

Lendo Aristóteles por óculos judeus: Maimônides e os *Oito Capítulos*¹

*José Edmar Lima Filho*²

Universidade Estadual Vale do Acaraú

*Leonardo Lima Ribeiro*³

Universidade Estadual do Ceará

1 INTRODUÇÃO

Durante boa parte da Idade Média a retomada do pensamento platônico fez voltar a si a atenção de diferentes pensadores, de modo a vincular a interpretação dos mais diversos focos da reflexão filosófica a uma origem ao mesmo tempo afetada pelos impactos da filosofia de Platão e pelo desenvolvimento da dogmática cristã. Desde os neoplatônicos até a chegada da escolástica, entremeados pela passagem entre as categorias filosóficas desenvolvidas na Patrística em geral, parece ter sido permanente o recurso a noções fundamentais do pensamento de Platão como um eixo explicativo-hermenêutico para as questões que envolviam toda a reflexão do período.

1 Agradecemos pelas contribuições fundamentais realizadas pelos amigos Fabrício Klain Cristofolletti (UVA) e Jefferson Alves de Aquino (UVA), sem as quais o presente artigo não seria possível.

2 Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Professor Adjunto do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA. Líder do Grupo de Pesquisas Ludwig Feuerbach e pensamento pós-hegeliano (GPELF/UVA-CNPq), membro pesquisador do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião (GEPHIR/UVA-CNPq) e do Laboratório de Estudos Hegelianos (LEH/UVA-FUNCAP). E-mail: semedmar@yahoo.com.br.

3 Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. E-mail: leoribeiro22@gmail.com.

Dizer da importância de Platão entre os medievais não implica, no entanto, em defender que estes desconhecêssem e, para mais, não reconhecessem a necessidade de outras referências teóricas para a difusão de sua filosofia. Aristóteles, por exemplo, foi outra fonte de discussão que constantemente se referenciou no medievo, ainda que seja provável que, pelo menos até meados do século XIII, não fossem conhecidas senão algumas traduções latinas de sua obra⁴. Parece legítimo defender que o pensamento aristotélico ressoou durante o período medieval por meio de longos debates filosóficos até encontrar seu apogeu no desenvolvimento da escolástica, mais precisamente na querela entre dominicanos – representados por Santo Tomás de Aquino – e franciscanos – respaldados pela defesa de São Boaventura⁵. Para perceber a ingerência da filosofia aristotélica no período, cabe a sugestão de Carvalho, pela qual diz que

[...] entre o elogio e a fogueira, aquele sinuoso destino juvenil do *Aristoteles Latinus* (nome que se dá ao conhecimento pelos latinos, i. e., após tradução, das obras do Estagirita) repetir-se-á ciclicamente. Se em 1215, naquela que costuma ser considerada a *magna charta* da Universidade de Paris, Roberto de Courçon continua com a proibição da *Metafísica* e dos *libri naturales* – embora ao lado da imposição curricular da *logica vetus* (= *Isagoge*, *Categorias*, *De Interpretatione*, *Liber sex principis* e as *Divisões e Tópicos* de Boécio), da *logica nova* (= os dois textos dos *Analíticos*, *Tópicos* e *Elencos Sofísticos*) e da *Ethica nova et vetus* (= os primeiros três livros da *Ética Nicomaqueia*) – já em 1255, dois dias antes do Domingo de Ramos, acrescenta-se a determinação de “leitura” (i. e., de estudo) escolar do quarto livro da referida *Ética*, da *Física*, da *Metafísica*, do *De animalibus*, *De caelo et mundo*, do primeiro e quarto livros dos *Meteoros*, do *De Anima*, *De generatione et corruptione*, *De sensu et sensato*, *De somno et vigília*, *De memoria et reminiscentia*, *De morte et vita*, além dos pseudo-aristotélicos *De causis*, *De plantis* e *De differentia spiritus et animae* (CARVALHO, 1998, p. 493).

4 A respeito do tema da recepção de Aristóteles no mundo latino, cf. PASNAU, 2012.

5 Para maior aprofundamento a respeito de como se segue esta querela, com choques de perspectivas que têm como ponto de partida distintos paradigmas relativos ao trato da articulação entre fé e razão (um dos temas centrais da filosofia medieval sob o escopo do cristianismo, cujo lema maior era o da conhecida premissa *Fides quaerens intellectum*), tanto quanto, precipuamente, a respeito de soluções para essas perspectivas, as quais seriam concretizáveis mediante concessões de ambos os lados (franciscanos/dominicanos), é altamente recomendável a leitura de GILSON, 1997; 2003.

Em complemento, Carvalho revela ainda que, mesmo com a percepção da clara influência aristotélica em razão da determinação de leitura dos textos acima destacados,

Rogério Bacon lamentava ainda em 1292, num misto de desproporcionado encantamento e ironia (*Compendium studii theologiae* I, ii): “Os Latinos começaram a utilizar muito tarde a filosofia aristotélica uma vez que a filosofia natural e a *Metafísica* de Aristóteles, os comentários de Averróis e de outros intérpretes apenas foram traduzidos nos nossos tempos. Em Paris, antes de 1237, esses textos haviam sido excomungados devido às teses da eternidade do mundo e do tempo (...) Também os textos de lógica foram traduzidos e utilizados nas leituras muito tarde. De facto, o beato Edmundo, arcebispo de Cantuária, foi o primeiro a ler em Oxford os *Elencos Sofísticos* apenas no meu tempo; estive presente nas lições do mestre Hugo, que foi o primeiro a ler os *Analíticos Posteriores* (...) Só mais tarde é que foi divulgada a *Ética* de Aristóteles, raramente lida e mesmo isso tão-somente em tempos mais recentes; todo o resto da filosofia de Aristóteles ainda não foi traduzida dos milhares de livros em que abordou todas as ciências nem foi divulgada entre os Latinos. Esta é a razão pela qual não se conhece quase nada de bom dela e até hoje apenas três pensadores puderam julgar com competência a seriedade daquelas poucas coisas que foram traduzidas”⁶ (CARVALHO, 1998, p. 494).

Observando o quadro teórico exposto, restam as seguintes inquietações: embora se tenha efetivamente destacado a presença teórica de Aristóteles no medievo latino, de “que Aristóteles” se trataria? O que está em questão é o genuíno conteúdo filosófico desenvolvido pelo estagirita ou se teria aí algum tipo de interferência externa que a ele foi adicionado e que, a partir desta interferência, divulgou-se mais amplamente na Filosofia Medieval⁷?

6 Na continuação do panorama histórico, Carvalho ainda recorda a responsabilidade de Estêvão Tempier na redução da expansão da filosofia aristotélica a partir de 1270 (cf. CARVALHO, 1998, p. 495).

7 Carvalho respalda a importância dos problemas em causa ao defender a tese de que “o século XIII, em filosofia, é assim um século de radical novidade e se já se pôde chamar ao século anterior *aetas boetiana* nada nos impediria de evocar os cem anos seguintes sob a figura tutelar do Macedónio [Aristóteles]. Mas se isto é verdade, não o deixa de ser menos, por outro lado, o facto histórico-literário de a recepção do corpus aristotélico, a determinação escolar da *intentio auctoris* – ora em *commentarii*, *expositiones*, *quaestiones* ou *summae* – ter chegado debaixo de uma forte pressão literária contextual oriunda do(s) neoplatonismo(s)” (CARVALHO, 1998, p. 503).

Para alguns historiadores da filosofia, entre os quais Gilson, não se pode negar a influência fundamental de alguns filósofos que, interpretando Aristóteles, foram grandes possibilitadores da chamada “redescoberta do pensamento aristotélico” no período medieval. Estes pensadores, que estariam “descolados”, por assim dizer – ao menos num primeiro momento –, do pensamento latino ocidental, como os judeus e árabes⁸, serão os principais referenciais a partir dos quais se promoveu a necessidade de retornar a Aristóteles a filosofia medieval, no sentido de dele haurir elementos que possibilitassem o desenvolvimento da reflexão. Dentre os vários filósofos da época se insere Maimônides, um autor ainda pouco discutido na Academia se comparado à densidade da produção bibliográfica que referencia alguns dos pensadores do mesmo período.

Maimônides nasceu em Córdoba, na Espanha, no ano de 1135. Longe de ter uma vida sossegada por força da perseguição religiosa dos mulçumanos, deslocou-se muitas vezes até encontrar refúgio seguro na cidade do Cairo, no Egito. Após o falecimento do pai, o Rabino Maimon, e do irmão, David – que, apesar de mais novo, ficou responsável pela família para garantir ao irmão condições para se dedicar aos estudos –, *Rambam* (como Maimônides ficou conhecido, acróstico da expressão “Rabino Moshê Ben Maimon”) se aplica ao estudo da medicina para sustentar a família, uma vez que não queria se valer de seu conhecimento religioso para dele tirar vantagem econômica. Ficou ali até seu desaparecimento, em 1204, de onde foi conduzido a Tiberíades, em Israel, para ser sepultado (cf. VILELA, 2011, s/p). Sua importância para os judeus é tanta que lhe foi aplicada a seguinte expressão: “De Moshê a Moshê não houve nenhum como Moshê”⁹.

Neste texto introdutório, que trata de destacar uma das muitas obras de Maimônides, é preciso reconhecer que sua produção intelectual é ampla e relevante, desde que se considere a

8 Dada a necessária brevidade desta exposição, não adentraremos no conteúdo das obras de autores importantes dentro dos pensamentos judeu e islâmico, tais como os hebreus Isaac ou Avicbron, que exerceram grande importância no pensamento medieval (o primeiro com sua ideia de que a verdade é adequação do intelecto e da coisa, e o segundo com sua noção de existência de uma certa matéria universal à qual se reduzem todas as matérias, dado que é ela o sustento da forma, o que se convencionou denominar por “doutrina ideomórfica das substâncias espirituais”), e os árabes Avicena e Averbóis ou outros. Apesar de fundamentais influenciadores da medievalidade, concentraremos nossa atenção ao pensamento judeu de Maimônides, com sua concepção de conciliação entre filosofia e fé, o que se faz a partir de sua interpretação judaica de Aristóteles.

9 Para aprofundamento do aspecto biográfico do autor, cf. HESCHEL, 1986.

complexidade de sua construção teórica até a vastidão pela qual se esmera. Como proeminente talmudista e rabino, dedicou-se ao estudo tanto da filosofia (particularmente da metafísica, da lógica formal e da ética) quanto da medicina. O que se apresenta no presente estudo privilegia a chamada *Ética dos Pais* ou *Oito Capítulos*, obra em que se expressa o conteúdo da concepção ética maimonidiana, mesmo que entre muitos medievalistas se reconheça, como sua principal contribuição filosófica, a constituição de seu *Guia dos Perplexos*, o qual contém uma análise dos arquétipos dos filósofos gregos, especialmente de Aristóteles, sob a luz do judaísmo, constituindo-se como uma *verdadeira súpula de teologia escolástica judaica* (cf. GILSON, 1997, p. 460), com influência facilmente constatável de Platão e Aristóteles. Para ser mais preciso, “a inspiração [...] [do *Guia dos Perplexos*], como a das filosofias árabes de que Maimônides segue os passos, é, ao mesmo tempo, neoplatônica e aristotélica, mas, acentuando um movimento em Ibn Daud, ele faz, resolutamente, Aristóteles passar para o primeiro plano” (GILSON, 1997, p. 460). Daqui em diante, portanto, encontra-se um dos modelos que serviriam como uma das principais bases para as discussões posteriores sobre o pensamento aristotélico, que se desenvolveu sobremaneira no século XIII, algo que, inclusive, “[...] explica a influência incontestada que [Maimônides] exerceu sobre os filósofos cristãos do século seguinte, notadamente sobre Santo Tomás de Aquino” (GILSON, 1997, p. 460). Isso significa que o estudo aqui iniciado se inscreve na tentativa de divulgar o pensamento maimonidiano e, mais especificamente, sobre um tema pouco discutido, ainda que sobejamente relevante para a tradição filosófica ocidental, sem a pretensão de ser mais que uma breve introdução aos *Oito Capítulos*.

Na *Ética dos Pais*, a ingerência da reflexão moral aristotélica é bastante evidente¹⁰, assim como de sua metafísica. Como exemplo se percebem inflexões em vários momentos da obra, sobretudo quando da tematização do conceito de virtude, entendido como uma mediedade entre o excesso e a carência (cf. MAIMÔNIDES, 1992, Caps. Terceiro e Quarto), ou mesmo na explicitação de sua metafísica, quando há uma identificação entre D-us¹¹, absolutamente idênti-

10 Broadie chega a dizer que “[...] Maimônides foi herdeiro não apenas da tradição rabínica, mas também dos escritos de Aristóteles e das extensas reflexões sobre os filósofos muçulmanos, e sua filosofia moral revela a profunda influência que os aristotélicos muçulmanos exerceram sobre ele” (BROADIE, 1988, p. 200 – tradução nossa). Para um aprofundamento da discussão, cf. JACOBS, 2007.

11 Maimônides faz referência a Deus a partir do uso de uma espécie de abreviação que, na tradução brasileira, aparece como “D-us”. Isso não parece, no entanto, ser arbitrário. Os judeus em geral, desde as afirmações

co a seus atributos e estes idênticos a Ele, e o Primeiro Motor aristotélico, Causa Primeira e Primordial de todas as coisas (cf. MAIMÔNIDES, 1992, p. 64-67; 79-81), de Quem nosso intelecto não pode compreender perfeitamente a existência, dada sua limitação.

Todas essas propostas temáticas seriam aprofundadas ao longo da escolástica medieval e não é absurdo concluir que a obra de Maimônides a alcançou como uma espécie de fundamento, até porque, ao lado da obra deste autor, ou melhor dizendo, na continuidade histórica da segunda metade do século XII e princípio do XIII, a Europa passava por um momento histórico singular, complexo e profundamente significativo com o aparecimento das Universidades (*universitas magistrorum et scholarium*), pelo desenvolvimento de alguns centros de estudos renomados na época, dentre as quais se destacariam a Universidade de Paris, a Universidade de Oxford e mesmo as universidades italianas de Bolonha e Nápoles, as quais se consolidaram certamente “[...] apoiando-se na ou confrontando-se com a difusão do *corpus* aristotélico completamente interpretado e contextualizado” (CARVALHO, 1998, p. 503). Esse contexto histórico, quando há a chamada “redescoberta de Aristóteles” marcadamente influenciada pela filosofia judaica e pela filosofia árabe¹², é também o momento em que muitas obras até então desconhecidas do estagirita viriam à tona a partir do califado de Córdoba, na Espanha, agora transplantadas para o mundo latino, o que significa de certo modo um amplo conhecimento de Aristóteles por árabes e judeus ainda antes dos pensadores cristãos latinos e justifica, então, a relevância de Maimônides para o conjunto da Filosofia Medieval.

veterotestamentárias (tal como o cristianismo acolheu o “testamento” judaico), são privados de pronunciar o nome de Deus, que vem especificado com o famoso tetragrama hebraico do “YHWH”. Por isso, ainda nas palavras do Velho Testamento (considerando a nomenclatura cristã), de Deus não apenas não se pode pronunciar o nome, como também é impossível ao homem vê-Lo “face a face” sem que morra. Ele é simplesmente Aquele que é, conforme expressão designada por Ele mesmo a Moisés (cf. Ex 3,14).

12 De acordo com muitos historiadores da filosofia, o Aristóteles conhecido pelos árabes é neoplatonizado, pois ele havia sido assimilado por meio de comentadores helenísticos e de tradutores siríacos, já que é na Síria – região dominada pelos árabes no século VII – que eles teriam um contato indireto com o pensamento aristotélico, pela tradução do grego ao siríaco já existente, e daí para o idioma árabe. Detalhes da discussão podem ser localizados em CARVALHO, 1998.

2 SOBRE OS OITO CAPÍTULOS¹³

A obra de Maimônides intitulada *Shemona Perakin* (Oito Capítulos ou introdução à *Ética dos Pais*, uma das partes integrantes do *Comentário de Mishná*) é constituída como uma espécie de tratado ético-filosófico, no qual o autor expõe os princípios da moral judaica, gravitando, em geral, em torno do tema das virtudes morais (cf. WURZBURGER, 1993, p. 319). Tratando de considerações sobre a natureza humana, temos em Maimônides um rabino que procurou desenvolver uma teoria do equilíbrio, da moderação e da espiritualização pelo intermédio do sistema da *Torah*, que lhe serve como crítica aos extremismos e ascetismos, às vistas de um sábio *caminho de ouro*. Neste caminho, Maimônides faz comparecer a necessidade de uma espécie de prudência aristotélica que visa estimular a moderação do próprio viver humano, no qual a virtude aparece como *estado moderado das partes da alma em direção à felicidade* (teleologia eu-daimonista), controlando paixões e apetites, algo que constitui a condição de possibilidade da liberdade humana por meio de uma *terapia da alma*.

Maimônides aponta, no entanto, que viver de acordo com o seu tratado (*avot – conduta moral dos homens sábios*), compêndio ético judaico, é extremamente difícil, tal como pretende Aristóteles ao indicar que, em se tratando da ação humana, é mais fácil errar que acertar¹⁴, o que acaba por neutralizar a aparente superficialidade da obra, pois a exposição do autor tem fins eminentemente práticos, pois que, como no estagirita, trata-se aqui de um *saber prático*, cuja intenção fundamental é tomar o saber em função da ação. A proposição ética de Maimônides justifica seu tom conceitual como simplicidade inerente ao correto equilíbrio humano em vida, embora entregando-nos a uma grande profundidade filosófica de detalhes, transpondo a superfície perceptiva da leitura. Daí o alerta inicial da obra, quando diz que

13 Optamos por realizar uma retomada de cada seção da *Ética dos Pais*, com o escopo de tornar compreensível a armação geral do propósito maimonidiano e relacioná-lo à proposta aristotélica. Como o texto parece não ser de amplo conhecimento do público, pretendemos fazer a exposição sem descuidar de uma apresentação mínima do objetivo de cada capítulo.

14 Aristóteles diz, por isso, que “[...] os homens são bons de um modo só e maus de muitos modos” (ARISTÓTELES, 1984, p. 38)

mesmo sendo este trabalho pequeno e de fácil compreensão na superfície, agir de acordo com seu conteúdo não é fácil para todos, nem suas intenções compreensíveis, sem uma explicação detalhada. No entanto, leva à grande perfeição e à verdadeira felicidade e, portanto, achei apropriado discuti-lo com pormenores (MAIMÔNIDES, 1992, p. 9).

A obra de Maimônides é elaborada também com o objetivo de explicar a verdade que se destina à conduta moral, partindo de deduções dos ensinamentos dos sábios judeus (ética judaica), no escopo dos exercícios descritos de crença (homem devoto) em profecias que se interligam. Por isso, concomitantemente, *para que os homens possam adquirir os verdadeiros princípios* (premissas), Maimônides prefere introduzir sua obra com oito seções, “preparatórias úteis”, anteriores às explicações aprofundadas de cada lei em particular, seções que “de fato, são assuntos coligidos das palavras dos sábios (*Hakhamin*), no *Midrash*, no *Talmud* e outras obras deles, bem como dos discursos dos filósofos antigos e modernos” (MAIMÔNIDES, 1992, p. 10), o que parece indicar que “a crença de que a conduta molda atitudes e disposições [...] [seja] uma pedra angular na ética de Maimônides” (WURZBURGER, 1993, p. 317).

I. SOBRE A ALMA DO HOMEM E SEUS PODERES

No primeiro capítulo da *Ética dos Pais*, Maimônides trata de enunciar os “poderes da alma” com base e uma divisão tripartida, como segmentos naturais (como a nutrição, por exemplo), vitais e espirituais, análogos à “base corporal e espíritos de fino vapor” (espírito natural como vapor no sangue do fígado; espírito vital idêntico ao vapor no sangue do coração; espírito psíquico equivalente aos vapores do cérebro)¹⁵. Tais segmentos não são tratados por Maimônides como divisões corpóreas, mas apenas como modos de explanação correlata às ações da indivisível alma, o que permite que, imperativamente, o autor possa tratar dos *males da alma*, curando-a por compreensão adequada dos poderes atuantes desta, como um verdadeiro médico que, de forma análoga, *cura os corpos* pelo conhecimento das reais causas das doenças, de modo a evitá-las. Daí ser primordial o conhecimento total da alma, subdividida por Maimônides em cinco

15 As elucidações entre parênteses são claramente expostas na primeira nota de rodapé referente ao capítulo primeiro, em que o tradutor trata de tais observações, como também referentes aos trabalhos médicos de Maimônides.

partes: *nutritiva ou vegetativa; sensitiva; imaginativa; sensual ou apetitiva, e racional*¹⁶. Cada uma dessas subdivisões, assim como os poderes anímicos, tem características diferentes no que se refere às espécies vivas, próprias de cada espécie. Por isso,

o homem é alimentado pela parte nutritiva da alma humana, o burro pela parte nutritiva da alma do burro e uma águia é alimentada pela parte nutritiva de sua alma. Usamos a palavra *alimentado* [grifo nosso] para todos esses seres, só porque existe uma única palavra em comum *alimentado* e não porque o significado seja igual para todos (MAIMÔNIDES, 1992, p. 12).

O mesmo acontece com a sensação e os outros termos propostos, pois cada espécie possui sua alma peculiar, na qual as categorias homônimas não têm a mesma atuação em vidas diferentes. Trata-se aqui de uma herança da metafísica de Aristóteles continuada na exposição da metafísica maimonidiana e renovada com grande intensidade, a qual passa a exercer influência incontestável sobre sua concepção ética.

Além da especificação sobre os poderes anímicos, o primeiro capítulo trata de defender um tipo de paralelismo entre a ética e a medicina: a arte médica aparece como análoga aos hábitos morais, nos quais *devemos* separar adequadamente as misturas, afirmando o que pode ou não pode ser *digerido*, na manutenção da harmonia entre as ações humanas. Por essa razão Maimônides afirma, sobre a parte nutritiva¹⁷, que esta “[...] consiste no poder de captar, reter, digerir, excretar, crescer e procriar as suas próprias misturas, isolando o que se precisa para nutrir e o que deve ser expelido” (MAIMÔNIDES, 1992, p. 13).

16 Se em Aristóteles comparece a ideia de três funções da alma (vegetativa, sensitiva e racional), em Maimônides aparece a necessidade judaica de referenciar o número “cinco”, que, para aquela cultura, é símbolo que expressa a reverência pela lei mosaica, em razão da referência aos primeiros cinco livros do que o cristianismo nomeou por “Antigo Testamento” e que, para os judeus, é conhecido como *Torah* (cf. McKENZIE, 1983, p. 716). Este fato já sugere uma espécie de vinculação da alma com a *Torah*, algo de que Maimônides parece partir como um pressuposto fundamental.

17 Obviamente a exposição sobre as partes da alma mereceria maior aprofundamento, o que não nos é possível em uma ocasião introdutória como esta. Trata-se, aqui, apenas de uma provocação inicial para compreender as questões centrais dos *Oito Capítulos*.

Sobre a especificidade da parte imaginativa (conservação do sensível), Maimônides trata das apreensões dos objetos pelos sentidos. Mesmo não estando presentes, os objetos podem manter suas imagens no corpo, e as apreensões dos objetos se misturarem com outras adequadamente ou mesmo se “mesclarem” com coisas inexistentes, criadas pela imaginação, que muitas vezes talha ilusões ao invés de fixar-se na realidade da “percepção objetiva”, combinando *coisas cuja existência é impossível* (o que se poderia nomear por “inadequação imaginativa”).

Para prosseguir, Maimônides especifica a parte apetitiva da alma, com base na qual os homens realizam escolhas de *acordo com o que almejam ou repudiam*, empregando todos os órgãos corpóreos como instrumentos; como exemplo, tem-se o poder da mão para tocar e se apossar, a força dos pés para andar, o poder da vista para ver e o poder do coração para ser corajoso ou atemorizado.

A esse respeito já é possível anotar certa mudança de perspectiva de Maimônides, pela distinção de categorias como *ações de conservação/captação e força/ação*, sendo as últimas intrínsecas ao agir que se mostra enquanto afirmação não passiva, adequando os caracteres ativos, nutritivo/digestivo, excrementais, procriativos, às forças imperativas que se imprimem pelo mais alto exercício intelectual, distinguindo *ações vis das nobres*, no uso da parte racional de *cunho prático ou teórico*.

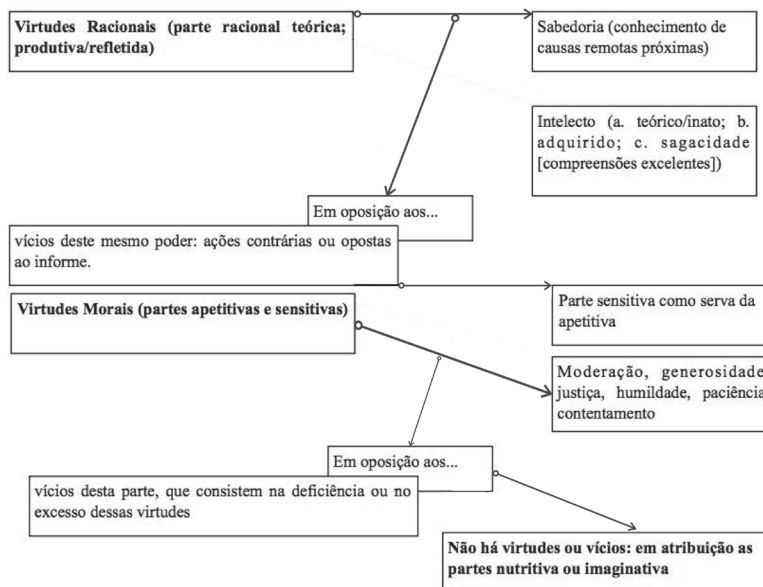
A prática racional, em Maimônides, é *produtiva* enquanto absorvemos, adquirimos ofícios, e *refletida* enquanto agimos pelo ato deliberativo, ativo no empenho por concretização de ações. Por outro viés, a razão teórica busca estipular noções essenciais (de acordo em si, com o que são), seres imutáveis sob o caráter das ciências.

Para prosseguir Maimônides expõe uma dicotomia fundamental da alma, imposta na relação matéria/forma, na qual não podemos deixar de *dar sentidos* à matéria múltipla da alma única e indivisível, pois toda a sua filosofia seria em vão sem a ação intelectual, o que também justifica a referência de *Rambam* ao pensamento de Salomão, possibilitando fazer-lhe selecionar as ferramentas virtuosas e prudentes, algo que permite a transição para o segundo capítulo.

II. SOBRE A DESOBEDIÊNCIA AOS PODERES DA ALMA E O CONHECIMENTO DA PARTE NA QUAL BASICAMENTE SE ENCONTRAM AS VIRTUDES E OS VÍCIOS

A segunda seção da *Ética dos Pais* vem dedicada à discussão dos pressupostos da *obediência/desobediência* das partes da alma, em que apenas duas delas possuem essa dupla face, a saber, apetitiva e sensitiva; nelas, todos os mandamentos e transgressões se implicam, estando, pois, de acordo ou não com as Leis da *Torah*.

Maimônides anota que as duas características correlatas àquelas partes da alma não existem em relação às partes nutritiva e imaginativa, tendo em vista que estas perduram em suas atividades até mesmo durante o sono, em que a inconsciência se intensifica; isso significa que, em tese, não haveria critério seguro para mensurar, nestas partes, o que seria mandamento ou transgressão. Em relação à parte racional, *Rambam* comenta que ela tanto pode obedecer quanto desobedecer às leis, e é por isso que ainda no capítulo se apresenta outra relação fundamental, qual seja, entre *virtude* e *vícios*. Aqui, virtudes morais e racionais se opõem a dois tipos de vícios. Em esquema,



III. SOBRE AS DOENÇAS DA ALMA

De acordo com o esquema-exemplo da parte segunda, temos que, a depender dos tipos de variações, podemos *adquirir* doenças da alma (precisamente o tema nuclear do terceiro capítulo), o que significa que a alma pode estar *sã* ou *doente*. Nesse sentido, temos um vínculo fisiológico (esquemático e lógico) explícito com a destinação que corresponde às boas (sãs) ou más (doentes) ações, de modo que as “saudáveis” são *bem recebidas pelas pessoas* (ações boas/nobres das partes da alma), ao passo que as “doentes ou más” se caracterizam por ações *desprezíveis* das partes da alma, realizando coisas “ruins e feias”. Maimônides parece pretender comunicar que nós, seres humanos, devemos ser sábios médicos de nós mesmos¹⁸, preservando as virtudes em função do princípio de não denegirmos os próximos (o que implica na manutenção de relações saudáveis com os outros e significa que a *eudaimonia*, como em Aristóteles, tem a ver com a dimensão política constitutiva da natureza humana), de modo a considerar a virtude do ponto de vista de um equilíbrio que deriva de uma equidistância dos extremos, como justa medida. Conforme Maimônides,

a saúde e a doença do corpo são pesquisadas pela arte da medicina. Devido ao desvio de seus sentidos, pessoas com o corpo doente imaginam o amargo como sendo doce e o doce como amargo. Têm a ilusão de que o adequado é inadequado; têm forte desejo e grande prazer em coisas que não contêm prazer nenhum para os saudáveis e podem até ser dolorosos, como comer poeira, carvão e coisas que são extremamente irritantes e azedas, bem como alimentos semelhantes que os saudáveis não desejam e dos quais têm repugnância. Do mesmo modo, pessoas com a alma doente, quero dizer homens ruins e imperfeitos, imaginam coisas ruins como sendo boas e coisas boas como sendo más. O homem sempre almeja extremos que na verdade são ruins. Por causa da doença de sua alma, imagina que são bons (MAIMÔNIDES, 1992, p. 19).

18 Não se nega aqui a clara influência de Platão – particularmente exposta no Timeu (cf. PLATÃO, 1997, p. 1224-1291), embora também se encontre em outros escritos – na retomada maimonidiana da medicina da alma, algo que persevera historicamente na totalidade da filosofia como parâmetro disciplinar, em que se evidencia certo aspecto terapêutico, mesmo em épocas mais contemporâneas. Sobre o tema em Platão é importante consultar SIQUEIRA-BATISTA; SCHRAMM, 2004; FRIAS, 2005, p. 79-143.

Os doentes, não conseguindo servirem-se de si mesmos como suporte (ou auxiliarem a si mesmos), passam a procurar os médicos da alma e do corpo, os sábios, que fazem os aparentes desfalecidos tomarem remédios que odeiam; em caso de não se realizar a “terapia” do sábio, perece o doente definitivamente, o que também ocorre na hipótese de não se aceitar seu tratamento, o qual mostra um *concreto caminho* de acordo com a *Torah*. Recorrendo a Salomão, Maimônides o parafraseia: “O caminho do tolo é reto aos seus olhos, mas aquele que escuta o conselho é sábio” (Prov. 12, 15).

IV. SOBRE O TRATAMENTO DAS DOENÇAS DA ALMA

A quarta seção conta com texto de caráter eminentemente aristotélico, em que comparece a denúncia dos dois lados extremos ruins para os quais pode tender a alma, um deles dado por excesso, com suas variadas partes, o outro por deficiência. Por isso, assim como Aristóteles, Maimônides expõe as virtudes como *estados moderados da alma*, num *habitus* moral que se situa no meio-termo, entre excessos seja por privação, seja por demasia (“moderação, como uma das boas ações virtuosas”, virtude moral). Por isso, para exemplificar, informa que a “[...] generosidade é o equilíbrio entre a natureza e a extravagância; [a] coragem é o meio entre a temeridade e a covardia” (MAIMÔNIDES, 1992, p. 23), etc.

De acordo com os estados-meios, a *Ética dos Pais* traça uma série de outras qualidades das virtudes, estabelecendo limites claros em conceitos categóricos, por meio dos quais as ações não devem escapar da margem expressa, algo que faz evitar que se atinja um dos dois extremos. Algumas das qualidades se localizam em série sob as seguintes nomenclaturas: *agrado, humildade, contentamento, paciência, modéstia, bom coração, generosidade, coragem, amor próprio etc.* (nomes propriamente convencionais para entendimento dos significados adequados dos estados, via conceitos).

Ademais, Maimônides também enfatiza que em nosso estado natural não contemos virtudes ou vícios, que estes são adquiridos, provocando ações individuais que podem se tornar desreguladas pelas maneiras de viver das famílias e pessoas das cidades. Isso significa a aceitação tácita de certa *neutralidade antropológica natural*, pela qual se defende a gravidade da responsabilização humana pela *aquisição* de virtudes ou vícios, derivados todos da prática frequente de determinadas ações. Daí Maimônides dizer:

saiba que estas virtudes morais e vícios são adquiridos e firmemente estabelecidos na alma somente através da repetição das ações referentes a um certo hábito moral, frequentemente e durante um longo período de tempo e por se acostumar a eles. Se aquelas ações forem boas, adquiriremos a virtude; se forem ruins adquirimos o vício (MAIMÔNIDES, 1992, p. 25).

A consequência proposta é que a presença de hábitos morais na vida humana seja algo fundamental, no sentido de que devemos sempre nos esforçar para praticar a virtude, por um lado, e tratar da alma por temor a D-us, por outro, uma vez que esta última constitui uma espécie de *regra terapêutica* de modo a retornar a uma espécie de “equilíbrio *a priori*”, se assim se pode dizer.

Para exemplificar o *tratamento correlativo à terapêutica como pauta*, Maimônides sugere o caso do avarento: de fato, este homem com alma avarenta tem de ser levado a ser extravagante. Ele tem de agir de maneira extravagante repetidamente, até que a condição que o torna avarento seja removida de sua alma e ele quase adquira uma disposição extravagante. Note-se aí a “sutileza” da terapia: para o tratamento, necessita-se de que o *meio virtuoso* precise tender um pouco mais para o *excesso* ou *deficiência*, dependendo de suas qualidades. Por exemplo: treinamos o homem ruim para ser muito bom, mais do que treinamos o bom para ser ruim, fazendo mais do que a lei (que o estado de virtude) pede, trazendo os homens um pouco mais para o excesso ou para a deficiência, dependendo da referência que designa esses dois vértices (bom/mau; orgulho/rebaixamento; irritabilidade/apatia), no *como se deve dirigir* a partir do grau de pertinência das qualidades (a ocasião¹⁹, como em Aristóteles, é requerida de maneira inescapável nesse contexto), no mesmo sentido em que *para cada doente temos um remédio*, o que nos faz afirmar, para atividade terapêutica maimonidiana, a prescrição da correta atitude perante as específicas situações que envolvem os particulares. Essa parece ser a justificativa para a afirmação de Maimônides segundo a qual “o objetivo da *Torah* é que o homem seja natural, seguindo o caminho do meio [...] deverá residir em cidades e seguir a justiça e honestidade; não habitará nos desertos ou montanhas, nem usará roupas de lã e pelo, nem atormentará seu corpo” (MAIMÔNIDES, 1998, p. 28).

19 Os leitores de Aristóteles identificarão aqui, certamente, a referência ao *kairós* como característica do ato virtuoso (cf. ARISTÓTELES, 1984, livro II, cap. 9). Para um detalhamento da questão em Aristóteles, cf. ZINGANO, 2007, p. 243-276; AUBENQUE, 2008, p. 156-171.

De acordo com essa postura, Maimônides recupera na *Torah* a ideia aristotélica da *justa medida*, posto que se constitui por leis que *devem* impedir as implicações destrutivas dos extremos dos excessos e das deficiências, pregando a virtude racional na *verdade das ações*, cujo propósito essencial coincide com a tarefa de estabelecer a bondade firmemente dentro de nós, o que significa tomar a lei como uma espécie de “disciplina da perfeição” (cf. JACOBS, 2007, p. 51).

Tal é, então, o intuito dos mandamentos da *Torah*: *instruir e disciplinar a alma e seus poderes*, eliminando a possibilidade tanto de represálias como de vinganças, o que ocorre também pela reflexão contínua sobre o estado das nossas almas, na busca pela cura de nossas constantes imperfeições, algo que implica em que a *correção de si* seja um ato contínuo da vida para atingir-se o mais alto grau de nível humano, avaliando os caminhos que tomamos para um perfeito equilíbrio. Conforme Maimônides: “é necessário visar o equilíbrio nas ações e não se afastar em direção nem a um nem a outro dos extremos, exceto para o tratamento médico e quando se opõe algo pelo seu contrário” (MAIMÔNIDES, 1992, p. 32).

V. SOBRE COMO DIRIGIR OS PODERES DA ALMA PARA UMA FINALIDADE ÚNICA

O capítulo quinto objetiva reafirmar a necessidade da atividade do pensamento como o que deve dominar *todos os poderes da alma* (cf. MAIMÔNIDES, 1992, p. 35), o que significa conceder certa deferência à parte racional da alma para a aquisição da virtude. Este é um dado que se anuncia como necessário a partir do *telos* que visa à *percepção de Deus* na medida dos limites e possibilidades dos homens, os quais precisam extirpar as ações não direcionadas a esta meta. *Trata-se da retomada da importância da teleologia metafísica para a determinação da teleologia ética*, de modo que “a propósito da saúde de seu corpo é que a alma encontra [nele, o corpo] seus instrumentos sãos e saudáveis para poder dirigi-lo às ciências e para adquirir as virtudes morais e racionais, a fim de alcançar esta meta” (MAIMÔNIDES, 1992, p. 35).

Aqui transparece uma espécie de modo de conduta ideal, atrelado à ideia de *agradabilidade* do que nos deve ser *mais benéfico*, levando em consideração até a pertinente escolha de um alimento: “se for agradável, que seja. E se for repugnante, que seja assim. Ou ele desejaria ao que é mais agradável de acordo com a teoria médica” (MAIMÔNIDES, 1992, p. 36). Nesse sentido, até a *melancolia*, quando entra em jogo vivo, pode ser sanada por meio das mais belas canções, encantando a alma e aniquilando tal *estado mórbido, tornando seu corpo saudável*.

O verdadeiro exercício artístico da prática medicinal seria, portanto, o reto caminho de busca pelo encontro com o divino, proporcionando a felicidade verdadeira por atuações em serviços humanos elevados, o que permite corromper uma igualdade primordial e anterior que igualava os homens aos animais irracionais. *Rambam*, no intento de elevar a antropologia, vislumbra aqui uma possibilidade de ampliação da distância entre homens e animais irracionais, crendo também que isto só é possível pela presença ativa e impassível da razão – “esta é uma ação baseada em pensamento e diferencia o homem das outras criaturas” (MAIMÔNIDES, 1992, p. 36) –, como quem recupera a conceituação lógica aristotélica do homem como “animal racional” (tal como propõe a explicitação dos elementos bastantes de sua especificação – o gênero próximo associado à diferença específica).

É aqui que encontramos a meta fundamental de Maimônides, inerente à *existência saudável*: se observarmos atentamente, perceberemos que o método em causa visa à não-submissão do homem às volições que mantêm a passividade em seu grau mais elevado. Neste quesito, os *instrumentos do poder da alma* precisam estar em equilíbrio na perfectibilidade ativa. Para manter a coerência de sua teoria, Maimônides precisa se apegar às virtudes estipuladas atrelando-as a uma espécie de pedagogia moral/racional, e é isto que permite a sustentação de seu complexo sistema. Daí Maimônides tratar, ao mesmo tempo, do aparato utilitário que serve à alma que se afasta do *prejudicial*, garantindo o conhecimento e a virtude até mesmo na conversação, para a qual se deve evitar qualquer tipo de corrupção. Nas palavras dos *Oito Capítulos*,

se o homem colocar esta noção, *i.e.*, *conhecimento de D-us*, como sua meta, ele cessará em grande parte sua conversação. Porque alguém que adere a esta meta, não será levado a decorar as paredes com ouro ou colocar borda de ouro nas suas vestes elegantes – a não ser que ele tenha a intenção de deleitar a sua alma para o bem de sua saúde e afastar a doença, para que fique límpida e pura a fim de receber as ciências (MAIMÔNIDES, 1992, p. 38).

Com efeito, Maimônides insiste na defesa do equilíbrio necessário do corpo e da alma, os quais, quando exaustos, exigem do homem uma correta atitude. Neste caso, o descanso é requerido e, com ele, o distanciamento de trabalhos árduos, no intuito de remover o cansaço; daí que “quando os nossos mestres se cansavam, eles falavam uma palavra de humor” (MAIMÔNIDES, 1992, p. 38). Por isso Maimônides põe a conversação como pronúncia oral que deve

expressar somente o necessário, num caminho de busca do conhecimento de D-us, por meio das virtudes de um homem que dirige todas as ações da alma pelo ato deliberativo que direciona à verdadeira *meta*: ele quer dizer conheça-O (cf. Prov. 3, 6), pois “[...] mesmo com uma transgressão [...] você deverá fazer da verdade o alvo desta ação [...]” (BERAKHOT apud MAIMÔNIDES, 1992, p. 39).

VI. SOBRE A DIFERENÇA ENTRE O HOMEM PIEDOSO EXEMPLAR E O HOMEM CONTINENTE QUE CONTROLA SUA ALMA

Aquele *conheça-O* de algum modo parece ser inerente à bifurcação que separa dois tipos de homem, a saber, (i) o *piadoso* e (ii) o *continente*. Para dizer mais, (ii) o homem continente se categoriza fundamentalmente por certa intempestividade ou instabilidade que age como mediadora das práticas virtuosas. O problema neste caso é que, devido a esta mediação para a prática altruísta, há no homem incessantemente o confronto de si para consigo, fazendo que ele muitas vezes se recuse a executar as boas ações, pois elas constantemente são acompanhadas dos *desejo e cobiça* “acoplados” às *ações ruins*. Este conflito de si para consigo gera uma espécie de *refreamento da reta virtude*, tendo em vista que esta se submete ao seu extremo oposto: de fato, “ele luta contra este desejo e opõe, pela sua ação, o que o seu poder *apetitivo*, seu desejo e o *estado* (Hai’ ah) de sua alma provocam nele; ele faz muitas coisas boas enquanto fica perturbado fazendo-as” (MAIMÔNIDES, 1992, p. 41); (i) quanto ao homem piedoso, ele age de outro modo, qual seja, pelo intermédio de boas ações por si e em si, posto que as boas ações são dotadas de um princípio interno que se basta a si mesmo²⁰. Em uma perspectiva essencialista, portanto, Maimônides expõe as boas ações como boas em si, as quais se correspondem no indivíduo: as boas ações são causas de si mesmas, de modo que o homem deve *fazer o bom simplesmente porque é bom*; por essa razão, diz Maimônides, “os filósofos estão de acordo que o homem piedoso é melhor [tradução *literal*: *mais virtuoso*] e mais perfeito que o homem continente” (MAIMÔNIDES, 1992, p. 41).

20 Daí Wurzbürger admitir que – [] Maimônides, em seus escritos tanto legais como filosóficos, trata do cultivo de virtudes morais como um valor intrínseco, explicitamente recomendado como um aspecto indispensável da piedade judaica – (WURZBURGER, 1993, p. 316).

Rambam ainda reconhece os esforços dos homens continentais moderados, que perseveraram em não praticar ações ruins, embora censure-os pelo fato de que “mesmo que não faça[m] [a ação ruim], seu desejo é um vício da alma” (MAIMÔNIDES, 1992, p. 41). Esse parece ser o motivo pelo qual Maimônides recomende o ato prescritivo (a Lei), que atua como um mecanismo de controle de situações adversas que põem em perigo o equilíbrio essencial comum. Este equilíbrio permanece, portanto, refém de um homem continente “intempestivo” que comete *assassinato, roubo, furto, fraude, etc.*, posto que “não há dúvida de que a alma que anseia e almeja estas coisas é defeituosa e que a alma virtuosa não deseja absolutamente nenhuma dessas maldades, nem sofre dor alguma por se abster delas” (MAIMÔNIDES, 1992, p.43). Em acréscimo, Maimônides atua aqui na defesa das leis tradicionais escritas, as quais são oralizadas pelos sábios, que sempre tiveram em mente a lei da tradição (*estatutos de D-us*) nos apontamentos das necessidades da contenção de certos desejos do homem que, a partir disso, torna-se mais virtuoso. Daí que, “portanto, [...] [os sábios tenham dito] que o homem precisa ter a alma atraída por elas e não tem outros impedimentos, a não ser a *Torah*” (MAIMÔNIDES, 1992, p. 43).

Nesse sentido, a teoria ética maimonidiana parece propor um *esforço de conciliação entre as características virtuosas dos dois tipos de homem* (piedoso e continente), de modo a defender que “quando o homem não [...] deseja [as transgressões morais], ele é mais virtuoso do que aquele que deseja mas se contém” (MAIMÔNIDES, 1992, p. 43), o que promove um apelo a certa *concepção positiva* da ação moral: não se trata, pois, apenas de evitar a transgressão por continência, mas de efetivamente agir bem por virtude.

VII. SOBRE O VÉU E SEU SIGNIFICADO

Para rearticular a ética aristotélica com a positividade da *Torah*, Maimônides traça ainda um paralelo entre sua concepção de virtude e a ideia da visão de D-us através de véus mais ou menos opacos em razão do quantitativo de excelências/defeitos morais daquele que contempla a divindade. Perseguindo o paralelo, Maimônides esboça breve elogio ao véu particular de Moisés, considerado o principal profeta do judaísmo, sobre quem os sábios disseram ter observado a D-us quase diretamente, por um *véu diáfano, transparente (aspeclária)*. A intenção é enunciar que quanto mais véus, presentes e sobrepostos, maior é a opacidade da barreira que separa o homem de uma direta visão de D-us, o que significa uma maior quantidade de defeitos que

tornam o homem cada vez mais distante da contemplação direta da divindade. Ao dizer de Moisés que contemplou a D-us pelo véu mais transparente, Maimônides exalta suas virtudes e, mais que isso, alimenta sua convicção de que não há incompatibilidade entre a *Torah* e a virtude, na medida em que admite que “[...] profeta nenhum profetiza até adquirir todas as virtudes racionais e a maioria das virtudes morais, *i.e.*, as mais importantes” (MAIMÔNIDES, 1992, p. 46).

Ainda que, para Maimônides, seja impossível ao homem dominar completamente as virtudes morais, o maior ou menor domínio corresponde a maior ou menor quantidade de véus: “assim, quem tem dois ou três hábitos morais não equilibrados [...] se diz que ele vê D-us de trás de dois ou três veús” (MAIMÔNIDES, 1992, p. 47). Para chegar a esta metáfora, *Rambam* explicita a necessidade da presença tanto dos homens sábios, virtuosos racionalmente, quanto de homens “ricos”, virtuosos moralmente. Aqui, a quantidade de véus é diminuída pela imposição correta da maior intensidade dessas virtudes, envolvendo o sábio contente em equilíbrio e o homem “rico” que dirige seus poderes. Porém, as camadas ou véus, em variação quantificável em um indivíduo, não mudam a condição da profecia eternizada, pois esta é a própria lei de D-us. O que há, então, é a mudança dos graus de visibilidade da profecia²¹ como princípio impedido de se efetivar plenamente.

É no interior dessa discussão que Maimônides dá sentido ao texto por novas considerações sobre Moisés, mostrando o “*ápice*” da percepção possível do divino em um homem, no qual intelecto ainda não é desvincilhado do corpo, mesmo que as virtudes estejam aperfeiçoadas em máximo grau, tal como o caso específico de Moisés, aquele que havia extirpado todas as camadas possíveis, apenas posto em presença única de *um véu transparente*. Para Maimônides,

entre ele [Moisés] e a percepção da verdadeira realidade da existência de D-us ficou apenas um véu transparente, isto é, o intelecto humano não separado do corpo. D-us o favoreceu e lhe concedeu, depois de seu pedido, maior percepção do que tinha antes (MAIMÔNIDES, 1992, p. 48).

Atingindo o limite máximo, Moisés chegou a ver as costas de D-us sob a sua permissão (cf. Ex 33,23), ao mesmo tempo em que percebeu claramente, por meio da fala de D-us mesmo,

21 A respeito do tema da “profecia” maimonidiana, sugere-se a leitura de PEREIRA, 2015.

que não poderia ultrapassar seu próprio limite perceptivo, o que é completamente diferente da verdadeira percepção *face a face*, a qual ultrapassa a finitude humana com seus corpos atuantes: “é impossível atingir esse nível de percepção, mas *Moisés*, de abençoada memória, aprendeu um pouco abaixo deste nível” (MAIMÔNIDES, 1992, p.48).

VIII. SOBRE A NATUREZA HUMANA

Depois de reconhecer o limite para a contemplação de D-us pelo intelecto humano preso ao corpo, Maimônides dedica o oitavo capítulo à tentativa de refutação de qualquer espécie de determinismo absoluto para a virtude ou para o vício, que nega a liberdade humana diante das circunstâncias ocasionais de sua vida, apesar de que a natureza pode contribuir para a disposição a um ou a outro, como Maimônides ressalta no caso da inteligência, por exemplo.

Entretanto, *disposição* e *determinação absoluta* não são sinônimos. Na verdade, não há determinação externa que tolha a liberdade humana, preordenando o indivíduo irreversível e irresistivelmente à virtude ou ao vício, uma vez que, como em Aristóteles²², “a verdade sobre a qual não há dúvida é que todas as ações do homem lhe são entregues. Se ele deseja agir ele o faz, e se ele não deseja, ele não age; ele não sofre coação alguma” (MAIMÔNIDES, 1992, p. 53). A consequência imediata é que Maimônides concede a possibilidade de normas para orientar a liberdade humana, uma vez que só haja ordens ou preceitos normativos para o homem porque a liberdade individual para ele é um fato, já que frente à norma pode cumpri-la ou rejeitá-la.

É importante destacar que a existência da norma no complexo filosófico-teológico maimonidiano se dá em conexão com uma ideia muito bem desenvolvida no seio do judaísmo, explicitada sob a denominação de “teologia da retribuição”. Segundo tal mentalidade, o bem é retribuído por Deus com sua bênção e garantia de prosperidade; o mal, contudo, é punido

22 No terceiro Livro da *Ética nicomaqueia* Aristóteles argumenta no sentido de que “[...] a virtude também está em nosso poder, do mesmo modo que o vício, pois quando depende de nós o agir, também depende o não agir, e vice-versa; de modo que quando temos o poder de agir quando isso é nobre, também temos o de não agir quando é vil; e se está em nosso poder o não agir quando isso é nobre, também está o agir quando isso é vil. Logo, depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos” (ARISTÓTELES, 1984, p. 87).

severamente com a maldição divina, ou o castigo²³. Em última instância, bem e mal estão entregues ao arbítrio humano, cabendo-lhe *escolher* aquilo que é devido²⁴, o que confere gravidade indiscutível ao problema da deliberação e faz do ser humano alguém imputável moralmente em razão da indeterminação de sua existência livre, como em Aristóteles²⁵.

Nesse momento, a categoria de escolha assume uma conexão importante com o pensamento aristotélico, na medida em que o conceito supradito também adquire força fundamental na ética do estagirita. Como consequência necessária, a ética novamente demonstra seu vínculo com a metafísica maimonidiana, ainda que esteja entregue à vontade humana a escolha do que pode fazer, posto que

os males são coisas ruins e o bem, coisas boas. [...] D-us não preordena o homem a fazer coisas ruins ou boas. Sendo assim, é apropriado ao homem estar aflito e se lamentar sobre os pecados e ultrajes cometidos, já que ele errou por própria escolha. [...] o tratamento para esta doença está em nossas mãos, porque exatamente como erramos na nossa escolha, assim cabe a nós nos arrependermos e nos afastarmos das nossas ações ruins (MAIMÔNIDES, 1992, p. 55).

A afirmação em causa implica numa observação filosófica a respeito das coisas do mundo que obedecem a leis naturais internas e que, não obstante terem sido engendradas pela divindade, têm seu curso determinado por si mesmas. Noutros termos: Maimônides defende, em sua metafísica, que não há uma intervenção direta de D-us na ordem da criação, o que parece, em alguma medida, ter alcançado mesmo autores da modernidade, como Spinoza, por exemplo²⁶.

23 Por esse motivo, Maimônides insiste em dizer que – [...] a regra geral é que todos os Seus caminhos são justiça –. Ele pune o pecador conforme o seu pecado e Ele recompensa o bom conforme a sua benevolência (MAIMÔNIDES, 1992, p. 61), ressaltando uma discussão de teodicéia importante que aqui vem apenas acenada, em razão da brevidade deste estudo inicial.

24 Conforme a *Ética dos pais*, – [...] está declarado de maneira geral que cada indivíduo é capaz de exercer sua escolha conforme suas disposições originais inatas – (MAIMÔNIDES, 1992, p. 58).

25 Sobre o tema da relação entre deliberação e indeterminação em Aristóteles, cf. LIMA FILHO; CHAGAS, 2017.

26 Não obstante a compreensão de – Deus – em Maimônides e em Spinoza ser diversa, neste último há a afirmação da impossibilidade de uma subversão da ordem natural por parte de Deus; o motivo, contudo,

Assim, há certo preordenamento divino, mas que deve ser concebido em termos de princípios gerais e não como atividade exercida no evento atual²⁷.

Ainda sobre a metafísica que se une à ética maimonidiana, a *Ética dos Pais* atinge a questão ao acentuar especificamente o tema do conhecimento de D-us e sua diferença em relação ao conhecimento humano. Enquanto o homem é diferente do conhecimento, D-us e Seu conhecimento se identificam, já que “[...] Ele, Exaltado seja, é idêntico aos Seus atributos e Seus atributos são idênticos a Ele” (MAIMÔNIDES, 1992, p. 65). Uma menção necessária é feita à *Metafísica* aristotélica, onde há a confissão da limitação do intelecto humano para conhecer perfeitamente a Deus, já que a perfeição divina escapa à deficiência intelectual do homem. Assim, não é possível ao homem compreender plenamente a existência de Deus, já que Ele e sua existência são uma e mesma coisa.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após o percurso interpretativo da *Ética dos pais* maimonidiana ter sido empreendido, parece manifesto que o que se intenta com o texto é a conciliação entre os princípios básicos da moral judaica e as afirmações próprias da ética aristotélica, tratando filosoficamente daqueles conceitos teológicos que compõem o “*caminho de ouro*” da vivência humana. Para que isto fosse possível, Maimônides recorreu em certas ocasiões à autoridade da lei mosaica e sua compatibilidade com a virtude aristotélica, articulando os conceitos por meio de pressupostos fundamentais de sua metafísica.

é claramente outro, já que, em Spinoza, é fundamental a noção de Deus como natureza – conforme dito na demonstração da proposição 18 da Parte I da *Ética*: – (...) Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas – (SPINOZA, 2008, p. 43).

27 Maimônides argumenta: – assim se diz do homem, que quando ele se levanta e se senta, ele levanta e senta pela vontade de D-us. Isto quer dizer que no começo da existência do homem, Ele determinou sua natureza de tal forma que ele se levantaria e sentaria pela sua própria escolha; não que agora ao se levantar Ele deseje que o homem se levante ou não se levante. Assim também, Ele não deseja agora, na hora de a pedra cair, que ela caia – (MAIMÔNIDES, 1992, p. 56).

Isso significa que há indícios de que Maimônides empreende uma releitura do aristotelismo em caracteres judaicos, sem a pretensão de realizar uma mera repetição, mas uma adaptação construtiva da reflexão sobre a *Torah*. Nesse sentido, é precípua atestar que, mais do que nos mobilizarmos ao estrito entendimento da estrutura na qual estão desenvolvidos os argumentos progressivos de Maimônides (cuja direção tende aos processos de deliberação ética por mediação de uma terapêutica da alma e suas ações), efetivamos a captura de algo curioso nos marcos da análise de *Oito Capítulos*. Referimo-nos aqui a uma noção muito precisa de história.

Se Maimônides lança mão de seus próprios argumentos em busca da resolução dos problemas que lhe cativam num procedimento de atualização do projeto filosófico de Aristóteles à ocasião, parece-nos se tornar manifesto que, sendo assim, também se põe a dar vazão a uma história peculiar, instituída por uma singularidade que se dispõe, como tantas outras capazes de falar em nome próprio, à posição de uma *recepção ativa dos conteúdos da cultura humana*. Ao envolver a obra de Aristóteles como imagem, Maimônides lhe confere um sentido conceitual redimensionado por distinto quadro esquemático. Se esse é o caso, é então possível dizer que Maimônides se apropria de Aristóteles para lhe conferir o tempo histórico de sua própria voz, embora o exórdio dessa voz já bradasse ao fundo, em graus incipientes de consciência, o judaísmo como canto do seu povo.

Referências

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. São Paulo: Discurso Editorial & Paulus, 2008.
- BROADIE, A. The moral philosophy of Maimonides. **Journal of medical ethics**, v. 14, 1988, p. 200-203.
- CARVALHO, M. S. A Idade Média filosófica terá sido aristotélica? **HVMANITAS**. Coimbra, v. L, 1998, p. 489-508.
- FRIAS, I. Platão e a medicina da alma. In: FRIAS, I. **Doenças do corpo, doenças da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004, p. 79-143.
- GILSON, E. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HESCHEL, A. J. **Maimônides**. Traducido del inglés por José Manuel Álvarez Flórez. Barcelona: Muchnik Editores, 1986.
- JACOBS, J. Aristotle and Maimonides on Virtue and Natural Law. **Hebraic Political Studies**. v. 2, n. 1, 2007, p. 46-77.
- LIMA FILHO, J. E.; CHAGAS, E. F. Natureza e Deliberação em Aristóteles: uma aproximação em diálogo com Pierre Aubenque. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 14, n. 28, jan-abr/2017, p. 67-80.
- MAIMÔNIDES, M. **Shemona Perakim – Oito capítulos: introdução a ética dos pais**. Tradução de Alice Frank. São Paulo: Maayanot, 1992.
- McKENZIE, J. **Dicionário bíblico**. Trad. bras. Álvaro Cunha et al. São Paulo: Paulus, 1983.
- PEREIRA, R. H. S. A herança greco-árabe na Filosofia de Maimônides: Profecia e Imaginação. **Kriterion**, Belo Horizonte, n.º 131, jun/2015, p. 107-128.
- PLATO. **Complete Works**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- SIQUEIRA-BATISTA, R.; SCHRAMM, F. R. Platão e a medicina. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, set-dez/2004, p. 619-634.
- SPINOZA, B. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

VILELA, G. **Reflexões de Maimônides – “Faça do estudo da Torah seu esforço principal”**. Publicado em: 19 jul. 2011. Disponível em: [https://www.cafetorah.com/reflexoes-de-maimonides-](https://www.cafetorah.com/reflexoes-de-maimonides-faca-do-estudo-da-torah-seu-esforco-principal/)

[faca-do-estudo-da-torah-seu-esforco-principal/](https://www.cafetorah.com/reflexoes-de-maimonides-faca-do-estudo-da-torah-seu-esforco-principal/) Acesso em: 18 out. 2018.

WURZBURGER, W. S. A posição central da virtude ética em Maimônides. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, v. 20, n. 62, 1993, p. 315-322.

ZINGANO, M. Deliberação e indeterminação em Aristóteles. In: ZINGANO, M. **Estudos de Ética Antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 243-276.

RESUMO

O artigo trata de apresentar a obra **Oito Capítulos, Shemona Perakim** (introdução ao **Pirkei Avot, Ética dos Pais**, uma das partes integrantes do **Comentário de Mishná**), de Maimônides (Rabi Moshé Ben Maimon, 1135-1204), procurando estabelecer uma compreensão introdutória dos elementos centrais que se referem ao tema da ética. A metodologia hermenêutica utilizada demonstra o caráter de imersão na obra em questão, traçando uma breve explanação de cada uma das seções componentes do texto maimonidiano, pela qual se procura, como fio condutor, a identificação dos princípios fundamentais sobre os quais se ergue o projeto ético do autor, que o faz por meio de uma reflexão que articula a **Torah** judaica com elementos da ética aristotélica.

Palavras-chave: **Oito Capítulos**. Introdução ao **Pirkei Avot**. Ética e fé judaica.

ABSTRACT

The article deals with presenting the work **Eight Chapters, Shemonah Perakim** (introduction to the **Pirkei Avot, Ethics of the Fathers**, one of the integral parts of the **Commentary of Mishnah**), from Maimonides (Rabbi Moshe Ben Maimon, 1135-1204), seeking to set up an introductory understanding of the major elements that refer to the theme of ethics. The hermeneutic methodology used shows the attempt at plunging into the work in question, drawing a brief explanation of sections that compound the Maimonidean text, through which it is attempted as a leading thread to find out the fundamental principles on which stands the author's ethical project that is developed through a reflection that articulates the Jewish **Torah** with elements of Aristotelian ethics.

Keywords: **Eight Chapters**. Introduction to **Pirkei Avot**. Ethics and Jewish faith.

Recebido em fevereiro de 2018

Aprovado em agosto de 2018