
Franz Rosenzweig e o idealismo alemão

Jacques Rivelaygue*

Falando do pensamento judaico moderno em *Jerusalém e Atenas*¹, Leo Strauss sublinha a importância do momento no qual o Judeu procura a se compreender com as mesmas categorias que utiliza a humanidade para se compreender, ou o inverso, o momento no qual as categorias pelas quais ele se compreende como Judeu podem lhe permitir partilhar o mundo no qual ele vive. Isto remonta a este momento da época das Luzes e é sem dúvida daí que se precisa partir para situar Rosenzweig.

Situação de Rosenzweig

As figuras mais importantes deste período são Mendelssohn e o personagem de *Natan o Sábio* na obra de Lessing. O primeiro, objetiva integrar à sua fé a sabedoria socrática² e o ideal das Luzes³; o segundo apresenta a particularidade de uma religião se elevando à universalidade da moralidade. O diálogo do pensamento judaico com a filosofia continuará e Rosenzweig permanece herdeiro desta perspectiva. É preciso partir de Hegel para compreender a sua obra, mesmo ela tendo se construído contra a filosofia do saber absoluto.

Com efeito, sem tomar partido no delicado problema acerca da existência de uma filosofia judaica, pode-se perfeitamente sustentar que o

* Originalmente publicado como *Franz Rosenzweig et l'idealisme allemand* in *Leçons de métaphysique allemande. Tome I – De Leibniz à Hegel*. Paris: Grasset/Biblio Essais, 1990, pp.487-497. O presente artigo encontra-se nos anexos as *Lições de metafísica alemã*. Tradução de Danilo Vaz-Curado R. M. Costa (UNICAP/PE)

¹ Leo Strauss, *Jerusalem and Athens*, New York, 1967.

² Em seu *Fédon*.

³ No texto *O que é o esclarecimento?*

Judaísmo não tem, verdadeiramente, necessidade de uma metafísica e que o pensamento judaico poderia muito bem desenvolver sua especificidade sem entrar num debate com a tradição metafísica do ocidente. Tanto Rosenzweig, assim como muitos intelectuais judeus deste período, como nós veremos, entram neste debate, obrigados pela pretensão hegeliana em pensar a integralidade de todas as figuras do espírito, e logo, do espírito do judaísmo. A descrição redutora que lhe confere Hegel [ao espírito do judaísmo], convida necessariamente à uma réplica, disso se segue que os pensadores judeus pós-hegelianos são forçados a entrar num debate filosófico com esta filosofia e pôr em questão sua hermenêutica da religião e os fundamentos ontológicos que ela pressupõe. Por consequência, a obra de Rosenzweig, colocando-se sem dúvida alguma nesta perspectiva judaica se empenha alhures, em mobilizar contra o hegelianismo todas as *démarches* que a ela se opõem como aquelas de Schopenhauer, de Kierkegaard, de Schelling, de Nietzsche, mesmo que aos olhos de um especialista do pensamento judaico, esta obra possa parecer em definitivo inautêntica e ainda demasiadamente marcada pelo movimento de ideias da Alemanha do século 19. Para um historiador do período, ao contrário, ela apresenta, por relacionar-se com os movimentos de decomposição ou refutação do hegelianismo, uma originalidade incontestável, que deve ser atribuída a cultura judaica de seu autor.

Hegel e o Judaísmo

Mas, retornemos a Hegel que desde sua juventude lera Mendelssohn e Lessing com muito interesse. Contudo, ele apenas visualiza nas obras destes autores “os frutos magníficos do entendimento”⁴. Elas permanecem no ponto de vista separador do entendimento, posto que dissociam na religião judaica, o elemento moral universal da lei mosaica considerada como puramente estatutária, somente exprimindo a cultura particular de um povo num dado momento de sua história. No fundo, estas análises [Mendelssohn e Lessing] se assemelham àquelas de Kant que em *A religião nos limites da simples razão*, visualiza o porvir do judaísmo mediante uma ruptura em face da lei mosaica e

⁴ Hegel, *Theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, p.12.

uma purificação que lhe faria uma religião da pura moralidade. Não se julgará devidamente a interpretação hegeliana do judaísmo, a qual parece contestável sobre diversos aspectos, se não se leva em conta que ele busca suprasumir estas análises mutilantes que cindem a religião judaica num essencial e um inessencial, para pensar o judaísmo como uma figura concreta, como uma totalidade indecomponível.

Durante toda a sua vida, Hegel se esforçou por compreender esta figura enigmática e é preciso para não ser injusto com Hegel resumir suas sucessivas relações com o Judaísmo. Nos escritos de Berna⁵, o judaísmo apenas é estudado como o cristianismo, com vistas a ilustrar a queda de uma dada religião na positividade: esta religião que explicita o princípio da moralidade naufraga pouco a pouco, sobretudo após o cativo da Babilônia, na positividade, isto é, no respeito formal das regras exteriores, das instituições e das crenças. Em Frankfurt⁶, o judaísmo é descrito ao contrário como um infeliz começo, que vai influir sobre o cristianismo. Se o bom começo é aquele da bela totalidade ética representado pela cidade grega onde o divino está unido ao humano, o universal ao particular, o infeliz começo é aquele da cisão, aquele de Abraão que se separa de sua família e de todos os povos.

Esta separação é também aquela do homem e de Deus, e o homem, submisso à uma lei transcendente, está pois nulo, vazio e feio diante do absoluto. O messianismo é interpretado negativamente como significando a impotência radical do povo judeu a se realizar como Estado, mesmo que ele apenas possa alcançar esta realização desde uma intervenção transcendente.

Em suas *Lições sobre a filosofia da história*, Hegel modifica o ponto de vista muito hostil que desenvolvera em Frankfurt. O judaísmo é avaliado positivamente como um momento essencial, o que assinala uma clara revalorização em referência à *Fenomenologia do Espírito*, na qual o judaísmo nem aparece entre as figuras do espírito, o que demonstra que Hegel o considera como um elemento entre os quais se realiza a decomposição do mundo antigo, isto é, como estando situado no momento de alienação precedente à reconciliação. Ao contrário, na *Filosofia da história*, o judaísmo marca a ruptura essencial entre o Oriente e o Ocidente, ele efetua a passagem do divino

⁵ Cf. Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, pp. 153 e segs.

⁶ Cf. Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin*, *ibid.*, pp. 243-260.

concebido como natureza ao divino concebido como espírito: e mais, ele faz emergir o verdadeiro princípio da moralidade, pondo a dimensão ética como constituindo a essência do homem. Fazendo surgir a moralidade e o espírito face à natureza, o judaísmo faz pois aparecer uma nova realidade ao lado da natureza: a história. Mas, se o judaísmo compreendeu que a história está acima da natureza, esta história, segundo Hegel é pensada prosaicamente, isto é, como possuindo por fim a concessão de recompensas materiais ao povo que respeita a lei. Paralelamente, Deus permanece pensado abstratamente, isto é, como o mestre legislador, e não na plenitude unificante do espírito: em conseqüência, a moralidade não está ainda verdadeiramente interiorizada. Por todas estas razões, a existência de um verdadeiro Estado não é necessária ao povo judeu que se contenta em reunir as unidades naturais, isto é, as famílias. Hegel sublinha, portanto que com o cativo babilônico a ruptura com as religiões da natureza se amplia, o espírito se apreende em sua profundidade e o processo de interiorização que culminará no cristianismo já se iniciara. Este aprofundamento do espírito toma a forma de nostalgia, de aspiração ao outro. Como esta aspiração dolorosa é pensada como penhor de uma reconciliação futura, e que Hegel insiste aqui sobre a confiança que o povo judeu tem em seu futuro, não se está distante em descobrir uma significação positiva no messianismo.

Na *Estética*, um lugar importante está igualmente dado à religião judaica como religião do sublime, por oposição à religião grega, que é o momento da beleza. Na *História da filosofia*, o judaísmo bíblico é negligenciado, o que é lógico numa obra que se interessa apenas pelo aspecto propriamente especulativo; para a história da filosofia, o momento essencial do pensamento judaico se situa na época helenista e medieval, a qual começa com Fílon e Maimônides ao interpretar sua tradição com a ajuda de conceitos emprestados da metafísica, que é a forma do pensamento grego. Esse momento se prolonga, para Hegel, até Spinoza, pensador profundamente judeu apesar de seu cartesianismo, seu panteísmo e seu abandono do judaísmo ortodoxo, posto que ele preserva isso que sempre fez segundo Hegel o princípio mesmo do judaísmo: a posição do finito como negando face a face o infinito.

Os resultados dessas análises nisto que concerne ao destino do povo judeu e de sua religião são evidentemente bastante decepcionantes: Hegel

apenas deixa ao judaísmo moderno duas saídas: ou se aglutina na religião absoluta, que é o cristianismo, ou passa a existir a título de particularidade cultural no Estado moderno que, ao inverso do Estado antigo, não exige que os indivíduos sejam unicamente e totalmente cidadãos, mas lhes deixa uma esfera privada onde sua particularidade pode encontrar lugar. Hegel nunca foi um anti-semita no sentido político do termo, isto é, ele sempre foi favorável à concessão de todos os direitos de cidadania aos judeus.

A hermenêutica hegeliana

Mas, é preciso se perguntar por quais razões Hegel desconhece alguns aspectos essenciais do judaísmo. Vê-se desde o início que sua visão do judaísmo como religião da lei lhe conduz a negligenciar a dimensão do profetismo. Concebendo em seguida esta lei como puramente exterior, Hegel faz necessariamente do judaísmo o momento da heteronomia, da cisão entre Deus e o Homem e da dominação de um sobre o Outro. Falta-lhe, pois igualmente a dimensão da promessa, da relação entre dois termos em que cada um se engaja face a face ao outro. Hegel apenas põe uma alternativa: ou há a cisão ou a unidade entre o finito e o infinito, seja sob a forma imediata (helenismo), seja sob a forma mediatizada (cristianismo). Nesta alternativa dificilmente se pode encontrar lugar para uma apreciação correta da promessa, que partilha uma noção de alteridade onde os dois termos não podem nem ser unificados e passar um no outro, nem permanecer num estado de cisão e de exterioridade recíproca. Pode-se explicar essas insuficiências da análise pelas circunstâncias, o fato, por exemplo, que Hegel à diferença de Schelling não era bom conhecedor do idioma hebraico, pode tornar mais fácil compreender os pressupostos hermenêuticos de Hegel: ele interpreta o judaísmo a partir do cristianismo, e este já é pensado a partir de um lugar que lhe é exterior, a saber, o idealismo, ou melhor, a dialética elaborada por Fichte para a construção do Eu, e mesmo de uma certa visão da Grécia própria da época. Em efeito, segundo Hegel, o cristianismo como religião absoluta deve realizar imediatamente por suprassunção [*Aufhebung*] da cisão, a unidade do finito e do infinito que a Grécia tinha posto na imediatidade. O ponto de partida é, pois

uma certa ideia da Grécia que data dos anos de estudos em Tübingen⁷, que devem muito a Herder, Lessing, Wincklemann, mas que é integrado, desde o período de Iena, numa vasta construção dialética e especulativa idealista.

Seguramente, a identidade do finito e do infinito pode se ler no dogma cristão da encarnação, mas há outras leituras muito pertinentes e enraizadas numa tradição que insiste, ao contrário, acerca da distância que separa o homem e Deus.⁸ Esta visão muito unilateral de um cristianismo reconstruído a partir da especulação faz repercutir inevitavelmente sobre o judaísmo que é compreendido a partir dele: este último, assim, apenas poderia ser para Hegel o momento da cisão, e os elementos como o profetismo, o messianismo, a promessa, não podendo entrar neste registro terão sua significação reduzida ou desconhecida.

Após Hegel

É importante retrazar o debate do judaísmo e do hegelianismo pós-hegeliano para compreender o estado da questão no momento em que Rosenzweig surge na cena filosófica e aí se coloca. Pode-se seguir aqui a análise de Rotenstreich⁹ que distingue as principais correntes: S. Hirsch escolhe se opor à Hegel adotando uma solução hegeliana, fazendo do judaísmo a religião absoluta no lugar do cristianismo, suspeito de estar contaminado de paganismo e de panteísmo; é uma solução hegeliana posto que ela admite o princípio mesmo que denuncia Rosenzweig, aquele de uma totalização das teologias numa religião pretensamente absoluta. Formstecher e Krochmal se esforçam igualmente em corrigir o idealismo hegeliano, enquanto que Steinheim dele se desvia para retornar a Jacobi e a sua crítica do idealismo em nome da filosofia da fé. Mas, o movimento mais interessante partirá do retorno à Kant, isto é, da Escola de Marburg.

⁷ Cf. D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Vrin, 1975.

⁸ Cf. J. -L. Marion, *L'idole et la Distance*, Grasset, 1977.

⁹ Nathan Rotenstreich

Hermann Cohen

Nos *Kleinere Schriften*, Rosenzweig faz um interessante juízo acerca da obra do neokantiano Hermann Cohen, *A religião da razão a partir das fontes do judaísmo*: como Cristovão Colombo, Cohen teria descoberto uma terra nova acreditando explorar um domínio maculado. Em efeito, apoiando-se sobre a filosofia moral e religiosa de Kant, ele pensou poder mostrar que ela coincide com a noção de justiça na história que se encontra na tradição judaica.

Mas, ele abandona o solo kantiano por sua noção de pecado e de pessoa, mostrando que o indivíduo se constitui como pessoa moral não tanto por referência à lei, mas por referência ao Outro, isto é, que a intersubjetividade, tema marginal em Kant, torna-se momento essencial da ética.

Insistindo sobre a relação ao outro e ao *Tu* divino, em vez da obediência à lei, Cohen retira de modo decisivo o judaísmo da chave de leitura hegeliana (como religião da lei) porque ele subtrai ao mesmo tempo a moralidade à uma leitura estritamente kantiana (como respeito à lei moral) que identifica necessariamente para um pós-kantiano, uma religião da moralidade à uma religião da lei.

Vê-se quanto são inconscientes, ou ignorantes aqueles que atualmente acreditam defender o judaísmo contra o neo-paganismo lhe deferindo como princípio essencial a universalidade da lei; eles o entregam assim com os pés e as mãos atados à interpretação hegeliana. Sem dúvida o outro e a lei estão ligados, mas é necessário definir o termo essencial.

Schelling

Rosenzweig encontra igualmente na filosofia de Schelling análises que ele pode utilizar contra o sistema hegeliano. E não há porque ser surpreendido por tal movimento, posto que o próprio Schelling à época das *Conferências de Stuttgart* e das *Idades do Mundo*, efetua não apenas um retorno face a ontologia aristotélica, mas também toma de empréstimo temas da mística judaica e da Cabala, afim de poder explicar que o homem não é simplesmente a finitização do absoluto, mas que ele é de todo semelhante à Deus, o outro de Deus, e

assim capaz de inaugurar uma história que lhe seja própria e não seja mais pensável como simples desenvolvimento da razão ou parusia do absoluto: assim, a relação do homem face a Deus pode ser pensada de modo diverso daquela posta pela alternativa entre Identidade e Cisão.

Pode-se questionar se a noção de promessa teria podido ser pensada por Hegel com o auxílio das categorias metafísicas que ele dispunha. O exemplo de Schelling mostra que não, posto que, desejoso de pensar a relação do homem face a Deus de modo não-hegeliano e em seu sentido mais autêntico (isto é, salvaguardando a positividade da liberdade humana, da história e da revelação), esse filósofo teve de recorrer ao tema da queda, oriundo da Bíblia, e a ideia de uma contração em Deus, oriunda da Cabala (mais exatamente no livro do Zohar).

É, pois totalmente lógico encontrar em Schelling, na sua *Filosofia da revelação*, uma clara re-avaliação do judaísmo considerado como único suporte da revelação, enquanto que o cristianismo aparece como a realização do paganismo, o que não lhe impede de ocupar o lugar central posto que ele vem a se unir à mitologia, como processo teogônico da consciência, e o resultado da revelação, como livre decisão de Deus de se manifestar.

O bom conhecimento que Schelling tinha do idioma hebraico e seu domínio do Antigo Testamento, lhe permitem refinar sua análise do judaísmo, o qual ele visualiza menos como uma configuração estável que como um esforço incessante, sempre pronto a recomeçar, para reprimir o paganismo e eliminar a mitologia sempre presente como fundamento [*Grund*] a suprasumir.

Ao inverso de Hegel, Schelling apreende claramente a diferença e a complementariedade da lei e do profetismo (que ele opõe como o anverso e o reverso) e a irredutibilidade da palavra à lei. Mas, é justamente porque o judaísmo está vinculado à positividade da revelação (isto é, seu caráter contingente, não dedutível da razão) que se pode afirmar algo de grandioso desde um ponto de vista especulativo, enquanto que o cristianismo presta-se mais à uma construção especulativa por sua situação de realização do tempo e da história da consciência.

Schelling e Hegel se unem neste sentido de que em ambos se manifesta a existência no judaísmo de um núcleo de sentido que resiste a hermenêutica do idealismo especulativo. A realização desta hermenêutica ecoa em Hegel ao

dar razão dos aspectos essenciais do judaísmo, enquanto que Schelling apenas realiza-o abandonando o ponto de vista especulativo pelo ponto de vista histórico, ou *positivo*.

Percebe-se claramente que Rosenzweig leu Schelling e reteve as formas anti-hegelianas que ele podia utilizar em seu propósito. Assim, nota-se que excluindo-se o Schelling tardio, a filosofia tem sempre tentado deduzir a existência [*Dasein*] do ser [*Sein*], enquanto que ele faz o inverso e parte *daquilo que vem* antes de se interrogar sobre o Ser que é simplesmente seu predicado: o que é visado aqui por Rosenzweig como por Schelling, é evidentemente a *Lógica* de Hegel, que começa pelo Ser.

Por isto a fórmula “Deus deve ter existência [*Dasein*] antes de toda a identidade de Ser e pensar”¹⁰, poderia quase se encontrar nos últimos textos de Schelling. Igualmente, quando ele escreve que uma teologia da criação é insuficiente para pensar a revelação e que é a ordem inversa que é requerida¹¹, ou que toda revelação contém seu contrário, a saber, algo de escondido, oculto [*Verborgene*].¹² Paradoxalmente, é com Schelling que ele polemiza quando afirma que o começo não é um fundamento obscuro [*dunkles Grund*], mas um sim.

Data de Recebimento: 05 de janeiro de 2014;
Data de Aceite para Publicação: 10 de janeiro de 2014.

¹⁰ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg, 1954, I, p. 26.

¹¹ *Ibid*, II, pp. 10 e segs.

¹² *Ibid*, II, pp. 168.