

AS LIMITAÇÕES BIOLÓGICAS DA PERFEIÇÃO INTELECTUAL DO HOMEM DE ACORDO COM MAIMÔNIDES

THE BIOLOGICAL LIMITATIONS OF MAN'S INTELLECTUAL PERFECTION ACCORDING TO MAIMONIDES

Gad Freudenthal¹

RESUMO

Seja-me permitido colocar a prática e as praxes acadêmicas de lado por um momento e expor uma palavra pessoal. Para mim, esta conferência não é uma entre muitas. E isso, por dois motivos. O primeiro é pelo local onde ela acontece, na Universidade Friedrich-Alexander Erlangen-Nürnberg. O nome “Nürnberg” tem sido sinônimo de “ódio” – está indissolivelmente associado às leis raciais de 1935 que receberam esse nome. Também as diatribes de Hitler, que aconteceram não muito longe daqui, ainda ressoam em meus ouvidos. Digo isso com a mente voltada não só para o passado, mas sobretudo para o futuro. Ao ser dedicada a Maimônides, esse emblemático judeu, esta conferência tem o considerável mérito de trazer a Nürnberg uma mensagem contundente de redenção do passado nazista da cidade. Não menos importante, esta conferência é única porque, até onde posso ver, é a única, entre muitas organizadas este ano, por ocasião do 800º aniversário da morte de Maimônides, tendo a presença de estudiosos árabes e judeus. Este é um símbolo significativo: por sua própria existência, esta conferência nos diz que todos nós compartilhamos uma herança cultural comum na medida em que estamos comprometidos com o ideal do pensamento racional. Nossos cumprimentos aos organizadores pela iniciativa e realização desse senubparui acadêmico, cujo valor não é apenas acadêmico.

Palavras-chave: Maimônides; Guia dos Perplexos; Limitações Biológicas; Faculdades Intelectuais.

¹ PHD em Filosofia pela Université de Paris, Sorbonne. Diretor Emérito de Pesquisa no CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique), France. *E-mail*: gad.freudenthal@gmail.com

ABSTRACT

Please allow me to put scholarly practice and customs aside for one moment and begin with a personal word. For me, this conference is not one among many. For two reasons. The first is its location at the Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg. The name “Nürnberg” has been a synonym for “hatred” – it is indissolubly associated with the 1935 racial laws named after it. Also Hitler’s diatribes delivered not far away from here still ring in my ears. I say this with my mind turned not only to the past, but above all to the future. In being devoted to Maimonides, the emblematic Jew, this conference has the considerable merit to deliver, at Nürnberg, a forceful message redeeming the town’s Nazi past. No less important, this conference is unique because, as far as I can see, it is the only one, among many organized this year on the occasion of the 800th anniversary of Maimonides’ death, in which participate Arab and Jewish scholars. This is a significant symbol: by its very existence, this conference tells us that we all share a common cultural heritage in that we are committed to the ideal of rational thought. The organizers are to be commended for having initiated and realized this scholarly gathering, whose value is not scholarly alone

Keywords: Maimonides; Guide of the Perplexed; Biological Limitations; Intellectual Faculties.

Como a maioria das *falâsifah* contemporâneas, Maimônides era considerado um elitista. Logo no início do *Guia* ele diz que ensinará uma verdade demonstrada a um único homem virtuoso (*fâdil*), mesmo que isso signifique desagradar 10 mil ignorantes (*jâhil*) que não podem seguir um ensinamento de alto nível². Quase dois séculos antes de Maimônides, o grande cientista Ibn al-Haitham (965-1041), em sua autobiografia escrita em 1027, também escreveu que não queria se dirigir à “totalidade dos homens”, mas apenas ao “mais virtuoso (*al-fâdil*)” entre eles. Ibn al-Haitham acrescenta a seguinte observação:

Com relação a isso, afirmo o que Galeno disse em seu livro sobre *Megapulsus*: “Neste livro, não abordo a totalidade dos homens, mas o homem que supera milhares de homens, e até dezenas de milhares de homens”³.

Ibn al-Haitham e Maimônides seguem os passos de Heráclito, cujo fragmento 22B49 declara: “Um homem é como dez mil para mim, se ele é o melhor”⁴. Este fragmento é preservado notavelmente em um dos 16 tratados que compõem o *Megapulsus* de Galeno⁵. Ibn al-Haitham, e presumivelmente Maimônides, também conheciam na tradução para o árabe⁶. Maimônides estava, portanto, em boa companhia: seu

² Maimônides (1963, p. 16). A seguir, todas as traduções do *Guia* citadas seguem a de Pines (ocasionalmente com algumas modificações).

³ Citado segundo Ibn Abî 'Usaibî'a, *Uyûn al-'anbâ' fî tabaqat al-'a'libbâ'* (Beirute, s.d.), p. 558. A autobiografia de Ibn al-Haitham é traduzida em E. Wiedemann, Ibn al-Haitam, ein arabischer Gelehrter”, in: *Festschrift J. Rosenthal gewidmet*. Frankfurt: D. Girke, 1906), pp. 147-78 (= E. Wiedemann, *Gesammelte Schriften zur arabisch islamischen Wissenschaftsgeschichte*. Vol. 1. Schriften 1876-1912, ed. Por D. Girke [Frankfurt, 1984]), p. 168.

⁴ Tradução citada segundo KIRK, G.S.; RAVEN, J.E.R.; SCHOFIELD, M. *The Philosophers Presocratic*. Cambridge: Cambridge University, 2. ed. 1983, p. 211. Veja também FREUDENTHAL, (2003, pp. 114-125).

⁵ A afirmação está em de *dign. puls.* ed. Kühn, vol. VIII, pp. 766-961, na p. 773. Há dois textos paralelos que confirmam a autenticidade da citação, mas que não estavam disponíveis em árabe e, portanto, não nos interessam aqui.

⁶ Sob os títulos de *Kitab nabd al-'urûq* ou *Kitab an-nabd al-kabîr*, ver SEZGIN, F. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Vol. III: *Medizin – Pharmazie – Zoologie – Tierheilkunde*. Leiden: Brill, 1970), pp. 91-4; ULLMANN, M. *Die Medizin im Islam*.

elitismo, tão chocante para nossos ouvidos modernos informados pelo Iluminismo e pela Revolução Francesa, era uma postura politicamente correta de sua época.

Este elitismo era puramente intelectual. A visão de que os homens nascem desiguais em relação às suas capacidades intelectuais apareceu para a maioria dos *falâsifah* (notavelmente para os aristotélicos entre eles) como um fato incontestável. Maimônides expressou claramente este ponto de vista, por exemplo, na seguinte passagem:

A diferença na capacidade existente entre os indivíduos da espécie [humana] em relação às apreensões sensoriais e a todas as outras faculdades corporais é manifesta e clara para todos os homens... O mesmo acontece com as apreensões intelectuais humanas. Existem grandes diferenças de capacidade entre os indivíduos da espécie [humana]. Isso também é manifesto e muito claro para os homens de conhecimento. Pode acontecer assim que, enquanto um indivíduo descobre uma certa noção por si mesmo através de sua especulação, outro indivíduo não é capaz de entender essa noção (MAIMÔNIDES, 1963, p. 65).

Porque isto é assim? Para Maimônides e seus contemporâneos, a resposta era clara: o fato de os homens serem desiguais em relação a suas potencialidades intelectuais é uma questão de biologia. Maimônides afirma frequentemente que os indivíduos nascem com uma constituição biológica inata, que condiciona sua capacidade intelectual. Um profeta, ele diz, por exemplo, é, biologicamente falando, alguém “cujo cérebro em sua constituição original [*fî a<.>sl jiblatihi*] é extremamente bem proporcionado por causa da pureza de sua matéria e do temperamento particular (*mizâj*) de cada uma de suas partes” (MAIMÔNIDES, 1963, p. 371). De mesma forma, Maimônides diz que a porção da emanção [*fay <.> d*] que um indivíduo recebe depende,

Leiden: Brill, 1970, pp. 43-4; LIEBER, E. “Galen in Hebrew: The Transmission of Galen’s Works in the Mediaeval Islamic World”, in: NUTTON, V. (Ed.). Galen: Problems and Prospects. Londres: Wellcome Institute for the History of Medicine, 1981), pp. 167-186, aqui, p. 173.

em primeiro lugar e acima de tudo, “da disposição de sua matéria” (MAIMÔNIDES, 1963, p. 475). Para sinalizar um indivíduo com uma inteligência superior, Maimônides diz que ele tem “uma disposição natural mais perfeita [kâmil al-fi <.> tra giddân]” (MAIMÔNIDES, 1963, p. 295). Inversamente, quando Maimônides considera o caso de um indivíduo cuja faculdade racional é defectiva, ele observa que isto pode ser devido à “disposição natural e original” imperfeita (*min a <.> sl al-jibla*), ou à insuficiência de treinamento (MAIMÔNIDES, 1963, p. 374). Maimônides atenua esse determinismo biológico, mas muito ligeiramente, sustentando que a disposição natural original pode ser modificada de alguma forma através de um regime apropriado: pode-se melhorar seu temperamento, mas somente dentro de limites bem limitados; alguém nascido com uma constituição defeituosa nunca será capaz de alcançar a perfeição intelectual, quaisquer que sejam seus esforços (MAIMÔNIDES, 1963, p. 369-70). Existem, portanto, entre os humanos diferenças irreduzíveis, que remontam à “diferença da suas misturas [ou: temperamento: *ikhtilf al-mizâj*]” (MAIMÔNIDES, 1963, p. 382). A perfeição corporal é notoriamente a segunda entre as quatro perfeições humanas identificadas por Maimônides (na esteira de Ibn Bajja)⁷.

Agora surge naturalmente a questão sobre o que determina a constituição ou o temperamento de uma pessoa: por que algumas pessoas têm a sorte de ter uma constituição muito melhor do que a maioria das outras? Por que, em um dado momento, em um determinado lugar, um indivíduo como Moisés nasce, enquanto a maioria dos recém-nascidos não é capaz de se tornar sequer filósofo? Aqui Maimônides é extremamente breve, na verdade evasivo. Tudo o que ele tem a dizer é que uma constituição perfeita é uma “dádiva divina”: “Se acontece [*idhâ ittafaqa*] de a matéria de um homem é excelente e adequada, nem dominando-o nem corrompendo sua constituição”, escreve Maimônides, então “essa matéria é um dom divino” (*mawhiba ilâhiyya*) (MAIMÔNIDES, 1963, p. 433). Um caso

⁷ Ver ALTMANN (1981, pp. 65-76).

em questão parece ser o rei Salomão, cuja sabedoria Maimônides escreve que era um “poder divino” (*quwwa ilâhiyya*) (SHILAT, 1882, p. 352). No *Livro do Conhecimento* Maimônides expressa muito a mesma ideia quando afirma que o intelecto humano “vem de Deus e tem sua origem nos céus”⁸.

Nas observações a seguir, gostaria de salientar em que sentido a posição de Maimônides era singular. A ideia de que as capacidades intelectuais dependem da constituição corporal, como se verá, foi cientificamente fundamentada em várias teorias enraizadas que foram compartilhadas pela *falâsîfah* da época. Mas enquanto alguém como al-Fârâbi combinou essas teorias em uma explicação climatológica da distribuição da excelência intelectual entre os homens, Maimônides rejeitou essa explicação naturalista e determinista⁹.

*

O primeiro pilar das teorias que ligam o potencial intelectual da pessoa com sua constituição corporal vem de Aristóteles¹⁰. Através de um conjunto de teorias muito elaboradas, o *stagirita* estabelece que a *scala naturae* das espécies e dos indivíduos dentro de uma espécie depende de seu calor vital. De acordo com Aristóteles, o calor vital inato de um indivíduo e, portanto, seu potencial intelectual e psicológico, depende em primeiro lugar do calor vital do genitor masculino. A embriologia de Aristóteles postula que o sêmen masculino é alimento que foi composto pelo calor vital e assim *informado*. O embrião é formado quando a forma masculina carregada pelo sêmen atua e informa o material fornecido pela fêmea, ou o sangue menstrual (ele também compõe o alimento). O sêmen compõe esse sangue pelo seu calor vital formador, informando-o em um embrião que tem a forma do genitor masculino. No caso ideal, essa forma é transmitida sem perda, e a descendência se assemelhará ao pai, em particular, ao ser um

⁸ *Hilkhot yesodey ha-Torah*, 4:9.

⁹ Uma abordagem plena da questão discutida aqui pode ser vista em Freudenthal (2004, pp. 494-544) e Idem (2005a).

¹⁰ Para o que se segue, ver Freudenthal (1994) e as referências ali.

homem. Mas se o calor vital do macho falha em dominar completamente o material feminino, então a forma é transmitida inadequadamente ou não completamente, e resultam “monstruosidades”. Aqui o impacto do meio ambiente é crucial. Um banho frio, por exemplo, pode ser suficiente para refrigerar o sêmen, tendo como infeliz resultado, por exemplo, uma fêmea. Assim, diferenças do calor vital do sêmen produzem diferenças das almas resultantes e de suas capacidades.

O resultado é bastante claro: o calor vital de um indivíduo e, com isso, todas as suas capacidades psicológicas, incluindo a inteligência, dependem essencialmente do calor vital inato que ele ou ela recebeu por meio do sêmen do pai. A teoria do calor vital vai até esse ponto.

Outra teoria grega relevante para nossas preocupações é a teoria médica dos quatro humores do corpo, que definiu a saúde do corpo e da alma como um estado no qual o *temperamento* de um indivíduo, ou sua *compleição*, é equilibrado¹¹. Se um dos humores predomina, então o corpo está doente, e muitas vezes a alma também é assim, como resultado. Por exemplo, uma bile negra predominante produz melancolia. De maneira mais geral, as capacidades noéticas de um indivíduo cujo organismo não está em estado de equilíbrio serão prejudicadas. Esta é uma das muitas proposições da Doutrina da mediania aceita em geral¹².

Galeno sistematizou a doutrina médica, incluindo sua parte e relacionando o temperamento às qualidades psíquicas. Não posso fazer aqui mais do que apenas mencionar dois de seus tratados relacionados ao nosso tópico, ambos amplamente difundidos em árabe. Um é intitulado “Que os poderes da alma seguem-se conforme o temperamento [ou: compleição] do corpo” (*Fî ann quwâ n-nafs tâbi'a li-mizâj al-badan*): seu título capta muito bem toda a doutrina ali exposta e Maimônides o cita com aprovação¹³. Outro tratado de Galeno, intitulado *Peri Ethon* (*Kitâb al-akhlâq*), elabora a ideia de

¹¹ Ver, por exemplo, WÖHRLE (1990); SIEGEL (1973), esp. pp. 173ss.

¹² Ver TRACY (1969).

¹³ Biesterfeldt (1973). Ver também idem (1986, pp. 119-136).

que um homem nasce com um temperamento determinado, que pode ser modificado, embora apenas ligeiramente, e que permanece assim bastante constante ao longo da vida da pessoa¹⁴.

A teoria biológica do calor vital e a teoria médica do temperamento têm em comum a doutrina segundo a qual as qualidades psíquicas de um indivíduo dependem de sua constituição biológica, ou seja, da força de seu calor vital e do equilíbrio de seu temperamento. Eles também compartilham a doutrina de que um impacto recebido do ambiente circundante pode modificar o estado interno inicial de um corpo vivo, alterando assim suas capacidades cognitivas. Essa proposição forneceu os fundamentos teóricos para a teoria climatológica amplamente aceita, que descreve fatores deterministas como causa da dependência de grupos intelectuais e humanos (e outras qualidades) do meio ambiente.

O *locus classicus* da teoria climatológica é livro de Hipócrates, *Sobre ares, águas e lugares* (1969, p. xxxv-xxxviii), cujas principais teses já reverberam na *Política* de Aristóteles (7, 7, 1327b23-33). Esse tratado hipocrático foi traduzido para o árabe, em mais de uma versão, e o comentário de Galeno sobre ele também estava disponível em árabe¹⁵. Uma discussão importante também é encontrada no *Problemata*, uma obra que remonta à escola aristotélica, e que também estava disponível em árabe. Todos esses trabalhos têm em comum o estabelecimento de relações causais entre fatores climatológicos e traços antropológicos e, em particular, afirmam uma dependência causal das qualidades intelectuais em relação ao clima. Para dar apenas um exemplo: de acordo com o *Problemata*, os habitantes de regiões quentes, têm uma constituição fria, o que os induz a estudar, mas os mais inteligentes de todos são os habitantes dos climas temperados (FILIUS, 1999, p. 640-643).

¹⁴ Kraus (1937), ver também Walzer (1962, pp. 142-63).

¹⁵ STROHMAIER (1993, 1997, pp 209-16). Aguarda-se a edição do texto anunciado pelo Prof. Strohmaier. Foi publicado um resumo em hebraico: *Galen's Commentary on the Hippocratic Treatise "Airs, Waters, Places" In the Hebrew Translation of Solomon ha-Me'ati*. Ed. Junto com introdução tradução inglesa e notas por Abraham Wasserstein (= The Israel Academy of Sciences and Humanities, *Proceedings*, vol. 6, no. 3) (Jerusalem, 1982).

É fácil ver que essa teoria descreve causalmente as capacidades intelectuais de indivíduos e grupos humanos. Com base nisso e nas outras teorias mencionadas, no século X, Al-Farabi de fato nos oferece uma descrição determinista das diferentes capacidades intelectuais daquilo que ele chama de *umam* e de indivíduos; diferenças, ele diz explicitamente, que condicionam sua possibilidade de alcançar “a coisa mais nobre”, a saber, perfeição intelectual. Al-farabi desenvolveu suas visões sobre a questão principalmente em seu trabalho amplamente conhecido sob os títulos *Al-Siyâsah al-madaniyya*, isto é, o “Regime Político”, ou *Kitb mabâdî al-maujûdât*, isto é, os “Princípios das Coisas Existentes”¹⁶. Vou usar isso como pano de fundo para avaliar os pontos de vista de Maimônides.

Como Maimônides, Al-Farabi toma por base a suposição de que a constituição física inata de um indivíduo condiciona suas capacidades intelectuais: uma pessoa nascida com um temperamento bem equilibrado será capaz de alcançar excelência em realizações intelectuais, enquanto um nascido com um temperamento desequilibrado, seja qual for o seu esforço, não será capaz disso. Como Maimônides, ele afirma que algumas pessoas, “devido à sua natureza [*bi-l-tabi ‘a*]”, não são capazes de se beneficiar nem mesmo dos primeiros inteligíveis. A excelência intelectual e, portanto, a felicidade [*sa‘âdah*], podem ser alcançadas apenas por aqueles cuja constituição [*fi<>tratum al-insâniyya*] é perfeita [*salîmah*] (NAJJAR, 1849, p. 36-7). O problema de explicar a diversidade intelectual entre os homens é, portanto, um problema de biologia.

¹⁶ NAJJAR (1964). Esse livro foi traduzido para o hebraico por Samuel Ibn Tibbon sob o título *Hat<>halot ha-nim<>sa'im*. A tradução hebraica de Samuel Ibn Tibbon foi feita com base em dois manuscritos por Zvi Filipowsky no almanaque *Sefer ha-asif* para o ano de 5609 (Leipzig, 1849), 1-64. O tratado foi traduzido também para o alemão e o hebraico moderno: *Die Staatsleitung von Alfârâbî*. trad. alemão... a partir dos trabalhos editados por Dr. F. Dieterici... de Dr. Paul Brönnle. Leiden: Brill, 1904; Shukri B. Abed, trad., Abû Nasr Muhammad Alfârâbî, *The Political Regime* (também conhecido como *The Treatise on the Principles of Beings*) (ebraico). Tel Aviv: University Publishing Projects, 1992. (Essa tradição indica os números de página da edição árabe.)

Em última análise, todas as diferenças biológicas entre os homens, argumenta Al-Farabi, remontam às diferenças entre as zonas do céu situadas em seus respectivos zênites. Al-Farabi, que se opunha à astrologia, enfatiza que, embora os corpos celestes sejam todos da quinta substância e, portanto, não tenham qualidades, ainda são capazes de produzir qualidades contrárias no mundo sublunar (NAJJAR, 1849, p. 21). Al-Farabi raciocina da seguinte forma: O reino celeste é até certo ponto heterogêneo, por exemplo, na distribuição das estrelas na oitava esfera, nas inclinações e movimentos dos planetas etc. Esta heterogeneidade lá em cima produz uma heterogeneidade das partes da terra abaixo: por exemplo, uma região é quente e árida, outra fria e úmida. Como resultado, as exalações produzidas em lugares diferentes também são diferentes. As diferenças entre as exalações, por sua vez, provocam diferenças no ar e na água nesses locais. Essas diferenças da água e do ar naturalmente produzem diferenças na fauna e na flora. Conseqüentemente, as pessoas que moram em lugares diferentes são nutridas por diferentes tipos de comida. As diferenças de nutrição, por sua vez, têm efeitos cruciais no homem: produzem diferenças do sêmen e do sangue menstrual, que segundo a embriologia predominante (aristotélica) resultam da nutrição por meio da mistura e fornecem respectivamente ao embrião sua forma e matéria¹⁷. As diferenças do sêmen e da menstruação que entram na composição dos indivíduos são, Al-Farabi conclui, as causas formais e materiais das diferenças na excelência intelectual.

Al-Farabi mostrou assim que a diversidade de indivíduos e de *umam*, tanto em nível físico quanto psíquico e cognitivo, remonta à heterogeneidade do reino celestial. Por meio de uma cadeia causal necessária, a estrutura de uma determinada região supralunar mostrou ser determinante para os temperamentos dos corpos animal e humano e, assim, determinar a capacidade dos indivíduos de receber influências que os alcançam a partir do intelecto ativo. O ponto central

¹⁷ Ver, por exemplo, Freudenthal (1995, pp. 22-6) e as referências ali. Como seus contemporâneos, Al-Farabi remete a essa teoria; veja, por exemplo, WALZER (1985, pp. 188-93).

é que o local de residência determina se um indivíduo ou uma comunidade pode alcançar a perfeição intelectual. Com certeza, uma excelente potencialidade inata é uma condição necessária, mas não suficiente para alcançar a felicidade: Al-Farabi enfatiza que cada indivíduo também tem que fazer uso de sua liberdade de escolha e conduzir sua vida apropriadamente a fim de alcançar essa excelência intelectual de forma eficaz (NAJJAR, 1849, p. 34s). No entanto, embora o potencial inato possa ser modificado, por exemplo pelo exercício, ingestão de substâncias etc., a capacidade intelectual básica permanece pré-determinada e só pode ser modificada dentro de uma dimensão bastante restrita.

*

Contra o espectro da teoria determinista de Al-Farabi, considere agora as visões de Maimônides. Deixe-me recordar primeiro que Maimônides tem Al-Farabi em grande estima e recomendava explicitamente seu tratado *Mabâdî al-maujûdât*¹⁸. Maimônides também compartilhava a maioria das premissas teóricas de Al-Farabi: estava familiarizado e endossava o livro *Sobre ares, águas e lugares*¹⁹, de Hipócrates, e, em diferentes contextos, tomou como base a teoria climatológica²⁰. Ele também compartilhou a ideia galênica de que “as faculdades da alma seguem o temperamento [fisiológico]”²¹ um título que ele cita explicitamente no *Guia*. Deveríamos, portanto, esperar que Maimônides endossasse também as consequências que Al-Farabi derivara da conjunção desses elementos, apoiando sua teoria naturalista da distribuição da excelência intelectual.

¹⁸ Cf. a carta de Maimônides a Samuel Ibn Tibbon, in: SHILAT, I. (Ed. e Trad.). *Letters and Essays of Moses Maimonides* (Heb.) (Ma’aleh Adumim, 5748 [1988]), p. 553. De fato, algumas passagens do Guia podem ser realmente ser vistas como portando sua marca; ver Freudenthal (2003).

¹⁹ Cf. Schacht & Max (1937, p. 59), assim como Maimônides, (1961, p. 281).

²⁰ Para detalhes cf. meu artigo Freudenthal (2004).

²¹ Ver Maimônides (1963, 3:12, Qafah, ed. e trad., p. 3:484 (texto árabe) e a trad. de Pines, p. 445): “...já foi dito que as qualidades morais da alma são consequências do temperamento do corpo”. O texto árabe de Maimônides diz: *ann akhlâk al-nafs tâbi’ah li-mizâj al-badan*; o título árabe do tratado de Galeno (ver acima, p. 000): *fî ann quwwa al-nafstâbi’ah li-mizâj al-badan*.

Maimônides, como vimos, de fato concorda com Al-Farabi de que um indivíduo nasce *cum* capacidades intelectuais físicas, inatas, dadas. Mas ele se opõe à ideia de que a excelência intelectual está relacionada com a localização geográfica. Ao contrário de Juda ha-Levi, por exemplo, sabe-se que Maimônides não era de opinião de que o povo de Israel recebia a profecia porque morava em um lugar específico, nem que a profecia cessasse porque vivia longe da Terra Santa. Maimônides sustentou que a profecia em Israel cessou após a destruição do Templo, devido à melancolia dos israelitas no exílio, o que influencia desfavoravelmente as faculdades psíquicas exigidas para a profecia²². Esta é uma explicação psicológica conjuntural, que nega em sua base a própria ideia de uma explicação climatológico.

Maimônides rejeitou este relato: ele o fez porque era parte integral da filosofia necessária da natureza de Al-Farabi, que procurava mostrar como o mundo inteiro emana com necessidade da Causa Primeira, com a consequência de que ela era eterna²³. Maimônides queria refutar essa visão e recorreu a argumentos da particularização para mostrar que o mundo não pode ter provindo de uma necessidade natural. A rejeição de Maimônides do relato de Al-Farabi sobre a distribuição da excelência intelectual na terra é, portanto, parte e parcela de sua negação da filosofia necessária da natureza.

Maimônides propôs uma alternativa original à filosofia necessária da natureza, ou seja, uma filosofia natural não determinista. Eu sigo aqui a brilhante sugestão de Amos Funkenstein, que identificou na filosofia da natureza de Maimônides um “princípio de indeterminação”: o elemento essencial na filosofia natural de Maimônides, argumentou Funkenstein, é a interpretação de que há “uma indeterminação objetiva *dentro da própria natureza*”²⁴. Isso significa que a necessidade natural

²² Maimônides (1963, 2:36).

²³ O ponto de vista sobre o qual nos detemos agora, depende diretamente de uma interpretação conjuntural de Maimônides como pensador exotérico ou esotérico. Meu relato aqui toma a opinião de Maimônides com argumentação firme em: DAVIDSON (2004). Um posicionamento similar é defendido por Eliezer Schweid (1999).

²⁴ Amos Funkenstein (1977, p. 89); reimpresso em *idem* (1993, p. 140).

não determina a natureza até o último detalhe, mas deixa aberta uma série de possibilidades que dependem de caso para caso. Essa visão da natureza tem importantes consequências teológicas. «O princípio da indeterminação», escreveu Funkenstein, «permitiu que [Maimônides]... expor a maioria dos milagres – ou, mais genericamente, exemplos de providência especial – sem violar as leis da natureza”²⁵.

Em outro lugar, tentei corroborar e complementar a percepção de Funkenstein apontando outro elemento indeterminista na filosofia natural de Maimônides²⁶. Pode ser encontrado na cosmologia original dos quatro globos de Maimônides, apresentada no *Guia 2*: 9-10. Para resumir esse ponto muito brevemente: Maimônides afirma haver quatro globos, cada um dos quais exerce sua influência em um único elemento: o globo que sustenta o sol exerce sua influência sobre o elemento fogo, o globo que sustenta a lua exerce sua influência sobre o elemento água e o globo que sustenta todas as estrelas fixas exerce sua influência sobre o elemento terra. O elemento restante, o ar, é movido pelo globo que agrupa as esferas de cinco planetas (que Maimônides supõe estarem todos situados acima do sol). Com respeito ao movimento produzido por este globo, Maimônides escreve: “é por causa da multiplicidade dos movimentos desses planetas – suas diferenças, seus retrocessos, suas progressões diretas e suas estações – que as formas do ar, suas diferenças, e suas rápidas contrações e expansões são múltiplas”²⁷. Suponho que isso implique que, na visão de Maimônides, os movimentos (aparentemente) irregulares dos planetas produzem os movimentos irregulares do ar. Este é um forte movimento antideterminista: as mesmas variáveis que Al-Farabi mostrou participarem na produção da ordem natural *determinada* na Terra são tomadas por Maimônides para produzir globalmente meros movimentos aleatórios do elemento

²⁵ FUNKENSTEIN (1997, pp. 90, 141, respectivamente). Ver Ivry (1991, pp. 115-40, esp. pp. 119, 121, 127), em relação à indicação de que esse aspecto da filosofia maimonidiana remonta a fontes de Plotino.

²⁶ Gad Freudenthal (2005b).

²⁷ Maimônides (1963, 2:10, p. 270). Esse topos era muito comum na filosofia natural medieval; Cf. Freudenthal (2004).

ar. Ora, de acordo com a biologia medieval, o ar inalado pelo homem é de grande importância para sua constituição física e, especialmente, para suas capacidades mentais em cada momento²⁸. Portanto, os movimentos do ar têm consequências importantes para as capacidades intelectuais do homem. Segue-se que o indeterminismo astral, ao provocar movimentos irregulares do ar, produz uma indeterminação do funcionamento psíquico e intelectual do homem. O ambiente estocástico em que o homem habita exclui uma teoria determinista do funcionamento mental à moda de Al-Farabi. Em uma palavra: através de sua cosmologia dos quatro globos, *Maimônides substitui o determinismo astral de Al-Farabi através de um indeterminismo astral*.

Essa filosofia indeterminista da natureza, segundo me parece, é o contexto no qual devemos colocar a resposta de Maimônides à questão que determina as diferentes disposições inatas dos indivíduos. Vimos que Maimônides afirma que uma excelente constituição “é um dom divino” (*mawhiba ilâhiyya*). Ora, a noção de “dom divino” remonta em última instância a Platão e Aristóteles²⁹. No *Mênon*, Sócrates afirma que a virtude não é adquirida nem pela natureza nem pelo ensino, mas “quem quer que a tenha a obtém por dispensação divina”³⁰. Na *Ética a Nicômado*³¹, Aristóteles pergunta se a felicidade é adquirida através de nosso próprio fazer ou “vem através de certa dispensação divina (*theia moira*), sendo “um presente dos deuses (*theiôn dôrêma*) para a humanidade”, expressões traduzidas para o árabe como <.>ha <.z<.z min Allah e *mawhiba min Allah*³². Aristóteles opta pela visão de que a felicidade “vem através de algum processo de

²⁸ Ver, por exemplo, Maimonides, *Hanhagat ha-Beri'ut*, § 4, 1; in: Muntner (ed.), *Ketavim Refu'iyim*, vol. 1, pp. 65-6 e as fontes indicadas em meu “Maïmonide: La détermination” (2004). Ver também G. Bos, (1994, p. 225).

²⁹ Devo a seguintes referências à erudição e auxílio de meu colega Ahmed Hasnaoui, a quem estou muito grato.

³⁰ *Ménon* 99 (trad. de W.K.C Guthrie).

³¹ Para o que segue ver *Ética a Nicômaco* 1.9, 1099b10 ss; 10.7, 1177a13 ss. Usei a tradução de Christoph Rowe e Sarah Broadie, Aristóteles (2002), com o comentário das pp. 282, 441.

³² O árabe encontra-se in: ed. Badawi (Kuwait, 1979), p. 73.

aprendizado ou treinamento”, mas na medida em que ele considera que a maior felicidade é a atividade do intelecto, sendo “o mais divino das coisas em nós”, e que a felicidade é “sobretudo divina”, pelo menos aponta na direção da ideia de que a inteligência em si e sua atividade são ambos um dom divino. Em seu *Médio Comentário* sobre a *Ética a Nicômaco*, Averróis repete o mesmo relato³³. Parece, então, que Maimônides tomou emprestada a noção de “dom divino” de Aristóteles, presumivelmente de forma indireta, embora lhe atribuísse um significado muito diferente: Aristóteles tinha em mente a origem da felicidade e da inteligência humanas, *como tais*, enquanto que, para Maimônides, a “dádiva divina” é uma excelente constituição corpórea e, portanto, uma inteligência superior, conferida a indivíduos específicos. Temos, então, uma continuidade terminológica, mas uma descontinuidade ideacional, e devemos perguntar como Maimônides construiu a noção de “dom divino” dentro da estrutura de sua própria filosofia.

Partindo da explicação de Funkenstein sobre a filosofia natural de Maimônides, a “dádiva divina” de uma constituição corpórea perfeita em um indivíduo aparece como mais uma exemplificação da intervenção da divindade na natureza: provém da vontade soberana de Deus, a mesma vontade que operou também criação, a “particularização” de certos fenômenos celestes e milagres. O “dom divino” é um fato da natureza que provém não da necessidade natural, mas da “particularização” divina.

[Estudantes de Maimônides que vêem no *Guia* um texto esotérico cujo autor ocultou (entre outras coisas) sua crença na eternidade do mundo, é claro que rejeitará essa interpretação. Eles podem interpretar a noção de “dom divino” como aludindo ao fato de que um embrião resulta da ação natural necessária das “forças formativas” do corpo (uma noção tirada de Galeno), que Maimônides identifica com os anjos, que agem por Ordem de Deus. “Tudo isso – incluindo... até mesmo a criação de membros de animais como eles são – foi trazido

³³ Laurence V. Berman (1999, p. 80, ll. 472-473; p. 337, ll. 393-399).

para cá através da intermediação de anjos. Pois todas as forças são anjos”, escreve Maimônides³⁴. Isso vale especialmente para a “força formadora que molda os membros e lhes dá sua configuração”, e que a divindade colocou no esperma através do intelecto ativo³⁵. Vendo que as constituições ou temperamentos dos seres vivos, assim, remontam todos a Deus (e são assim “divinos”), sustentando que Maimônides negou a intervenção divina na ordem da natureza, intérpretes podem compreender a expressão “dom divino” como sinalizando meramente que uma constituição corpórea particularmente boa é um “presente” no sentido de que é raro e inestimável.]

Maimônides, deixe-me anotar em conclusão, parece ter pensado em si mesmo como alguém que se beneficiou do “dom divino”. Em sua carta a R. Jonathan ha-Kohen de Lunel, ele escreve em 1199 que, mesmo antes de ser formado no útero de sua mãe, a Torá já o havia escolhido e o santificado para seu estudo e ensino³⁶. Maimônides habilmente joga com comparações e a linguagem tirados do Jeremias 1,5 para sugerir que, como o profeta, ele recebeu talentos e obrigações independentes de sua livre escolha³⁷.

As consequências teológicas da postura de Maimônides são de grande alcance. A apreensão de inteligíveis é o maior bem que os humanos podem alcançar, e pode até mesmo promover a imortalidade da alma de alguém. A afirmação de que uma boa constituição é um dom divino significa, portanto, que é por vontade divina que os humanos são desiguais tanto neste mundo quanto no mundo vindouro.

³⁴ Maimônides (1963, p. 263). *Guide* 2:6, trans. Pines, p. 263

³⁵ Maimônides (1963, p. 263-4). *Guide* 2:6, trans. Pines, pp. 263-4

³⁶ Maimônides (1988, p. 502).

³⁷ Deixo a outros decidir se Maimônides também acreditava que ele havia de fato alcançado a profecia. Ver A.Y. Heschel (1945, pp. 159-88).

REFERÊNCIAS

- ALTMANN, Alexander. “Maimonides’s ‘four perfections’”. In: _____. **Essays in Jewish intellectual history**. Hanover; London: University Press of New England; Brandeis University, 1981. p. 65-76.
- ARISTÓTELES. **Nicomachean ethics**. Oxford: Oxford University, 2002.
- BERMAN, Laurence V. (Ed.). **Averroes’ middle commentary on Aristotle’s Nicomachean ethics in the Hebrew version of Samuel ben Judah**. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1999.
- BIESTERFELDT, Hans Hinrich (Ed.). Galens Traktat ‘Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen’ in arabischer Übersetzung. **Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes**, v. 40, n. 4, Wiesbaden: Steiner, 1973.
- _____. Galînûs Quwâ an-nafs, zitiert, adaptiert, korrigiert. **Der Islam**, n. 63, p. 119-136, 1986.
- BOS, G. Maimonides on the preservation of health. **Journal of the Royal Asian Society**, 3rd séries, v. 4, n. 2, p. 213-235, 1994.
- DAVIDSON, Herbert A. **Moses Maimonides: the man and his works**. New York: Oxford University, 2004.
- FILIUS, F. S. (Ed.). **The problemata physica attributed to Aristotle**. Leiden: Brill, 1999.
- FREUDENTHAL, Gad. **Aristotle’s Theory of Material Substance**. Oxford: Clarendon, 1995.
- _____. Biological foundations of intellectual elitism: Maimonides vs. al-Fârâbî. In: HYMAN, Arthur (Ed.). **Maimonidean studies**. New York: Yeshiva University, 2005a. v. 5.
- _____. **Four implicit quotations of philosophical sources in Maimonides’ guide of the perplexed**. Zutot 2. Leiden: Brill, 2003.
- _____. Maïmonide: la détermination, partielle, biologique et climatologique (mais non pas astrale) de la félicité humaine. In: LÉVY, Tony; RASHED, Roshdi (Ed.). **Maïmonide: savant, philosophe**. Louvain: Peeters, 2004.
- _____. **Maimonides’ four globes (guide 2:9-10): sources and purposes**. Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar, 2005b.
- FUNKENSTEIN, Amos. Maimonides: political theory and realistic messianism. **Miscellanea Mediaevalia**, v. 11, p. 81-103, 1977.

FUNKENSTEIN, Amos. Maimonides: political theory and realistic messianism. In: _____. **Perceptions of Jewish History**. Berkeley: University of California, 1993. p. 131-55.

HESCHEL, Abraham Y. Did Maimonides believe that he had attained prophecy [heb.]? In: AMERICAN ACADEMY FOR JEWISH RESEARCH (AAJR). **Louis Ginzberg Jubilee volume**: on the occasion of his seventieth birthday. New York: AAJR, 1945. p. 159-188. (Hebrew Section).

HIPÓCRATES. **On endemic diseases (air, waters and places)**. Ed. e trad. com introdução, notas e glossário de N. Mattock e M. C. Lyons. Cambridge: Published for the Cambridge Middle East Centre, 1969.

IVRY, Alfred A. Neoplatonic currents in Maimonides' thought. In: KRAEMER, Joel L. (Ed.). **Perspectives on Maimonides**: philosophical and historical studies. Oxford: Liverpool University, 1991.

JOUANA, Jacques. **Hippocrates**. Trad. de M.B. DeBevoise. Baltimore; London: Johns Hopkins University, 1999.

KRAUS, Paul (Ed.). "Kitâb al-akhlâq li-gâlinûs", Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt, v. 5, n. 1, Arabic Section, p. 1-51. Tradução inglesa: J. N. Mattock, "A Translation of the Arabic Epitome of Galen's Peri Éthon". In: STERN, Samuel Miklos; HOURANI, Albert; BROWN, Vivian (Ed.). **Islamic Philosophy and the Classical Tradition**: essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday. Oxford: Cassirer, 1972. p. 235-260.

MAIMONIDES, M. Commentary on Hippocrates' 'Aphorisms,' 23.15; tradução hebraica in: _____. **Ketavim Refu'iyim**. ed. por S. Muntner, 4 vols. Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1961. v. 4.

_____. In: SHILAT, I. (Ed.). **Letters and Essays of Moses Maimonides** (heb.) (Ma'aleh Adumim, 5748. Jerusalem: Maaloyat, 1987-1988.

NAJJAR, Fauzi M. (Ed.). **Al-Fârâbî's "The Political Regime" (Al-Siyâsa al-Madaniyya, also known as the treatise on the principles of beings)**. (Árabe). Beirut: Imprimerie Catholique, 1964.

SCHACHT, Joseph; MEYERHOF, Max. Maimonides against galen, on philosophy and cosmogony. **Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt**, v. 5, n. 1, p. 53-88, 1937.

SCHWEID, Eliezer. **Ha-filosofim ha-gedolim shelanu**: Ha-filosofia ha-yehudit bi-yemey ha-beynayim. Tel Aviv: Yedioth Aharonoth; Sifrey Hemed, 1999.

SHILAT, Yizchak. **Haqdamot ha-Rambam la-Mishnah**. Jerusalem: Ma'aliyot, 1992.

STROHMAIER, Gotthard. La question de l'influence du climat dans la pensée arabe et le nouveau commentaire de Galien sur le traité hippocratique des Airs, eaux et lieux. In: HASNAWI, Ahmad; ELAMARNI-JAMAL, Abdelali; AOUAD, Maroun (Ed.). **Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque**: actes du colloque de la SIHSPAI, Paris, 31 mars-3 avril 1993. Louvain-Paris: Peeters, 1997. p. 209-216.

TRACY, Theodore J. **Physiological theory and the doctrine of the mean in Plato and Aristotle**. The Hague: Paris Mouton, 1969.

WALZER, Richard (Ed.). **Al-Farabi on the perfect state**: Abû Nasr al-Fârâbî's Mabâdî' arâ' ahl al-madîna al-fadîla. Oxford: Clarendon, 1985. p. 188-193.

_____. New light on Galen's moral philosophy. In: WALZER, R. **Greek into Arabic**. Oxford: Cassirer, 1962. p. 142-163.

WÖHRLE, Georg. **Studien zur Theorie der antiken Gesundheitslehre**. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.

SIEGEL, Rudolph E. **Galen on psychology, psychopathology, and function and diseases of the nervous system (= Galen's system of physiology and medicine, Part 3)**. Basel: S. Karger, 1973.

