

PROFECIA E POLÍTICA EM MOISÉS MAIMÔNIDES

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

Doutora em Ciências da Religião pela PUC-SP

Professora do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIFESP

Pesquisadora Líder do Núcleo de Estudos em Filosofia Islâmica, Judaica e Oriental (NUR)

ceciliacmcavaleiro@gmail.com

Resumo: A autodenominada “sociedade ocidental cristã” tem o hábito de entender a si mesma como norma e, até mesmo, como o único modelo válido de sociedade, para a qual as demais tradições são estranhas. Consequentemente, o modelo de política é determinado por aquilo que essa sociedade entende como sendo sua própria tradição histórica e pelas reflexões, teorias e formas de governo que fazem parte dessa história. O grande problema enfrentado pelo olhar “ocidental” sobre questões políticas de povos cujas tradições se assentam sobre bases diferentes é a desconsideração de aspectos religiosos e culturais específicos dessas sociedades que, inevitavelmente, têm consequências diretas na estrutura política. Além disso, oculta parte de suas origens e nega seu parentesco, entendendo estas influências como irrelevantes, indignas de nota ou invasoras orientais. Mas, o fato é que tanto o Judaísmo quanto o Islã possuem uma teoria política própria com suas particularidades que parece ser muito pouco compreendida pelos estudiosos “ocidentais”. Este artigo pretende abordar esta questão a partir das indicações acerca da política apresentada por Maimônides no contexto de sua teoria da Profecia, partindo da ideia já proposta por Strauss de que “Há, na filosofia de Maimônides, assim como naquela de seus mestres muçulmanos e de seus discípulos judeus, uma ciência política”. Nossa hipótese fundamental é a de que há, na teoria da profecia, elementos que influenciam a concepção de estrutura social e geram consequências importantes para a política, como as diferenças hierárquicas entre os homens e as questões referentes à lei. A atualidade desta questão reside justamente nas discussões acerca do Estado Laico e no apelo religioso advogado por alguns políticos da atualidade que se dizem, inclusive, divinamente inspirados.

Palavras-chave: Maimônides. Profecia. Governo. Teoria política. Sociedade ocidental cristã.

Abstract: The self-proclaimed “western Christian society” is used to understand itself as the norm, and even as the only valid model of society, to which other traditions are foreign. Consequently, the political model is established by what such a society understands as its own historical tradition and by the doctrines, theories and forms of government that are part of this specific history. The major problem faced by the “Western” view on political issues of different people whose traditions are settled on different groundings is the disregard of specific religious and cultural aspects of these societies, that inevitably have direct consequences on their political structure. In addition, our western Christian society hides part of its origins and denies its kinship, understanding these influences as irrelevant, unworthy or coming from invasive Eastern sources. But the fact is that both Judaism and Islam have their own political theory, with peculiarities that seems to be very poorly understood by “western” scholars. This article intends to address this issue from the political indications presented by Maimonides in the context of his theory of Prophecy, starting from the idea already pointed by Strauss that “There is, in the philosophy of Maimonides, as well as in that of his Muslim masters and his Jewish disciples, a political science”. Our main hypothesis here is that in the Theory of Prophecy there are elements that influence the design of social structure and generate important consequences for politics, such as the hierarchical differences between men and some aspects concerning the law. The currentness of this question lies precisely in the discussions about the secular State and in the religious appeal advocated by some contemporary politicians who claim to be divinely inspired.

Keywords: Maimonides. Prophecy. Government. Political theory. Western Christian society.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 1	p. 22-45	jan./jun. 2019
-------------	--------	------	------	----------	----------------

Dedicado ao professor Oliveiros da Silva Ferreira (*in memoriam*),
que muito me estimulou a iniciar a pesquisa sobre este tema.

1 O problema do eurocentrismo na Filosofia Política

A autodenominada “sociedade ocidental cristã” tem o hábito de entender a si mesma como norma e, até mesmo, como o único modelo válido de sociedade, para a qual as demais tradições são estranhas e, ao serem analisadas a partir de um modelo histórico-cultural determinado, não raramente, consideradas desviantes. Assim sendo, o modelo de política é determinado por aquilo que essa “sociedade ocidental cristã” entende como sendo sua própria tradição histórica e pelas reflexões, teorias e formas de governo que fazem parte dessa história. A partir desta perspectiva, a referência mais antiga é a tradição greco-romana, composta especialmente pela ateniense e pelo Império Romano – que, por sua posterior associação ao Cristianismo, ocasionando, em boa parte, a assimilação cultural e modificação das bases originárias desse último – passou a ser o modelo adotado. A estas se seguem alguns reinos mais bem-sucedidos durante o período medieval¹, os quais são acompanhados de uma grande maioria de experiências desastrosas que a modernidade quis esquecer ou apagar da história. Esse fluxo conduziu, finalmente, à fundação da teoria política moderna que se assenta, em especial, no modelo contratualista de explicação de origem do Estado e/ou da sociedade.

Do ponto de vista das ideias, ou da filosofia política propriamente dita, a *República* de Platão estaria no início dessa linha de transmissão, mas será a *Política* de Aristóteles a obra que inspirará de fato as grandes questões que perseguirão a Mo-

1 Para tanto, serve de ilustração os capítulos VII e VIII do livro XI de *O Espírito das Leis*, intitulado “das monarquias que conhecemos”, e o capítulo VIII, no qual elenca aquilo que entendemos como a tradição ocidental. (MONTESQUIEU, 2000, p. 161 *et seq.*).

deriedade. Maquiavel é entendido como o fundador do pensamento político moderno, ao retirar os ornamentos e pompas da arte de governar e situá-la na sua função real de controle, opressão, violência e medo. A este se seguem as teorias elaboradas ao longo dos séculos XVII e XVIII que se baseiam na ideia do contrato ou pacto social, bem como o desenvolvimento das doutrinas sobre as formas de governo, divisão de poderes e outros assuntos relativos ao governo de fato.

Mas, se nesse contexto, *O Príncipe* de Maquiavel parece ter sido a primeira obra que trata da política nua e crua, ou de como o governante se comporta diante de uma sociedade real e de seus súditos, esta discussão já havia sido apresentada desde o século X no Islã, ainda que sob outra perspectiva. Al-Farabi, por exemplo, com o intuito de desenvolver sua teoria sobre como deveria ser uma *cidade virtuosa*, discorre sobre como a política ocorre realmente (Ver AL-FARABI, 2018). Ao descrever boa parte da política real do seu tempo e do passado usa o título “cidades ignorantes”, dividindo-as em 6 tipos diferentes², acompanhadas também do que denomina as “cidades imorais” e as “cidades do erro”. Estes diferentes tipos de cidades são comandados por governantes ignorantes ou mal-intencionados, cujos vícios mais proeminentes são compartilhados pelo povo.

Por outro lado, se Montesquieu parece, a nossos olhos, ter sido altamente inovador no *Espírito das Leis* ao formular a tripartição dos poderes, ao prestarmos um pouco de atenção, poderemos notar já um embrião disso, na prática, na organização social judaica medieval.

A estrutura administrativa das comunidades judaicas medievais, ainda que não gozassem de total autodeterminação, foi, em vários períodos históricos e em di-

2 São eles: a cidade da necessidade; a cidade da vileza; a cidade da depravação; a cidade da honra; a cidade do poder; a cidade comunitária (AL-FARABI, 2008, p. 113 *et seq.*).

versos lugares, bastante autônoma. Como não há exatamente lei divina que estabeleça as regras para a organização política da comunidade judaica, houve certa variabilidade na estrutura administrativa adotada, sendo o exemplo das *aljamas*³ da península ibérica medieval, muito ilustrativo a esse respeito. Dependendo do local ou da comunidade, o processo decisório podia ser levado a cabo por um conselho de sábios ou anciãos, ou até mesmo por uma estrutura semidemocrática assembleária que incluía a comunidade local como um todo⁴. Em outros locais, a estrutura político-administrativa-judiciária dessas *aljamas* obedecia à divisão estrita de funções, mantendo um chefe político que fazia as vezes de governante⁵, não raramente, tendo que ser aceito ou até mesmo nomeado diretamente pelo poder central (fosse este muçulmano ou cristão), mas que apesar de representar a comunidade nos assuntos gerais e ser, de algum modo, um chefe político reconhecido, não era o responsável direto pela elabo-

3 “La aljama es la organización comunitaria existente en una judería, cuya finalidad principal es la creación de un régimen de gobierno propio y el mantenimiento de la sinagoga y demás servicios religiosos. Según la tradición, el gobierno autónomo de cada comunidad judía estaba inspirado en las atribuciones del primitivo Sanhedrim. Perdida su independencia en la época del cautiverio de Babilonia, cada comunidad recogió su legado; aunque con grandes limitaciones, entre otras, la imposibilidad de crear la Ley Judía. De forma que, en adelante, sólo se permitió su aplicación e interpretación. Esta Ley, la Torah, y su complemento, el Talmud, fue la base sobre la que descansaba el régimen político de las aljamas. Sin embargo, la Ley no definía una forma de gobierno específica, por lo que cada aljama tuvo libertad para organizarse de la forma que resultase más conveniente, siempre que el sistema adoptado fuera conforme con los principios religiosos y superara el dictamen de los doctores de la Ley. Este margen de autonomía política permitió que el régimen de gobierno evolucionase más fácilmente, independizándose de los principios religiosos inamovibles en los que se basaba, y adaptándose a las circunstancias históricas en las que cada comunidad se desenvolvía. Y es aquí, cuando se aprecia la relación existente entre los concejos y las aljamas, como conjuntos institucionales complementarios, para la articulación de dos comunidades religiosas diferenciadas, pertenecientes a una misma estructuración social” (RUIZ GÓMEZ, 1993, p. 58).

4 “Hay lugares donde todos los asuntos los llevan los ancianos y consejeros; otros donde incluso la mayoría carece de autoridad para hacer nada sin el consejo y el acuerdo unánime de toda la comunidad, y otros en fin donde designan a unos hombres conocidos para que por cierto tiempo les gobiernen y administren sus asuntos generales” (HINOJOSA MONTALVO, 1998, p. 26).

5 “Las relaciones de los judíos con el poder central se realizaban a través de un jefe (*nasi*) designado por cada comunidad judía, siendo equivalente al *comes* de los mozárabes” (HINOJOSA MONTALVO, 1998, p. 26).

ração ou aplicação das leis ou jurisprudência, tradicionalmente a cargo dos estudiosos do Talmud, nem pelos julgamentos, a cargo dos juízes (*dayyanim*).

No século XIII, o regime das *aljamas* que se conhece com mais detalhes na área aragonesa, tem à frente um conselho de anciãos o qual nomeia, por sua vez, um número variável de destacados (*mucaddemin*) e juízes (*dayyamin*). Também era nomeado o *bedin*, um funcionário público que atuava como fiscal da comunidade e dirigia a polícia. Por último, o rei, ou o poder senhorial na área, podia designar o *rab* da comunidade ou do território. Frente ao caráter religioso do cargo, e a autoridade moral que exercia sobre o conjunto da *aljama*, o *rab* devia ser uma pessoa virtuosa e versada no Talmud-Torah, circunstâncias que nem sempre ocorriam simultaneamente no designado (RUIZ GÓMEZ, 1993, p. 60).

Embora não tenha sido um dos temas aos quais o autor mais se dedicou, podemos notar de certo modo, na obra de Maimônides, uma indicação dessa recomendável, ainda que incipiente, separação de poderes. E essa referência ficará clara justamente em sua reflexão sobre a profecia.

Talvez nos perguntemos a razão pela qual nossa sociedade traça esses limites – ocidental e cristã – entendendo a si mesma, especialmente a partir da modernidade, como autônoma, autóctone e autoprodutora. Note-se que aqui não estou afirmando que essa sociedade herdou necessariamente algo diretamente de outras culturas, mas unicamente indicando que há que considerar que o judaísmo esteve presente no universo geográfico e cultural da Europa Ocidental desde sempre e o Islã durante boa parte do período medieval. Portanto, de algum modo, ainda que se deseje rejeitá-los, esses povos fizeram e fazem parte do autodenominado âmbito geográfico *ocidental* e influenciaram essa história, quer queiramos aceitar quer não. A razão pela qual rejeitamos e vemos como “outro”, “diferente” e “estrangeiro”, para ficarmos em termos tão neutros quanto possível, advém de hábitos de pensamento e, na verdade não é uma única, mas são duas que se sobrepõem.

A primeira dessas razões consiste na necessidade de criação do próprio mito originário do suposto “ocidente cristão”⁶, levando em consideração que não há como definir o que seja “ocidente” sem considerar uma divisão administrativa arbitrária implementada pelo Império Romano⁷ e dificilmente conseguimos atribuir ao cristianismo uma independência total do judaísmo, a não ser também através de sua associação com o Império Romano⁸. Portanto, vemos que a definição de sociedade Ocidental Cristã está longe de ser uma determinação geográfica ou cultural-religiosa pura e simplesmente, mas trata-se de uma construção política.

A segunda razão para este mito de autoprodução da sociedade “ocidental” é mais tardio e decorre da chamada Modernidade. Este é um terceiro termo que veio a se agregar à autoimagem eurocêntrica: ocidental, cristã e moderna. A modernidade, por sua vez, é ela própria um mito autoconstruído, baseado na suposta novidade de uma era que proclama produzir a si mesma, reinventando o conhecimento não mais a partir da tradição, mas da experimentação e da técnica. Nesse sentido, tem como necessidade, para sua própria existência e justificação, a negação do passado e, mais especificamente, do seu passado mais recente: a “era” anterior. A Idade Média foi apelidada carinhosamente de Idade das Trevas, em virtude de sua dependência para com o pensamento, a ordem e o poder dependentes da religião, entendida pelos mo-

6 Digo aqui suposto em virtude do fato de que a região de origem dos três ramos do monoteísmo abrahâmico é a mesma: o oriente médio. Curiosamente, o pensamento eurocêntrico insiste em classificar o Judaísmo e o Islã como “orientais”, enquanto entende o Cristianismo como “ocidental”.

7 A divisão administrativa do Império Romano foi proposta por Teodósio em 395. Com a criação do Império Romano do Ocidente e o Império Romano do Oriente (Bizantino), com suas respectivas capitais Roma e Bizâncio, inicia-se o mito da diferenciação Oriente/Ocidente, que não morrerá com a queda do Império Romano, mas perseguirá a sociedade e até mesmo a religião cristã até os dias atuais.

8 Constantino, que governou entre 313-337 concedeu liberdade religiosa aos cristãos, antes perseguidos pelo Império como subversivos, em especial por se oporem à escravidão, e oficializou o cristianismo. Em 391, Teodósio instituiu o Cristianismo como religião oficial do Império.

ernos como mero conjunto de lendas incapaz de produção de conhecimento real⁹. Mas, há que reforçar uma sábia advertência: “A primeira coisa que um estudante deve aprender ao abordar a Idade Média é que a Idade Média não existe” (DE LIBERA, 1998, p. 7). Jamais houve uma única Idade Média. Esta periodização também é fruto de um pensamento eurocêntrico.

A modernidade traz consigo a constituição do chamado Estado Moderno e o caminho que conduzirá à democracia representativa, que, junto com o fim das monarquias absolutas e semelhantes através das Revoluções Inglesa e Francesa e da tentativa de solução dos problemas causados pela Reforma Protestante a uma suposta verdade única absoluta e inquestionável investida de poder, tem como decorrência a proposição da separação entre religião e Estado. Este modelo, que virá a ser a bandeira tão aclamada do Estado laico, ganhará força a partir do século XVIII e no século XIX se imporá, passando a ser a norma. Assim, a partir já do final do século, qualquer sociedade que não se baseie na separação entre política e religião passa a ser considerada “atrasada”. Mas há um grande problema na tentativa de universalização do modelo europeu ocidental: precisamente o fato de que as sociedades ditas “orientais” não compartilham dessa mesma história e, portanto, de suas consequências em termos de ideário. E, a partir do momento em que a secularização e a laicidade do poder

9 Retornando um pouco à idade Média, há que recordar que, embora as revoluções e revoltas contra o poder político-religioso que a modernidade europeia protagonizou e o continente americano e as ex-colônias acabaram por herdar, a qualificação obscura do período Medieval não é precisa. Ela não se aplica a todo o período nem tampouco a toda a extensão geográfica tida por Ocidental. Conforme De Libera, enquanto o Ocidente latino estava filosoficamente mergulhado em trevas, a filosofia pôde seguir, em terras do Islã, a linha de todas as suas histórias anteriores, para formar sua própria história: uma história muçulmana, obviamente, mas também uma história cristã e uma história judaica. “Em terras islâmicas, a filosofia não é a filosofia dos muçulmanos, mas a história das filosofias que os muçulmanos produziram ou permitiram que se produzisse depois da conquista: pagã, cristã, muçulmana, judaica, filosofia muçulmana feita por religiosos, filosofia “laica” feita por filósofos, filosofias orientais e ocidentais, mediterrâneas ou continentais, árabes ou não árabes, filosofias persas e filosofias turcas” (DE LIBERA, 1998, p. 62).

público se alçaram a norma no pensamento europeu médio, estas sociedades, por terem uma forma diferente de estruturação e de entenderem a si mesmas, passaram a ser vistas como a-normais, atrasadas, primitivas ou retrógradas.

Para poder se autodefinir, ou antes, no sentido de forjar um “mito originário”, a autointitulada sociedade ocidental cristã moderna rejeita a herança judaica de seus primórdios como *superada* e a convivência com as comunidades judaicas que a acompanhou por toda sua história como *estrangeira*; rejeita também a presença islâmica em seu território por séculos, religião aparentada pelo monoteísmo abrahâmico e herdeira, ao menos, das tradições cristãs heréticas que se encontravam na península arábica. A sociedade ocidental cristã moderna oculta parte de suas origens e nega seu parentesco, entendendo estas influências como inexistentes, indignas de nota ou invasoras orientais. Mas, o fato é que tanto o Judaísmo quanto o Islã possuem uma teoria política própria com suas particularidades que parece ser muito pouco compreendida pelos estudiosos “ocidentais”, cujas bases podemos recolher, já um tanto sistematizadas nos pensadores medievais: “Há, na filosofia de Maimônides, assim como naquela de seus mestres muçulmanos e de seus discípulos judeus, uma ciência política” (STRAUSS, 2013, p. 276).

2 Os diferentes tipos de homens e a questão da Profecia

Apesar de judaísmo, cristianismo e Islã serem três ramos do monoteísmo abrahâmico que compartilham do mesmo mito originário – posto que o relato da criação é originariamente judaico, jamais substituído e pouco adaptado –, das mesmas leis básicas originais – advindas da revelação mosaica – e de uma série de personagens

centrais na constituição do *corpus* religioso, o Cristianismo mantém para suas religiões irmãs uma diferença fundamental: o entendimento de Jesus enquanto Messias realizado, e, enquanto filho de Deus e, portanto, Deus mesmo. E esse entendimento não apresenta somente aspectos soteriológicos, mas modifica sensivelmente a relação do povo com seu Deus e, conseqüentemente, com a Lei. Uma das grandes diferenças que podemos notar, portanto, entre a matriz do Cristianismo e as matrizes das outras duas religiões abrahâmicas reside justamente na questão da Profecia.

O Cristianismo não tem profecia e nem precisa dela. Enquanto Israel recebe as advertências e admoestações de seu Deus através de uma linhagem de Profetas e Mohammed vem, no entendimento islâmico, como o *selo* da Profecia (com o intuito de corrigir os erros de compreensão e interpretação das religiões que o precederam), e que, de algum modo, ainda que não se possa falar em manutenção da Profecia com toda sua força, um resquício desse brilho se derrama pelos sucessores que mantêm ambas as religiões, no Cristianismo não há sinal disso. O único profeta que podemos considerar cristão, posto que referido nos evangelhos¹⁰, precede Jesus e sua função principal consiste em anunciá-lo¹¹. É um profeta judeu periférico, quase alternativo, que não se encaixa propriamente nos moldes tradicionais, mas ainda um profeta judeu, embora possamos considerá-lo, a partir de um olhar retrospectivo e um tanto anacrônico, um cristão *avant la lettre*: João Batista.

O Cristianismo não precisa de profecia porque, para os cristãos, uma vez que a promessa já se realizou e o Messias já veio para salvar as almas e dado que Jesus é o filho de Deus que morreu para salvar a humanidade, nada mais haveria a ser dito. O

10 “E eu vos digo que, entre os nascidos de mulheres, não há maior profeta do que João o Batista; mas o menor no reino de Deus é maior do que ele.” (Lc, 7:28).

11 “E, quando aqueles homens chegaram junto dele, disseram: João o Batista enviou-nos a perguntarte: És tu aquele que havia de vir, ou esperamos outro?” (Lc, 7:20).

cristão não aguarda o futuro; para ele, o futuro já é realizado. O contrário ocorre com o judeu e o muçulmano que sonham com um advento iminente, e, ao esperarem por algo, nutrem-se de mensagens que lhes chegam através dos profetas e santos¹².

Outra questão envolvida aqui é que, em decorrência do fato de Jesus ser filho de Deus, todos os demais seres humanos são entendidos como iguais, ou seja, todos os homens são pecadores, enquanto descendentes do casal primordial, dependentes da Graça e da salvação, portanto, não há grande diferença qualitativa entre eles e, se houver, não é importante. Em sentido contrário, numa religião na qual há profetas e *amigos* de Deus, que são necessariamente mais próximos do divino que os demais, a situação é diferente, pois deve haver diferentes classes de homens, conforme sua possível proximidade ou distanciamento da ordem sagrada. Em sendo o Judaísmo e o Islã religiões essencialmente proféticas, necessariamente há classes diferentes de pessoas, e no topo dessa escala se encontram os Profetas – os mais próximos e mais esclarecidos, posto que divinamente esclarecidos. Já que a Lei provém de Deus e os Profetas são seus mensageiros, não podemos pensar em um modelo de teoria política sem levar em conta a teoria da Profecia desenvolvida nessas religiões.

A nosso ver, o grande problema enfrentado pelo olhar “ocidental” sobre questões políticas de povos cujas tradições se assentam sobre bases diferentes é a descon-

12 Aqui, como santos estamos nos referindo aos “amigos de Deus” no Islã. Como sabemos, o Profeta Mohammed é entendido como o “selo da Profecia”, ou seja, após ele não podemos considerar propriamente nenhum outro como Profeta sem incorrer em heresia. Mas, ao contrário do que é entendido na maior parte da tradição judaica, no Islã, mesmo após o Profeta Mohammed ainda há diversos modos de receber a luz e a palavra de Deus, o que aproxima, de certo modo, a experiência mística do amigo de Deus à do Profeta. Conforme Ibn Arabi, a diferença fundamental entre o Santo e o Profeta é que “Ainda que os dois partam de uma mesma base - a etapa da realização divina - os Profetas têm por si mesmos sua luz fundamental, ao passo que aos santos é concedida providencialmente esta luz” (IBN ARABI, 1988, p. 59). O Profeta é superior ao santo e atua também como mediação: “todos os santos de Deus Altíssimo recebem o que recebem por meio da meditação espiritual do Profeta cujo Sagrado Caminho seguem e fazem todos seus estudos a partir desse ponto” (IBN ARABI, 1988, p. 59).

sideração de aspectos religiosos e culturais específicos dessas sociedades que, inevitavelmente, têm consequências diretas na estrutura política. O olhar de matriz eurocêntrica, com seus antolhos “ocidentais, cristãos e modernos”, acaba por gerar uma cegueira em relação ao diferente, uma vez que o julgamento a partir de valores pré-concebidos, inviabiliza a objetividade.

3 Maimônides e as condições para a profecia

Por estar inserido, apesar de sua confissão judaica, no contexto da *Falsafa*, e, conseqüentemente, recebendo as mesmas influências e tendo acesso às mesmas obras que os pensadores no âmbito do Islã, muitos comentadores tendem a aproximar o pensamento de Maimônides a seus predecessores e contemporâneos muçulmanos. Mas, a nosso ver, essa aproximação pode ter sido exagerada.

Na complexa dança medieval entre aristotelismo e platonismo ou neoplatonismo, o desenvolvimento das ideias políticas é muitas vezes analisado somente à luz desses dois modelos, apagando-se certas particularidades provenientes da própria história das religiões. Assim, Hermann Cohen, por exemplo, centra sua interpretação da teoria da Profecia de Maimônides totalmente na influência Platônica¹³. Leo Strauss, ainda que, em alguns de seus textos questione essa fidelidade platônica, associa a função política do Profeta em Maimônides aos modelos desenvolvidos por Alfarabi e Ibn Sina, ambos pesadamente calcados na ideia platônica do rei filósofo.

13 “Cohen’s Platonic reading of Maimonides constitutes the beginning of a prominently ethical bent among modern and contemporary Jewish thinkers who continue to read Jewish tradition in the light of the Platonic Good and in opposition to any fundamental ontology. Such divergent thinkers as Franz Rosenzweig, Leo Strauss, Steven Schwarzschild, and Emmanuel Levinas develop their own interpretations of Jewish tradition along the very lines of a Platonic reading”. (COHEN, BRUCKSTEIN, GIBBS, 2004, p. 50).

Vale ressaltar que a posição de Strauss em relação a Maimônides vai se modificando ao longo de sua obra, em especial, em relação à Profecia, tema que vai adquirindo mais peso e relevância em sua interpretação.

Strauss descobriu que o centro do pensamento de Maimônides não era constituído pela ética, mas pela política, quer dizer, pela lei e que se encontra contido basicamente na sua profetologia, porque o profeta é capaz de oferecer aos homens, sempre necessitados de leis, a mais segura de todas, que é a revelada e, desta forma, funda uma comunidade articulada em torno de uma fé e orientada por ela. (LURI MEDRANO, 2012, p. 150).

Ainda que estas influências sejam notáveis e que a localização da obra de Maimônides no contexto da *Falsafa* seja inegável, levantamos aqui dúvidas acerca da atribuição por parte do autor de uma função de governo direto ao profeta. Cabe apontar que é cabível a discussão sobre se originariamente, mesmo no Islã, o profeta teria a função de governante, ou se a liderança política foi exercida pelo Profeta Mohammad em virtude das condições e necessidades de seu tempo¹⁴. A função de governo, que se refletiria no título conferido ao governante da *Ummah* – o califa¹⁵ – só foi propriamente atribuída aos sucessores do Profeta, os quais não eram, eles mesmos, profetas¹⁶. Desse modo, a atribuição da função de governo ao Profeta parece ter sido algo *a posteriori*, talvez pelo desenrolar da própria atuação política de Mohammed, talvez

14 No Corão, o Profeta é caracterizado como *Nabi* e *Rasul*. Nenhum dos dois termos possui conotação de governo. Tradicionalmente, a função é de legislador. Mohammed seria caracterizado como “inovador ou, melhor dizendo, como reformador e legislador”. (RUIZ, 2016, p. 298).

15 Ver sobre o tema CRONE & HINDS, 2003.

16 Quanto à fase de transição e de constituição da *Ummah*, vale consultar o trabalho de Manuel Ruiz, no qual discute justamente esta fase de transição do modelo tribal para a comunidade islâmica. Conforme Ruiz, os primórdios da *Ummah* são estabelecidos pelo pacto de Yathrib, um acordo que constitui ainda uma confederação de tribos, nos moldes tradicionais da península arábica. Já na Constituição de Medina, o aspecto religioso começa a tomar forma, ainda que incluía crenças diversos. Para ele, ainda “Abu Bakr llegó a ocupar el puesto de líder o jefe de la *umma* en forma muy parecida a como se solía hacer en la era anterior al islam”. (RUIZ, 2016, p. 287).

pelo próprio pensamento filosófico islâmico medieval. Mas este não é nosso tema no presente artigo.

Como apontamos anteriormente, para Maimônides – assim como para o pensamento judaico e islâmico em geral – há classes diferentes de homens. Os seres humanos não nascem iguais e muito menos se mantêm iguais ao longo de suas vidas. Além das características físicas e mentais originais que podem favorecer a uns e desfavorecer a outros, como aponta Maimônides, como bom médico que era, o esforço do homem em direção ao aprimoramento pode torná-lo extremamente diferente de outros. E, independentemente do ponto de partida, Maimônides então apontará que há categorias diferentes que se distribuem por uma escala que vai do escravo ao homem livre. O escravo é aquele que se dedica totalmente à satisfação dos prazeres mundanos, sendo assim, escravo de sua própria materialidade. Ao contrário destes, há aquele que dedicará seus esforços ao distanciamento da satisfação dos desejos puramente materiais e direcionará às coisas inteligíveis, desenvolvendo suas potencialidades mais elevadas (MAIMON, 1994, III; 8, p. 383). Só é possível explicar o surgimento de Profetas sem apelar para a ideia de que isso ocorre somente pela livre escolha de Deus, independentemente de qualquer esforço ou característica do ser humano, através da diferenciação entre os homens.

Assim, para o desenvolvimento de seu próprio pensamento acerca da profecia, Maimônides partirá das duas posições mais comuns em sua época, que se apresentavam como antagônicas entre si, e será em diálogo com estas que apresentará sua posição. De um lado, os filósofos aristotélicos de seu tempo pensavam, a partir da tradição filosófica, que o dom da profecia dependia exclusivamente do esforço humano. Cabia ao homem realizar o esforço necessário para chegar ao máximo conhecimento sobre o mundo e sobre Deus e, através desse esforço, em sendo bem-sucedido, passa-

ria a ser capaz de adquirir o dom da profecia. Note-se que aí há uma espécie de naturalização do dom da profecia, que passa a ser mais próximo da sabedoria em geral do que propriamente de um ato divino. Esta posição aproxima o profeta do filósofo ou sábio. No polo oposto, pensadores judeus mais radicais rejeitavam completamente esta ideia, entendendo que nada há que o homem possa fazer por si mesmo para tornar-se, por assim dizer, digno da Profecia. Defendiam que não haveria algo a ser adquirido por parte do ser humano, posto que Deus escolheria quem ele bem quisesse, por razões compreensíveis somente a Ele. O problema dessa posição é que, em última instância, justificaria que Deus pudesse escolher, por razões incompreensíveis ao ser humano, um bêbado, um ladrão, um homicida, ou qualquer homem independentemente de seu comportamento moral. Se, de um lado, seria plenamente compatível com a absoluta liberdade e vontade de Deus advogada pelo pensamento judaico, por outro acabava por causar um problema para a religião, no sentido de que a correção moral e, no limite último, a própria obediência à Lei mosaica não se configuraria como um pré-requisito para a Profecia.

Para Maimônides, nenhuma das duas posições é capaz de dar conta do fenômeno profético, posto que, a seu ver, há necessidade dos dois movimentos acima descritos: o movimento por parte do ser humano em direção a Deus, que consiste no seu aperfeiçoamento moral e intelectual é tão necessário quanto o movimento de Deus em direção ao homem já aperfeiçoado por seus próprios esforços¹⁷. Desse modo, sua posição pode ser resumida na seguinte passagem:

17 Note-se que esta discussão jamais foi encerrada no âmbito do pensamento judaico. Heschel, por exemplo, insiste em diferenciar o profeta do místico utilizando este critério. Enquanto o místico seria alguém que se esforça em busca de Deus, no caso do profeta é Deus quem vai em busca do homem. Ver HESCHEL, 1975.

Pertence à nossa lei e é fundamento de nossa religião. É idêntica à opinião filosófica, exceto em um ponto: nós acreditamos que o homem, ainda que seja apto e tenha se preparado para a Profecia, pode, todavia, não chegar a ser profeta, pois isso depende da Vontade divina [...] Deus faz profeta a quem e quando quer, contanto que seja um homem íntegro e sábio [...] Este é o nosso princípio: o treinamento e o aperfeiçoamento são indispensáveis, e somente aí se fundamenta a possibilidade, desde que venha unida à Vontade divina (MAIMON. 1994, II; 32, p. 196-7).

Vale ressaltar aqui que Maimônides falará sobre os Profetas de Israel, mas retirará Moisés de sua descrição. Na visão de Maimônides, assim como do judaísmo em geral, Moisés foi um fenômeno único e não pode ser analisado pelas mesmas categorias que aplica ao fenômeno profético que acomete o restante dos profetas de Israel, posto que o contato que Moisés teve com Deus teria sido de um nível infinitamente superior em termos de perfeição, que chegaria a ser de natureza diferente.

De certo modo, a posição de Maimônides conduz também à naturalização da Profecia em certo grau, dado que dependeria de condições naturais ao próprio ser humano, embora este tenha que dedicar esforço em conduzi-las a maior perfeição. Elenca uma série de características que o Profeta deve ter, começando com a estrutura física inata da qual vem ao mundo dotado. Como bom médico que era, estabelece que o aspirante a receber a Profecia deve contar com uma boa compleição física e mental inata, não lhe faltando qualquer das capacidades comuns ao ser humano em geral. O aspirante a Profeta deve ser:

Um ser humano, cuja substância cerebral, principalmente a origem dela – pela pureza de sua matéria e da compleição particular de cada uma de suas partes, em quantidade e posição – foi feita de forma sumamente bem proporcional, sem desajustes em sua compleição por parte de outro órgão. Por outro lado, este indivíduo teria adquirido conhecimento e sabedoria para passar da potência ao ato e estaria de posse de uma inteligência humana perfeita e cabal, assim como costumes humanos puros e equânimes e todas as suas inclinações tenderiam ao conhecimento deste mundo e ao aprofundamento de seus mistérios e causas (MAIMON, 1994, II; 36, p. 211).

Além dessas, deve possuir certas faculdades e esforçar-se em cultivá-las e desenvolvê-las a fim de tornar-se elegível como possível profeta por Deus. Estas faculdades são entendidas por ele como “perfeições”. E entre elas, encontramos capacidades intelectuais, físicas e morais. Como bom pensador racionalista, Maimônides dará destaque à perfeição da faculdade racional. Ainda que dependa de uma boa disposição natural do cérebro, ela não depende somente da disposição inata, mas deve ser adquirida e desenvolvida pelo indivíduo através do exercício de sua inteligência na busca do conhecimento e da sabedoria até os limites possíveis ao intelecto humano¹⁸.

Deve seguir-se a esta a perfeição da faculdade imaginativa, posto que, desprovido desta, torna-se impossível receber o conteúdo da Profecia e mais ainda de comunicar este conteúdo aos demais homens, função que é fundamental ao profeta. Entendida a faculdade imaginativa tal como descrita por Aristóteles, praticamente uma mediadora entre o sensível e o inteligível, esta também depende da constituição física do homem, que não pode padecer de nenhum tipo de problema de saúde que afete o funcionamento de seu cérebro – tenha ele sua origem no próprio cérebro ou em qualquer outro órgão que possa vir a afetá-lo – até perfeições mais altas – principalmente, da constituição daqueles órgãos envolvidos na atividade da faculdade imaginativa, bem como “da excelência de sua proporção e maior pureza de sua matéria. É algo cuja perda torna-se irreparável e seu defeito é insubstituível mediante um regime” (MAIMON, 1994, II: 36, p. 209). Como vemos, para Maimônides, a faculdade imaginativa é uma faculdade corpórea, que trabalha a partir da experiência dos sentidos e

18 Os limites do intelecto humano dependem de sua teoria cosmológica. Como bom medieval, entende que o intelecto humano se ilumina através do que lhe advém do Intelecto Agente. Há modos distintos de receber do Intelecto Agente, alguns recebendo pela faculdade racional, outros pela imaginativa, e isso daria origem a tipos de “saberes” e “competências” distintos.

da memória. Sua perfeição depende, portanto, também da constituição natural do homem.

Ao lado destas, ressalta a necessidade do aperfeiçoamento moral. Conforme Maimônides, a faculdade moral é purificada pelo banimento da busca de todos os prazeres corporais – correspondentes para ele aos prazeres relacionados principalmente ao sentido do tato – e através de uma forte vigilância dos demais sentidos, que deverão ser direcionados à busca de prazeres mais sutis. Assim, como já indicamos um “escravo” da matéria e dos prazeres corporais exagerados jamais seria elegível como profeta.

Por conseguinte, se a um indivíduo tal como descrito – com a imaginação em alto grau e em plena atividade e, derramando-se sobre ela o Intelecto ativo, conforme a perfeição especulativa desse sujeito – fosse dado perceber coisas divinas e maravilhosas, não veria mais que Deus e seus anjos e a ciência que lhe seria exequível somente se polarizaria em opiniões verdadeiras e normas de conduta, voltadas à melhoria dos seres humanos nas relações uns com os outros. (MAIMON, 1994, II; 36, p. 211).

Elenca ainda duas outras perfeições adicionais das quais o Profeta deve dispor: a coragem e a intuição. Estas duas são entendidas como faculdades que são naturais aos seres humanos, embora ocorram em diferentes graus entre eles. No caso daquele que aspira à profecia, faz-se necessário que disponha delas naturalmente em alto grau e que se dedique também a desenvolvê-las plenamente. Quanto à coragem, Maimônides diz ser preciso que “[...] desde a formação inicial exista certa predisposição na compleição e que essa faculdade seja estimulada, segundo determinado critério, de maneira que a força aflore” (MAIMON, 1994, II; 39, p. 217). Mais uma vez, reforça a questão da boa compleição natural como requisito para o desenvolvimento posterior das faculdades. Quanto à intuição, infelizmente ele não se detém muito no assunto, não define muito bem o que seria esta faculdade e discorre muito pouco so-

bre ela. Só indica que entende a intuição como uma faculdade que possibilita com que o intelecto processe informações e deduza conclusões em um espaço tão curto de tempo que parece ser um evento instantâneo.

Maimônides entende a Profecia também distribuída em diferentes graus, estabelecendo uma hierarquia entre os Profetas de Israel. E o nível da capacidade profética é proporcional ao grau de perfeição dessas faculdades atingido pelos homens. Assim, não é o que emana de Deus que difere no caso dos diversos profetas, mas sim a capacidade de recepção que está baseada no fato de diferentes pessoas possuírem estas perfeições em diferentes níveis.

4 Os aspectos políticos da Profecia

Ao analisarmos historicamente a função efetiva dos profetas de Israel, notamos que, muito mais do que governo propriamente dito, a função do Profeta parece ser muito mais vinculada à denúncia da não observância da Lei e de revolta contra as injustiças sociais, razão pela qual, inclusive, na visão do Islã, Jesus é entendido como estando perfeitamente encaixado nessa linhagem. Conforme já foi apontado, podemos notar no pensamento medieval islâmico uma clara tendência a configurar o profeta como governante, seja pela experiência histórica efetiva de Mohammed, seja por razões filosóficas. Por essa razão, há uma adaptação direta da figura do rei-filósofo de Platão às particularidades religiosas e assim nasce o rei-profeta e seus sucessores.

Uma característica que une o pensamento de Maimônides ao de seus predecessores e contemporâneos muçulmanos é a insistência na necessidade das duas dimensões para o surgimento de um profeta. Assim, a dimensão propriamente huma-

na, que consiste no esforço em desenvolver suas faculdades, conduzindo-as à maior perfeição possível (o que conecta seu pensamento com a chamada posição dos filósofos) é indispensável. Mas, ainda que todos os esforços sejam realizados, não há garantias, pois há também necessidade da ação divina, livre e voluntária, para que seja escolhido para levar a mensagem de Deus aos homens (e nesse ponto se relaciona com a primeira das posições antagônicas já mencionadas concorrentes em sua época – a dos religiosos).

Mas não há como esquecer que, além desse processo através do qual a Profecia ocorre, há outra questão que reside não mais no processo de aquisição da capacidade profética, mas na missão. A missão profética é essencialmente histórica e de cunho social, visto que a mensagem que ele leva tem um destino específico e, enquanto tal, deve ser histórica e geograficamente determinada e adequada às condições sociais para que possa ser comunicada e divulgada na comunidade. E é precisamente esta dimensão da missão conferida por Deus que confere ao Profeta uma atuação que, em algum grau, é sempre política, ou tem consequências políticas.

Mas ainda que a missão do profeta envolva aspectos políticos, na história conhecida do judaísmo, são raros senão inexistentes os casos em que o qualificativo de profeta é acompanhado de uma função executiva de governo. Durante os períodos em que Israel se autogoverna, os reis não são profetas e os profetas não são reis. Os reis podem ser sábios e comparáveis aos profetas, no sentido de que suas ações podem até ser inspiradas por Deus, mas não vemos, como no Islã, casos de profetas, que recebem as mensagens de Deus e depois, ao longo de suas trajetórias proféticas, tornam-se líderes políticos com funções executivas. E, ao contrário do que a maioria dos comentadores parece sustentar, a nosso ver, Maimônides entende dessa maneira, atribuindo ao Profeta a função fundamental de legislador e não de executor. Ao glo-

rificar a característica da coragem, necessária ao Profeta para cumprir a missão a ele atribuída por Deus, essa posição é reforçada. Para ele, a capacidade de governar é uma função natural e o cargo de governante é uma necessidade, em virtude do caráter social do ser humano e sua extrema variabilidade. Mas em nenhum momento de sua obra dedica elogios a quaisquer governantes ou reis. Em comparação ao profeta o rei é muito inferior. Tampouco há menção à necessidade de alguma iluminação especial por parte do governante. Em realidade, para ser um bom governante, basta que ele siga e aplique as leis, de preferência as leis divinas reveladas pelos profetas.

A figura do Profeta é considerada, tal como do ponto de vista da religião, superior à do mais sábio dos sábios (no caso aqui, o filósofo), posto que a mensagem que ele traz para a comunidade é obtida diretamente a partir da mais alta fonte acessível ao ser humano. Além disso, ele seria superior ao filósofo – embora se entenda que este detém a perfeição da faculdade intelectual – pela associação desta com a perfeição da faculdade imaginativa que é deixada de lado pelo sábio comum. Mas, ao lado disso, é superior aos governantes, pois estes teriam, na visão de Maimônides desenvolvido apenas a capacidade imaginativa, mas não a racional. E além dessas questões, ele traz consigo uma missão histórica – que não raramente consiste na condução de seu povo – como no caso de Moisés – ou a advertência quanto ao cumprimento da Lei. Maimônides é tão claro no que se refere à superioridade do profeta em relação aos políticos de modo geral, que chega a compará-los com os adivinhos e charlatães. Considera uma classe de homens que não desenvolve a faculdade racional e afirma que, caso estes cheguem a receber as emanções do intelecto agente, elas atingirão unicamente a faculdade imaginativa, dando origem assim a todo tipo de embuste e engano.

Se a emanção recai exclusivamente sobre a faculdade imaginativa, sem intervenção da racional, seja em razão de sua formação primária, seja por falta de exercício, teremos a classe dos estadistas, legisladores adivinhos, agoueiros e donos de sonhos verdadeiros. Analogamente, os milagreiros, mediante artifícios surpreendentes e artes ocultas, sem categoria de sábios, pertencem todos eles a esta classe. (MAIMON, 1994, II; 37, p. 338).

Esta passagem deixa bastante clara a imagem que o pensador tem acerca dos políticos em geral. Por essa imagem, não há como não entender que o verdadeiro profeta não tem como função agir como governante ou estadista. Vale ressaltar que, quando se refere a legisladores nesta lista, está indicando aqueles que não recebem corretamente a inspiração divina ou a deturpam, como será explicado adiante, já que os verdadeiros legisladores deveriam ser os próprios Profetas – que são aqueles que se preparam adequadamente para a função.

E mais, os profetas, na verdade, ensinam, explicam e adaptam a Lei Divina, revelada, enquanto novidade, de fato unicamente a Moisés. Mas, os Profetas são aqueles que compreendem corretamente a Lei Divina, única lei possível em uma sociedade justa. “Todo o resto, externo a ela, como os governantes nacionais, as leis dos gregos e as loucuras dos Sabeus e outros é obra de políticos, não de Profetas, como já expliquei diversas vezes” (MAIMON, 1994, II; 39, p. 344). O governante, tal como entendido por Maimônides, é quase um mal necessário, em virtude da diversidade da natureza humana e sua condição de animal social. Assim “segue-se que é absolutamente impossível que a sociedade seja perfeita sem um guia que coordene os esforços individuais, suprimindo o escasso e moderando o excessivo, e que possa prescrever ações e normas éticas obrigatórias a todos...”. (MAIMON, 1994, II; 40, p. 344). Em virtude disso, há um aspecto “natural” também na lei e no governo. A sabedoria divina dotou o ser humano da faculdade de governar. Mas, como já indicamos, as fun-

ções executiva e legislativa são claramente separadas para o autor, como podemos notar pela seguinte passagem:

Alguns foram inspirados com teorias de legislação, como os Profetas e os legisladores; outros hão de impor a observância do que aqueles prescreveram, cumprindo e tornando realidade, e estes são o soberano que adota esta lei e o pretense profeta que total ou parcialmente usurpa a lei profética. (MAIMON, 1994, II: 40, p. 345).

A partir dessa separação, ele distingue entre os diferentes regimes possíveis. O primeiro deles seria o regime que se orienta por leis convencionadas. Quanto a este não haveria qualquer problema, posto que seria regido por leis puramente humanas, frutos da própria capacidade de reflexão dos seus cidadãos. Assim sendo, são entendidas desde o início como falíveis, mas também como substituíveis e passíveis de correção.

O problema residiria nos regimes que se dizem inspirados divinamente. Dentre eles há aqueles que são regidos por leis divinas, recebidas pelos profetas reais e implementadas por soberanos justos; estes são os mais perfeitos. Mas, ao lado destes, vemos outros que se originam do interesse de homens que usurpam as palavras dos Profetas, intitulando-se inspirados por Deus. Há também aqueles que aceitam uma parte da mensagem de Deus e abandonam aquilo que não lhes é conveniente, ou mesmo agem plagiando as palavras dos profetas e usurpando uma mensagem que não lhes foi destinada, tirando-a do seu contexto original, o que altera consideravelmente a finalidade e o objetivo da lei. Estes regimes sustentados por falsos profetas ou homens que usurpam ou distorcem as palavras de Deus são os piores e os que devem ser denunciados e combatidos.

Referências

AL-FARABI. *A cidade virtuosa*. Trad., introdução, notas e glossário de Catarina Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

AL-FARABI, Abû Nasr. *Obras Filosóficas y Políticas*. Ed. e trad. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Ed. Trotta, 2008.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004.

COHEN, Hermann; BRUCKSTEIN, Sh.; GIBBS, Robert. *Ethics of Maimonides*. Madison: University of Wisconsin Press, 2004.

CRONE, Patricia; HINDS, Martin. *God's Caliph: Religious Authority in the first Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.

HESCHEL, Abraham Joshua. *Deus Em Busca Do Homem*. São Paulo: Paulinas, 1975.

HINOJOSA MONTALVO, José. Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión. In: *Los marginados en el mundo medieval y moderno*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2000, pp. 25-41.

IBN ARABI. *Viaje al Senõr del Poder*. Málaga: Editorial Sirio, 1988.

LURI MEDRANO, Gregorio. *Erotismo y prudencia: Biografía intelectual de Leo Strauss*. Madrid: Editorial Encuentro, 2012.

MAIMON, Mose Ben. *Guia de Perplejos*. Ed. David Gonzalo Maeso. Madrid: Editorial Trotta, 1994.

MONTESQUIEU. *O Espírito das Leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RUIZ GÓMEZ, Francisco. Aljamas y concejos en el Reino de Castilla durante la Edad Media. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H. Medieval, t. 6, pp. 57-78, 1993.

Rev. Helius	Sobral	v. 2	n. 1	p. 22-45	jan./jun. 2019
-------------	--------	------	------	----------	----------------

RUIZ, Manuel. La ummah, la sunnah del profeta y el califa: la visión sunita. *Estudios de Asia y África*, v. 51, n. 2, pp. 283-328, 2016.

STRAUSS, Leo. *Leo Strauss On Maimonides*. The Complete Writings. Edited with an introduction by Kenneth Hart Green. University of Chicago Press, 2013.