH/AS".

96 Pedi especificamente a Gabay que verificasse esse fato e ele confirmou.

Gabay relatou que Hirschensohn citou 5 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 por nós. Um deles, Jó 9:13 , foi encontrado por Rashi antes de Ashkenazi; e os outros quatro foram descobertos recentemente por Ashkenazi. É interessante notar que esses cinco casos em Ashkenazi, e somente eles, não foram mencionados posteriormente por Katzenellenbogen [97].

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 explicação e, em vez disso, listou Provérbios 19:7b (novamente sem especificar sua intenção a fortiori) como o 18º caso. Eu pedi a ele que esclarecesse essa inconsistência, mas ele não respondeu [98].

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 a ela posteriormente. Dois casos válidos, a saber, 2 Samuel 12:18 e Salmos 78:20 , Não tínhamos esses casos em nossa lista para Katzenellenbogen, mas os tínhamos para Strashun e para mim (em JL), respectivamente. Já conhecemos mais dois casos válidos que aparecem pela primeira vez na lista de Katzenellenbogen, a saber, 1 Samuel 14:29-30 e 2 Samuel 16:11 . Já conhecíamos mais dez casos válidos listados por Katzenellenbogen, mas não como os primeiros: dois precedidos apenas por Rashi: Ezequiel 33:24 e Provérbios 19:7a ; quatro precedidos por Rashi e Ashkenazi: Provérbios 15:11 , 19:10 , 21:27 ; Jó 15:15-16 ; e quatro precedidos 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

---

97 Pedi a Gabay que procurasse uma explicação; ele respondeu: "Não faço ideia de por que K deixou passar isso."

98 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!

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 mais *qal vachomer* pode ser encontrado após uma pesquisa mais profunda ?" (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).

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 [99].

---

[99] 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.

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 [100]este versículo como "na melhor das hipóteses implícito", seguindo a opinião de Jacobs [101], 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*). 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. [102]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.”

---

100 Em meu AFL, capítulo 16:4.

101 Em seu ensaio mencionado anteriormente, nota 7.

102 Veja aqui: https://www.blueletterbible.org/lexicon/h2005/wlc/wlc/0-1/.

Gabay relata que Hirschensohn interpreta o versículo como: “Se eu for banido 'agora', quando você já me amaldiçoou (v. 12: 'Quando você lavrar a terra, ela não lhe dará mais força'), *kol sheken* (a fortiori): se 'da Tua face eu devo ser escondido', então serei amaldiçoado: 'Serei inquieto e errante na 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 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 verso. Mas não se pode razoavelmente afirmar que ele tenha formulado corretamente esse argumento a fortiori. Não basta simplesmente inserir um *kol O intérprete deve ser capaz de dizer exatamente onde essa expressão de ligação se encaixa e por que ela está ali. Analisando* o comentário de Hirschensohn, sua interpretação está longe de ser clara.

Certamente, de qualquer forma, não corresponde à interpretação correta proposta acima.[103]

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*

---

103 Por essas razões, reivindico parte do crédito por este caso e o denomino HH /AS.

vachomer aqui, seu comentário é pertinente. Ele interpreta [104]"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 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?" [105]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

---

104 Baseado no *Seder Eliyahu Rabbah* , capítulo 31, de acordo com a tradução em inglês em Chabad.org.

105 Rashi observa que " *não* será retido..." é uma pergunta; isso está correto, é claro, mas a pergunta é retórica; significa: " *será* retido".

adequada [106]. 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 [107], 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 [108], 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 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

---

106 Por essas razões, reivindico, em nome de Rashi e meu próprio, parte do crédito por este caso e o denomino HH/R/AS.

107 Em meu AFL, capítulo 16:4.

108 Em seu ensaio mencionado anteriormente, nota 7.

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” [109]. Eu segui a mesma linha de raciocínio, considerando-o “na melhor das hipóteses implícito” [110], 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

---

109 Em seu ensaio mencionado anteriormente, nota 7.

110 Em meu AFL, capítulo 16:4.

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 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 [111].

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 [112]:

> "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 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

---

111 Consequentemente, classifico este caso como HH/AS, atribuindo a ambos o mérito em parte.

112 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.

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 ' [113]. 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

[113] 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.

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 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 também foi o primeiro a propor, mas que eu rejeito (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”. [114]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?

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:

---

[114] 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* .

> 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 [115]:

> "Usando o indicador Hen, seguindo a linha do Gaon de Vilna, isso poderia ser lido da seguinte forma: Se você, Esaú, eu o amo muito e você é meu primogênito, ainda assim fiz de Jacó um mestre – Gevir – sobre você, kol Sheken, teus outros irmãos [que são mais jovens e menos dignos do que tu], eu lhe dei como servos. H então analisa esta versão King James, que parece contradizer o princípio de Dayo, porque a versão King James deveria dizer: se Jacó é um Gevir sobre ti, certamente deveria ser um Gevir sobre teus irmãos, mas por que eles deveriam ser servos? Nunca se disse que Esaú era servo de Jacó. A menos que a leitura seja: Se ele é um Gevir sobre ti, mesmo que sejas 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 versão King James deveria ser simplesmente: se Jacó é um Gevir sobre ti [que és o favorito], certamente deveria ser um Gevir sobre teus irmãos [que são menos dignos]. Isso não pode ser porque a bênção Heveh Gevir le'akhekha – significa ser 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."

---

115 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.

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 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 [116]. 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 [117].”

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 (

116 Ou seja, se X é senhor de Y, então Y é servo de X; e vice-versa.

117 *Pesachim* 88b.

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.

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 [118]. 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

---

118 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.

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* .

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 R. Ishmael (século II $^{d.C.}$) dizendo que Gênesis 44:8 é " **um dos dez *qal vachomer".* argumentos dados na Torá** " (GR 92:7). Além disso, *porque* este mesmo documento (ou uma versão comum e existente dele) lista mais nove instâncias 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 O Shimoni* (YS), datado 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 no GR, fica evidente que o autor do YS interpretou a expressão de Ismael "na Torá" como significando "no Tanakh". A omissão de um caso (nas edições do 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 de 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* ", gerando 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 [119]). Hirschensohn aceitou a dúvida excepcional levantada sobre Ezequiel 15:5, quando escreveu [120]:

---

119 Citado por Jacobs em seu ensaio “O argumento Qal Va-Homero no Antigo Testamento”, nota 2.

120 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".

> "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) [121]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 (admitindo 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!

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

---

[121] "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."

inconscientemente [122], 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

[122] Não posso dizer qual, já que Gabay não menciona isso e parou de responder às minhas perguntas.

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.

12. Avi SION na *Lógica Judaica*

Publiquei meu livro *Lógica Judaica* (LJ) em Genebra, em 1995. [123]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 [124], 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 [125]; 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

---

123 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.

124 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.

125 Este caso foi descoberto por mim por acaso e adicionado às edições subsequentes de JL em 1998.

lista GR (por exemplo, *hen* (eis)/ *ve ekh* (como então); *hine* (eis)/ *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 [126], 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”. Esse caso foi, de fato, notado e apontado para mim por um leitor de JL chamado Mark Leroux em 2001, e adicionado por 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 [127], 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*

126 Em 1998 e 2001, como já mencionado.

127 R. Meir Lob Ben Yehiel Michal, 1809-1879.

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 alternativa A interpretação *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.[128]

[128] 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.

13.R. Louis Jacobs

R. Louis Jacobs (nascido em 1920, em Manchester, Reino Unido, falecido em 2006) [129]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 [130].

Neste ensaio, Jacobs lista **vinte e um exemplos** de *qal vachomer* no Tanakh (pp. 111-113) (além dos 11 exemplos dados no Midrash GR [131]). 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*) [132], 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

---

129 https://en.wikipedia.org/wiki/Louis_Jacobs. Mais informações sobre Jacobs em: https://louisjacobs.org/.

130 https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco.

131 Ele lista 10 exemplos nas páginas 109-110 ; e menciona Gênesis 4:24 na nota 3.

132 Na nota de rodapé 6.

algum motivo não declarado) intencional. Além disso, como Jacobs menciona Einhorn [133], 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 [134]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) [135]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.

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, mas 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 [136]ZHK , 4 casos por ZHK e, posteriormente, por MS [137], e 14 casos apenas por MS [138], 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.

---

133 Na página 111.

134 Nas notas de rodapé 6 (citando pp. 39-60) e 7 (citando pp. 40-45).

135 A saber: Gênesis 4:14, 6:3, 14:23, 39:8-9; Êxodo 6:30; Deuteronômio 32:39, Isaías 20:6, Salmo 78:20.

136 Ou seja, Deuteronômio 32:39.

137 Ou seja: 2 Sam. 4:10-11, 12:21; Prov. 17:7; 2 Crôn. 6:18.

138 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.

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, eles apontam que 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 na suposta lista de "quarenta exemplos" de Wolf Einhorn, porque o nome de Einhorn foi o único mencionado no parágrafo citado [139], e porque ele acrescentou que "outros

[139] Embora ele tenha mencionado outros autores na nota 6 , notadamente Ashkenazi e Hirschensohn.

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. [140]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 sobre aquela terra… ainda que Noé, Daniel e Jó estivessem nela, como Eu vivo, diz o Senhor Deus, eles

[140] 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.

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 [141]. 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 [142]. 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.)

Reference	Type	Antecedent	Consequent
Genesis 3:22-23	+s	*hen*	*ve-atah*
Genesis 4:14	+s&	*hen*	*ve-hayah*
Genesis 4:24	-s&	*ki*	*ve*
Genesis 6:3	+s	*beshagam*	*ve*
Genesis 11:6	+s	*hen*	*ve-atah*
Genesis 14:23	-**p**	*im*	*ve*
Genesis 17:17	+s	*ha-le*	*ve-im*
Genesis 18:12	+s	*hayta*	*ve*
Genesis 39:8-9	+s	*hen*	*ve-ekh*
Genesis 44:8	+**p**	*hen*	*ve-ekh*
Exodus 6:12	-s	*hen*	*ve-ekh*
Exodus 6:30	-**p**	*hen*	*ve-ekh*
Numbers 12:14	+s	*ve-*	*ha-lo*
Deuteronomy 31:27	+s	*hen*	*ve-af-ki*
Deuteronomy 32:39	+**p**	*ki*	*ve*

[141] 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.

[142] 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.

Reference¤	Type¤	Antecedent¤	Consequent¤
Judges·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·Kings·8:27¤	-s¤	*hine¤*	*af·ki¤*
2·Kings·5:12¤	-s¤	*ha-lo¤*	*ve¤*
2·Kings·5:13¤	+s¤	*ha-lo¤*	*ve-af·ki¤*
2·Kings·10:4¤	-s¤	*hine¤*	*ve-ekh¤*
2·Kings·18:23-24¤	-s&¤	*im¤*	*ve-ekh¤*
2·Kings·18:35¤	-s¤	*asher¤*	*ki¤*
Isaiah·1:3¤	+s¤	*-¤*	*-¤*
Isaiah·10:11¤	+s¤	*ha-lo·ka-asher¤*	*ken¤*
Isaiah·20:6¤	-s¤	*hine¤*	*ve-ekh¤*
Isaiah·36:8-9¤	-s&¤	*im¤*	*ve-ekh¤*
Isaiah·36:20¤	-s¤	*asher¤*	*ki¤*
Isaiah·66:1a¤	-s¤	*-¤*	*eizeh¤*
Isaiah·66:1b¤	-s¤	*-¤*	*eizeh¤*
Jeremiah·2:11¤	+s¤	*-¤*	*ve¤*
Jeremiah·8:7¤	+s¤	*gam¤*	*ve¤*
Jeremiah·12:5a¤	-p¤	*ki¤*	*ve-ekh¤*
Jeremiah·12:5b¤	-p¤	*u¤*	*ve-ekh¤*
Jeremiah·25:29¤	-s¤	*ki-hine¤*	*ve¤*
Jeremiah·45:4-5¤	-s¤	*hine¤*	*ve¤*
Jeremiah·49:12¤	+s¤	*hine¤*	*ve¤*
Ezekiel·3:4-7¤	+s¤	*ki¤*	*u¤*
Ezekiel·14:13-21¤	-p¤	*ki¤*	*af·ki¤*
Ezekiel·15:5¤	-s¤	*hine¤*	*af·ki¤*
Ezekiel·33:24¤	+s¤	*-¤*	*va¤*

Reference¤	Type¤	Antecedent¤	Consequent¤
Jonah·4:10-11¤	+s¤	-¤	*va*¤
Psalms·25:8-9¤	+p¤	-¤	*al-ken*¤
Psalms·78:20¤	+p¤	*hen*¤	*gam*¤
Psalms·94:9a¤	+p¤	-¤	*ha-lo*¤
Psalms·94:9b¤	+p¤	*im*¤	*ha-lo*¤
Psalms·94:10¤	+p¤	-¤	*ha-lo*¤
Proverbs·11:31¤	+s¤	*hen*¤	*af·ki*¤
Proverbs·15:11¤	+p¤	-¤	*af·ki*¤
Proverbs·17:7¤	+p&¤	-¤	*af·ki*¤
Proverbs·19:7a¤	+p¤	-¤	*af·ki*¤
Proverbs·19:10¤	+s¤	-¤	*af·ki*¤
Proverbs·21:27¤	+s¤	-¤	*af·ki*¤
Job·4:18-19¤	+p¤	*hen*¤	*af*¤
Job·9:13-14¤	-s¤	-¤	*af·ki*¤
Job·15:15-16¤	+p¤	*hen*¤	*af·ki*¤
Job·25:5-6¤	+p¤	*hen*¤	*af·ki*¤
Job·35:13-14¤	+s¤	*akh*¤	*af·ki*¤
Esther·9:12¤	+s&¤	-¤	*meh*¤
Daniel·2:9¤	+p¤	*lahen*¤	*ve*¤
Nehemiah·13:26-27¤	+s¤	*gam*¤	*ve*¤
2·Chronicles·6:18¤	-s¤	*hine*¤	*af·ki*¤
2·Chronicles·32:15¤	-s¤	*ki*¤	*af·ki*¤
No.·of·valid·explicit·cases¤	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 de linguagem 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* 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* . *Essas 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 mais frequentemente usadas 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 considerarmos apenas as 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 considerar nenhuma expressão um indicador consistente de *qal vachomer* no Tanakh. E, claro, ainda precisamos verificar empiricamente se alguma das muitas expressões aqui utilizadas é usada *exclusivamente* para um discurso a fortiori. Duvido muito, à primeira vista; 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.

Reference	Type	Antecedent	Consequent
Genesis 6:9	+p	-	-
Genesis 17:20-21	+s&	*hine*	*ve*
Leviticus 10:19	+s	*hen*	*ve*
Habakkuk 2:4-5	+s	*hine*	*ve-af-ki*
Psalms 15:4	-s	-	-
Psalms 15:5	+s	-	-
Job 28:17	+s	-	-
No. of cases judged implicit	7		

Reference	Type	Antecedent	Consequent
Genesis 3:1	-s	-	*af-ki*
Genesis 27:37	+p	*hen*	*apo*
2 Samuel 10:16	?	*ve*	*ve*
Ezekiel 23:39-40	+s	*ve-hine*	*ve-af-ki*
Proverbs 6:30	?	*ki*	--
Proverbs 10:17	?	-	*ve*
Proverbs 19:7b	+s&	-	-
No. of cases judged invalid	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 (inicialmente, pelo menos) 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* , encontrado em muitos antecedentes, e os termos *ve-ekh* e *Os termos af* , *af ki* e *ve-af ki* [143], 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, são menos propensos a produzir resultados interessantes [144].

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.

---

143 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.

144 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.

Hebrew-expression¤	English-translitern.¤	Occurs-¤	Verses-in-Tanakh¤	Verses-in-Torah¤
׀ן֥	*hen*¤	111¤	106¤	45¤
׀נֵּה־	*hine*¤	518¤	495¤	96¤
׀ל֣וֹא־	*ha-lo*¤	127¤	125¤	17¤
׀אִם־	*im*¤	812¤	760¤	172¤
׀וְאֵ֣ךְ	*ve-ekh*¤	18¤	17¤	5¤
׀אַף־	*af*¤	177¤	166¤	33¤
׀אַף־כִּי־	*af-ki*¤	42¤	41¤	8¤
׀וְאַף־כִּי־	*ve-af-ki*¤	19¤	8¤	2¤

É claro que 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; a saber, 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 bem poderiam existir novos casos, então a pesquisa 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 último um novo caso de *qal vachomer* ? Diz o seguinte [145]: 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 15:5; mas uma é nova para nós: Êxodo 4:14. No entanto, esta última difere na separação e na ordem das três palavras: *ki* , *af* e *hen* , de modo que um *qal vachomer* é menos provável nela.

Não farei aqui nenhuma tentativa de analisar os dois possíveis novos casos acima, ou quaisquer outros semelhantes, para descobrir se algum deles contém um *vachomer*

145 A frase que nos interessa é aquela proferida por Abimeleque.

qal 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 vachomer qal 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 são indicados por meio de expressões verbais reservadas, a saber, *qal vachomer* (lit. leve e pesado), *kol sheken* (com muito mais razão), e *al ahat kama ve-kama* (quanto mais). Essas expressões não são encontradas em textos da era bíblica.

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) [146]. Esta tabela, desenvolvida em uma planilha, foi muito útil para garantir precisão e consistência na composição deste ensaio.

AS+-YG-/-ATM¤	Type¤	AS/-AFL¤	LJ/-RTT¤	AS/-JL¤	HH/-BM¤	MS/-MY¤	ZWE-/MT¤	ZHK-/NO¤	SYA-/YT¤	R/-CT¤	GR+¤
Genesis·3:22-23¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Genesis·4:14¤	+s&¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Genesis·4:24¤	-s&¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Genesis·6:3¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	B¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
Genesis·11:6¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Genesis·14:23¤	-p¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Genesis·17:17¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Genesis·18:12¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Genesis·39:8-9¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Genesis·44:8¤	+p¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Exodus·6:12¤	-s¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Exodus·6:30¤	-p¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Numbers·12:14¤	+s¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Deuteronomy·31:27¤	+s¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Deuteronomy·32:39¤	+p¤	°¤	°¤	°¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
Judges·14:16¤	-p¤	C¤	B¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
1·Samuel·14:29-30¤	+s&¤	B¤	B¤	B¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
1·Samuel·14:39¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
1·Samuel·17:37¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤

146 Obviamente, cada linha deve ter uma célula A, e só pode ter uma.

AS-+-YG-/-ATM¤	Type¤	AS/-AFL¤	LJ/-RTT¤	AS/-JL¤	HH/-BM¤	MS/-MY¤	ZWE-/MT¤	ZHK-/NO¤	SYA-/YT¤	R/-CT¤	GR+¤
1·Samuel·21:6¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
1·Samuel·23:3¤	+p¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
2·Samuel·4:10-11¤	+s¤	B¤	°¤	B¤	°¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
2·Samuel·11:11¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
2·Samuel·12:18¤	+s&¤	B¤	B¤	B¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
2·Samuel·12:21¤	+s&¤	°¤	°¤	°¤	°¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
2·Samuel·16:11¤	+p¤	B¤	B¤	B¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
1·Kings·8:27¤	-s¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	A¤	°¤	°¤
2·Kings·5:12¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
2·Kings·5:13¤	+s¤	B¤	°¤	B¤	°¤	B¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
2·Kings·10:4¤	-s¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	A¤	°¤	°¤
2·Kings·18:23-24¤	-s&¤	B¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
2·Kings·18:35¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·1:3¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·10:11¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·20:6¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤
Isaiah·36:8-9¤	-s&¤	B¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·36:20¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·66:1a¤	-s¤	C¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·66:1b¤	-s¤	C¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Jeremiah·2:11¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Jeremiah·8:7¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Jeremiah·12:5a¤	-p¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Jeremiah·12:5b¤	-p¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Jeremiah·25:29¤	-s¤	C¤	C¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤
Jeremiah·45:4-5¤	-s¤	C¤	C¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤
Jeremiah·49:12¤	+s¤	C¤	C¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤
Ezekiel·3:4-7¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Ezekiel·14:13-21¤	-p¤	B¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
Ezekiel·15:5¤	-s¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	no¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Ezekiel·33:24¤	+s¤	C¤	B¤	°¤	C¤	C¤	°¤	B¤	°¤	A¤	°¤
Jonah·4:10-11¤	+s¤	B¤	B¤	B¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤

AS-+-YG-/-ATM¤	Type¤	AS/-AFL¤	LJ/-RTT¤	AS/-JL¤	HH/-BM¤	MS/-MY¤	ZWE-/MT¤	ZHK-/NO¤	SYA-/YT¤	R/-CT¤	GR+¤
Psalms-25:8-9¤	+p¤	°¤	°¤	°¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-78:20¤	+p¤	B¤	°¤	B¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-94:9a¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-94:9b¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-94:10¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Proverbs-11:31¤	+s¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Proverbs-15:11¤	+p¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	B¤	A¤	°¤
Proverbs-17:7¤	+p&¤	°¤	°¤	°¤	°¤	C¤	°¤	B¤	°¤	A¤	°¤
Proverbs-19:7a¤	+p¤	B¤	B¤	B¤	C¤	C¤	°¤	B¤	°¤	A¤	°¤
Proverbs-19:10¤	+s¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	B¤	A¤	°¤
Proverbs-21:27¤	+s¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	B¤	A¤	°¤
Job-4:18-19¤	+p¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	A¤	°¤	°¤
Job-9:13-14¤	-s¤	B¤	C¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	B¤	A¤	°¤
Job-15:15-16¤	+p¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	B¤	A¤	°¤
Job-25:5-6¤	+p¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	A¤	°¤	°¤
Job-35:13-14¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
Esther-9:12¤	+s&¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Daniel-2:9¤	+p¤	B¤	°¤	B¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
Nehemiah-13:26-27¤	+s¤	C¤	C¤	°¤	°¤	B¤	B¤	°¤	°¤	A¤	°¤
2-Chronicles-6:18¤	-s¤	B¤	°¤	B¤	°¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
2-Chronicles-32:15¤	-s¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤

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¤	Type¤	AS/-AFL¤	LJ/-RTT¤	AS/-JL¤	HH/-BM¤	MS/-MY¤	ZWE-/MT¤	ZHK-/NO¤	SYA-/YT¤	R/-CT¤	GR+¤
Genesis-3:1¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Genesis-6:9¤	+p¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤	°¤	°¤	°¤	D¤	D¤
Genesis-17:20-21¤	+s&p¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	D¤
Genesis-27:37¤	+p¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Leviticus-10:19¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤	°¤	D¤	°¤	°¤	°¤
2-Samuel-10:16¤	?¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Ezekiel-23:39-40¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤
Habakkuk-2:4-5¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-15:4¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤
Psalms-15:5¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤
Proverbs-6:30¤	?¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤
Proverbs-10:17¤	?¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Proverbs-19:7b¤	+s&p¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Job-28:17¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤

A explicação dos cabeçalhos das colunas e os resumos estatísticos dos dados brutos acima são apresentados no capítulo 1.

18.Referências principais

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* (*Beleza de 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.

Direitos autorais © Avi Sion, 2023-4. Todos os direitos reservados.

Os trabalhos começaram em maio de 2023 e terminaram em fevereiro de 2024.