

Franz Rosenzweig e o Pensamento Dialógico

MENDO CASTRO HENRIQUES



Franz Rosenzweig
e o Pensamento Dialógico

Título Franz Rosenzweig e o Pensamento Dialógico
Autor Mendo Castro Henriques
Coleção Estudos de Filosofia
Diretor Carlos Morujão
Conselho Editorial Américo Pereira, Mendo Castro Henriques,
Maria de Lourdes Sirgado Ganho

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto UID/FIL/00701/2013

© Centro de Estudos de Filosofia
© Universidade Católica Editora

Revisão Editorial António Brás
Capa OMLET design
Paginação acentográfico
Impressão e Acabamento Europress, Lda.
Tiragem 300 exemplares
Depósito Legal 0
Data março 2017

ISBN 9789725405376
ISBN e-book 9789725405482

Universidade Católica Editora

Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020 | Fax. (351) 217 214 029
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt



HENRIQUES, Mendo Castro
Franz Rosenzweig e o pensamento dialógico / Mendo Castro Henriques. – Lisboa :
Universidade Católica Editora, 2017. – 124 p. ; 23 cm. – (Estudos de filosofia). –
ISBN 9789725405376
I – Tít. II – Col.
CDU 1 Rosenzweig

Franz Rosenzweig
e o Pensamento Dialógico

Mendo Castro Henriques

Índice

Introdução	7
Capítulo 1 – O jovem Franz Rosenzweig	12
A formação cultural	12
O estudioso de filosofia e da história	15
O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão	16
Capítulo 2 – Entre a terra e o céu	18
Conversão e revelação	18
O embrião do pensamento dialógico	21
A relevância do segundo Schelling	25
O trauma da Grande Guerra	29
Pensamento Doente, Pensamento Saudável	30
Capítulo 3 – A Estrela da Redenção e a criação de sentido	33
Sistema e singularidade	33
A introdução à <i>Estrela</i>	35
Os primeiros passos: A Criação	40
O dialético e o dialógico	41
Capítulo 4 – Revelação e Amor	43
Questões de método	43
Afirmar a vida e não o sistema	46
Reversões e factualidade: o significado existencial	48
Pensamento narrativo	51
Capítulo 5 – A promessa da redenção	56
Amor e Anseio	56

Promessa e Cumprimento	61
A forma da Estrela	63
Rituais da vida judaica	64
Rituais da via cristã	66
A Visão, a Vida e a Via	68
Capítulo 6 – O legado dialógico	73
Novo e Velho Pensamento	73
O senso comum e a filosofia da educação	74
A teoria da tradução	77
Considerações biográficas	79
Filosofia e política	79
Capítulo 7 – Quantas formas tem uma estrela?	86
O diálogo entre judaísmo e cristianismo	86
O judaísmo	89
Sobre o cristianismo	91
O regresso contemporâneo do paganismo	94
As Religiões Orientais	95
Reflexões sobre o Islão	96
Questões pós-rosenzweigianas: do holocausto ao fundamentalismo	98
Novo Pensamento e Trindade	101
Capítulo 8 – O pensador da pós-modernidade	104
Rosenzweig e os filósofos	104
Categorias do pensamento dialógico	109
Chegou o tempo de Franz Rosenzweig?	115
Bibliografia	116

Introdução

Franz Rosenzweig é um autor quase desconhecido, escreveu Stéphane Mosès, na abertura da sua monografia (1982, p. 17). Apesar dos estudos de Karl Löwith (1942 e 1958), Jürgen Habermas (1971) e, especialmente, E. Lévinas (1959, 1965); apesar de dois congressos internacionais dedicadas ao pensamento de Rosenzweig – em 1979 em Jerusalém e em 1986 em Kassel – comemorando, respetivamente, o meio século da sua morte e um século do nascimento; e de múltiplas teses sobre o seu pensamento, a situação é ainda esta em Portugal, onde uma monografia como a presente corresponde a uma receção tardia, mas merecida, de quem ocupa um lugar cimeiro entre os filósofos; o conhecimento, profundidade, originalidade e compaixão da sua visão marcaram decisivamente autores como Emmanuel Lévinas, Martin Buber, Eric Fromm, Leo Strauss, Walter Benjamin e Gersom Scholem, entre outros.

A sua obra fundamental publicada em 1921 – *A Estrela da Redenção* – foi reeditada em várias ocasiões (1930, 1954, 1974) e com uma grande tiragem na Suhrkamp Verlag (1988). Começou a ser traduzida em várias línguas – inglês em 1970, hebraico em 1972, francês em 1982, italiano em 1985 – mas continua quase ignorada em Portugal. No entanto, é um dos livros mais importantes do século XX, em tudo comparável ao *Ser e Tempo* de Heidegger ou ao *Tratado* de Wittgenstein. Além de antecipar a problemática da filosofia existencial, está na génese do que chamamos o “pensamento dialógico”, mais conhecido através de Buber e Lévinas.

Nele propôs um novo pensamento que podemos sintetizar em cinco princípios, em confronto com o velho pensamento. O ser humano nasce para a sua própria existência pela descoberta da alteridade absoluta; não é o absoluto que move o mundo. A revelação é o apelo de outrem para a inclusão, seja esse outro tão pobre de ser quanto um migrante ou tão rico de ser como Deus; não é uma mera outorga de tábuas da lei. A finitude define a experiência da humanidade; esta não é absorvida nem pelo mundano nem pelo divino. O diálogo é a relação com um tu em que o eu se descobre; não existe um cogito avassalador. As vozes da narrativa são a forma de descrever a realidade e não o discurso monológico.

Deveria ter iniciado esta constatação quando, em 1983-1984, estudei uma descoberta académica de Franz Rosenzweig, intitulada *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, um manuscrito de Hegel redigido em Estugarda em 1796¹. Ainda assim, e apesar de conhecer Rosenzweig como autor do livro *Hegel e o estado*, e de possuir o meu exemplar de *A Estrela da Redenção* desde 2004, passei ao lado da sua mensagem até 2011. Comprovadamente, filosofar não é construir teorias mas reconstruir a vida. A partir desse ano, a leitura partilhada do livro *Eu e Tu* de Martin Buber levou-me a sondar a fundo o pensamento dialógico de Rosenzweig com resultados apresentados ao longo do ano de 2016².

A Estrela da Redenção é uma obra difícil, escrita com o propósito declarado de romper com a filosofia da totalidade, mas que, à primeira vista, nem parece abandonar o jargão hegeliano. Apenas a leitura meditada de uma prosa genial e altamente idiomática permite descobrir as inovações do pensamento dialógico, uma poderosa alternativa ao pensamento dialético, mas que permaneceu reservado a especialistas e discípulos, sem influenciar suficientemente o curso das ideias no século xx³.

O caso deve ainda ser mais ponderado, pois sendo Franz Rosenzweig alemão e judeu tinha os ingredientes idiossincráticos para ser globalmente reconhecido. Mas nem o destino do mundo, nem a pessoa de Rosenzweig, nem o divino assim quiseram. Primeiramente, as duas guerras mundiais e o holocausto que se abateu sobre os judeus germânicos fizeram desaparecer

¹ No âmbito de um Seminário de Mestrado orientado por M. J. Carmo Ferreira. Cf. AA.VV. (1984); Bubner, Rüdiger (1973).

² “Franz Rosenzweig e o Deus Reconhecido”, comunicação in Congresso *Filosofia e Experiência de Deus*, UCP, Braga, 2015 (no prelo in RPF); “Franz Rosenzweig e o novo pensamento dialógico”, comunicação in *Congresso Filosofia, Crise e Consciência Social*, Lisboa, UCP, 29/1/16; “Franz Rosenzweig and the new dialogical thinking”, comunicação in *Congresso Comunicare si Relatii Publice*, Roménia, Iasi, 6/3/2016; Lisboa, Roménia; “How many shapes has a star? Human experience and theological diversity: the contribution of Franz Rosenzweig”, comunicação in Congresso Inter-religious and Inter-cultural Dialogue in a Pluralistic World, Ovidius University, Constanza, Romania, 3 de junho de 2016 (no prelo in Atas do Congresso); “Saudades do futuro e anti-saudosismo; apontamentos sobre a saudade na *Estrela* de Franz Rosenzweig”, comunicação in Colóquio Afonso Botelho - 7/6/2016 [publicado in *Nova Águia*, 18 (2016)]; “Categorias existenciais no pensamento de Rosenzweig”, Lisboa, comunicação no Seminário CEFI de Filosofia Dialógica, 16 de junho de 2016; “A utopia na *Estrela da Redenção* de Franz Rosenzweig”, Comunicação de 14 de setembro de 2016, Congresso do Espírito Santo, Lisboa.

³ Buber (2001). Sobre pensamento dialógico cf. Casper (1967b) e Bergman (1991).

da face da terra a maior parte dos herdeiros naturais da obra. Em segundo lugar, Rosenzweig preferiu o diálogo com pessoas comuns em vez de procurar o reconhecimento acadêmico do seu pensamento, e foi vítima de uma paralisia em 1922, falecendo sete anos depois.

Uma vez criada, a filosofia dialógica foi sedimentada por discípulos – em 1933, surge a primeira monografia sobre Rosenzweig, escrita por Else Freund. Nas décadas de 1950 e 1960, Rosenzweig foi central no pensamento teológico judaico. Amigos e admiradores de como Buber e Scholem refugiaram-se em Israel. Durante décadas, o principal recurso para conhecer globalmente Rosenzweig foi o livro de Nahum Glatzer (1953), *Franz Rosenzweig; Sua Vida e Pensamento*. Esta excelente introdução foi entretanto suplementada por obras de filósofos, teólogos, críticos literários e estudiosos da cultura, da política e religião.

Nesta monografia surge interligada a obra de Rosenzweig com o seu desenvolvimento como filósofo, e a sua importância para a cultura. O que emerge é uma personalidade que enfrentou os desafios da história e cultura europeias do século xx de um modo lúcido e heroico, mas cujo significado e propósito ainda está por reconhecer. Cedo desaparecido, a obra de Rosenzweig continua a ter um destino ingrato. Será uma vítima da ocultação da revelação bíblica que René Girard considerou o mecanismo subjacente da moderna cultura ocidental? Ou, pelo contrário, terá chegado o tempo de Rosenzweig numa época em que se agudizam as tensões entre religiões?

Rosenzweig desempenhou um papel breve mas notável no renascimento neo-hegeliano na década de 1910. Nos anos que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, propôs uma síntese de filosofia e teologia, a que chamou «o novo pensamento». A sua visão da revelação como apelo do outro ajudou a moldar o curso da filosofia e teologia. As suas reflexões sobre a finitude e os contornos temporais da experiência humana tiveram um impacto duradouro; o diálogo apresenta a relação entre o eu e o tu como constitutiva da individualidade e com consequências redentoras. Colaborou com Martin Buber numa tradução alemã das Escrituras e fundou um centro de educação judaica de adultos em Frankfurt que atraiu os jovens alemães da época.

O interesse por Rosenzweig renovou-se na cultura pós-moderna em todas as disciplinas académicas bem como na literatura, na música, no cinema e em temas de cultura geral. Nestas dimensões, a pós-modernidade chamou a si categorias de alteridade e diferença, narrativa, história e memória, temporalidade e noção messiânica, todas elas categorias rosenzweigianas. Por isso, o mesmo movimento que trouxe à ribalta figuras europeias como Heidegger, Gadamer, Benjamin e Blumenberg, Foucault, Derrida, Ricoeur,

Lévinas e Agamben e outros, chamou por Rosenzweig a partir dos anos 80. Apresentava-se como contemporâneo e promotor de um pensamento desafiador da tradição filosófica. Romântico do início do século nuns aspetos, modernista noutros, apontava ainda para além do modernismo, para algo novo e desconhecido.

A reputação de Rosenzweig decorre, em grande parte, de uma vida fascinante, com quase-conversão ao cristianismo, um retorno ao judaísmo e a composição de *A Estrela da Redenção*, seu *opus magnum*, redigido em cartões-postais enviados da frente de guerra dos Balcãs. Abandonou uma promissora carreira académica, a fim de viver e ensinar na comunidade judaica de Frankfurt, e fez esforços heroicos para prosseguir o trabalho depois de se ter manifestado a paralisia que o vitimou. Esta vida, partilhada com um círculo de amigos íntimos e sua mulher Edith Hahn, bem como a doença prolongada que o vitimou falam poderosamente das ironias da existência humana.

Qualquer estudo da obra de Rosenzweig deve centrar-se na *Estrela*, um livro de filosofia focado nas relações da experiência humana e com implicações éticas, estéticas e metafísicas. É uma abordagem em que a revelação desempenha um papel vital, e em que o judaísmo e o cristianismo oferecem vislumbres, cada um com o curso de seu calendário litúrgico, da unidade redentora da humanidade.

Podemos afirmar que a obra é escrita num idioma já desaparecido, a linguagem do idealismo alemão, transformada pela introdução de categorias que emanam das Escrituras. Assim, a primeira parte da *Estrela* apresenta os elementos fundamentais com que a realidade se manifesta: Homem, Mundo e Deus. Os três livros da segunda parte introduzem o percurso ao longo do qual esses elementos avançam em direção à unidade, mediante relações de criação, revelação e redenção. A terceira parte propõe os caminhos do judaísmo e do cristianismo como as duas vias que espelham a redenção e a experiência do todo.

Apesar desta tonalidade religiosa, Rosenzweig emergiu como um precursor de ideias poderosas e provocadoras da pós-modernidade. Para ele, a religião não é uma confissão mas o quadro em que se desenrola o drama de ser. *Deus não criou a religião, criou o mundo*, escreveu e, aliás, a palavra *religião* quase não ocorre em *A Estrela da Redenção*. Convém salientar que ninguém é mais hostil do que ele ao espírito untuoso da religião, no sentido nietzscheano. Sem a revelação do amor, qualquer instituição religiosa está condenada à decadência.

O pensamento dialógico de Rosenzweig procura o todo do ponto de vista do ser humano finito, situado no tempo, num percurso que começa

no outro e que avança através das relações entre os elementos para uma promessa redentora. Criação é o divino a transformar-se em relação com o mundo do qual emerge o ser humano. Revelação é o humano a transformar-se pela relação com o divino. Redenção é a transformação do mundo pela relação com a humanidade. A *Estrela* percorre esta cadeia de relações em que são determinantes as escolhas da vida entre tudo e nada, entre amor e negação.

Em todo este discurso, a *Estrela* herda a rotura dos filósofos dissidentes do século XIX que romperam com o pensamento monológico dos velhos sistemas de metafísica. Contra esse ponto de vista do absoluto que liquidava os entes particulares, reagiram Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche, tal como Feuerbach e Marx e, na verdade, todos os que contrapuseram factos da existência a sistemas abstratos.

Rosenzweig recolhe, amplia e transforma essa herança dos filósofos dissidentes num pensamento pós-moderno que crismou figuras marcantes. É a sua voz que escutaremos nas páginas que se seguem, numa interpretação pessoal e com uma legitimidade que advém de uma profunda admiração por um pensador que é também uma testemunha da revelação. Como escreveu Naum Glatzer, *as reflexões de Rosenzweig podem ser contrariadas; a sua vida, não.*

Lisboa e Praia do Carvoeiro, agosto de 2016

Capítulo I

O jovem Rosenzweig

Cada pessoa tem dois nomes: Através do apelido, a pessoa pertence ao passado. O nome próprio confronta-a com o futuro.

F. Rosenzweig

A formação cultural

Rosenzweig nasceu em 25 de dezembro de 1886, na cidade alemã de Kassel. Era o filho único de Georg e Adele Rosenzweig, uma família judaica assimilada. A burguesia judaica alemã era majoritariamente liberal e emancipada, seguindo um judaísmo apenas ritual.

Na Alemanha pós-bismarckiana, o jovem Franz recebeu uma sólida formação clássica e literária, além de revelar talentos musicais e vocação humanista. Aos dezoito anos formou-se na academia de Kassel e iniciou um percurso de estudos em várias universidades. Como muitos dos jovens intelectuais da época tinha particular admiração por Goethe sob cuja égide estudou. No seu diário a 9 de fevereiro de 1906, escreveu: *O slogan de 1900 é Raça, em 1800, foi Humanidade. Progresso? Pelo menos em 1800 o alcance era amplo e o objetivo maior*⁴.

Apesar de apaixonado pela arte, o jovem Franz seguiu o conselho do pai para iniciar estudos universitários de medicina em Göttingen, no verão de 1905. No ano seguinte passou para Munique. Em 1906 Rosenzweig está em Friburgo, um dos centros da escola neokantiana do sudoeste onde, pela primeira vez, estuda filosofia com mestres como Rickert, Cohen e Meinecke. Todos eles estavam interessados em reconciliar a ciência histórica com a racionalidade filosófica⁵.

O contacto escolar com a filosofia nasceu com a *Crítica da Razão Pura*. Foi um choque salutar para um pensamento que devaneava pelas artes e humanidades e ajudou-o a descobrir a vocação. Assim, no outono de 1908,

⁴ Sobre o simbolismo do ano 1800 ver Kroner (1948).

⁵ Segundo Casper (1967), Rosenzweig seguiu as palestras de Meinecke, Von Below, Vogel e Kantorowicz.

decide seguir o estudo da história e filosofia modernas. Evocando a sua admiração por Goethe, especula sobre o seu destino como a realização da síntese entre a subjetividade da poesia e a objetividade da filosofia. Crescera com Goethe tal como a sua geração, *negara este desenvolvimento* com o estudo de Kant e escrevia ousadamente: *agora a síntese segue a tese de Goethe e a antítese de Kant, e para ela não sei o nome – pelo que teria de ser, espero eu, o meu próprio nome*⁶.

Estuda filosofia com o neokantiano Heinrich Rickert e história com Friedrich Meinecke. Este combinava a erudição histórica com a filosofia política e comungava da ideia que a Alemanha... não permanecera nas alturas que atingira com Kant e Goethe. Essa força genial decaíra, *mas queria recuperar essas alturas*. A sua obra *Cosmopolitismo e o estado nacional* fora publicada em 1906. O jovem Rosenzweig conhece o sistema de Hegel e a ideia da razão de estado que se realiza na história, uma remota síntese entre a universalidade racional de Kant e a particularidade poética de Goethe. Nos primeiros meses de 1908, inspirado por um capítulo do livro de Meinecke, inicia uma dissertação sobre a filosofia política de Hegel.

Em 1910, estava no ar o renascimento de Hegel, em reação à velha metafísica e ao novo positivismo. Em 1910, Wilhelm Windelband discursara na Academia de Ciências de Heidelberg sobre *A Renovação do hegelianismo*. Tal como Kant fora desenvolvido pelos neokantianos, o neo-hegelianismo seria um progresso necessário para a filosofia dos valores. A história apresentava-se como *o verdadeiro organon da filosofia* sendo imperativo progredir de *Kant para Hegel*.

A nova geração queria renovar o método dialético, substituindo os conteúdos especulativos pelos novos dados das ciências humanas. Tratava-se de desenvolver os princípios da razão a partir do mundo da história, tal como era apresentado pela experiência das ciências culturais. Estas ideias eram partilhadas por seu primo Hans Ehrenberg, a quem chama *o meu verdadeiro professor de filosofia*.

Esta renovação intelectual reuniu jovens numa tertúlia, a *Baden-Baden Gesellschaft*. Para Rosenzweig, a consciência histórico-filosófica poderia reconciliar a subjetividade pessoal com a objetividade epocal. O resultado seria um conhecimento holístico e uma cultura condizente com o *Zeitgeist*.

Em 9 de janeiro de 1910, teve lugar em Baden-Baden um simpósio sobre a cultura contemporânea como objeto de contemplação histórica. Nela participaram jovens seguidores de Windelband (incluindo Hans Ehrenberg),

⁶ Rosenzweig (1979a), 81.

de Rickert (incluindo Cohn), e de Meinecke (incluindo Rosenzweig). Para eles, a conferência era uma oportunidade para o desenvolvimento preconizado por Windelband. Mais importante para Rosenzweig, foi lá que aprofundou a amizade com Eugen Rosenstock⁷.

Eugen Rosenstock-Huessy, mais velho do que o jovem Franz, veio a ter papel decisivo na sua vida e passou a integrar um círculo de amigos juntamente com os primos Hans e Rudolf Ehrenberg e ainda Werner Picht, e Eduard Strauss⁸. Partilhavam idênticas preocupações religiosas mas repartiam-se entre a fidelidade ao judaísmo e a conversão ao cristianismo evangélico⁹. Particular importância tinha ainda Margaret Huessy, com quem Franz manteve porfiada correspondência¹⁰. Rosenstock destacava-se pelas suas meditações sobre o pensamento gramatical, o significado da revelação e a crítica sistemática da filosofia de Hegel, temas que veio a vazar nas obras que legou após uma vida longa e profícua¹¹.

Rosenzweig era considerado hegeliano pelos colegas. Conforme recorda Viktor von Weizsäcker, fez uma comunicação sobre o século XVII como tese, o XVIII como antítese e o XIX como síntese. Foi o que Weizsäcker chamou *uma catástrofe*. Alguns dos alunos de Meinecke, nomeadamente Siegfried Kaehler, denunciaram essa abstração anti-histórica e abandonaram o grupo. O encontro foi um fracasso; a história dialética era demasiado filosófica para satisfazer os historiadores e a história factual era demasiado crua para os filósofos. Para Rosenzweig a conclusão era evidente: o individualismo da cultura contemporânea e a especialização da ciência não se fundiam numa unidade: *O neo-hegelianismo era completamente incapaz de se tornar fundamento e direção para os problemas definidos pelas ciências*.

A conferência de Baden-Baden obrigou Rosenzweig a procurar novos caminhos. Era uma ilusão esperar que a nova síntese de 1900 realizaria a

⁷ Segundo Altmann (1969), tudo indica que se encontraram pela primeira vez em Leipzig, pp. 27-28.

⁸ Rosenzweig (2002), Carta a Margaret Rosenstock-Huessy, 15 de julho de 1920: É uma particularidade [das Besondere] de nós os cinco ou, com Eduard, seis pessoas (Eugen, Hans, Rudi, Werner e Eduard), que Deus no nosso caso não se satisfaz em nos falar através da nossa vida; mas uma vez deixou que a vida colapsasse ao nosso redor como o pano de fundo de uma decoração de teatro e falou-nos no palco vazio (pp. 626-627).

⁹ Carta a Hans Ehrenberg, de julho de 1913. Rosenzweig (1979a), 125.

¹⁰ Zank (2003).

¹¹ Rosenstock (1916).

ideia de 1800 na missão ética e política do estado alemão. Em carta a Hans Ehrenberg (26 de setembro de 1910), Rosenzweig afirma que a história não é apenas para ser contemplada, mas sim para ser posta em prática. Esta conceção existencial abria caminho para uma nova visão da ação humana.

O estudioso de filosofia e da história

No outono de 1910, Rosenzweig começou a trabalhar sobre os manuscritos [*Nachlass*] dos Arquivos de Hegel. Com os dados recolhidos apresentou *Hegel und der Staat*, a sua tese de doutoramento, no verão de 1912. O livro estava quase concluído antes do início da Grande Guerra, mas só viria a ser publicado em dois volumes, em 1920. A tese aplicava a Hegel o programa delineado por Meinecke em *Cosmopolitismo e estado Nacional*: enraizar as ideias políticas alemãs do século XIX no desenvolvimento pessoal e intelectual dos pensadores.

Ao descrever a génese do pensamento hegeliano, Rosenzweig salienta que o jovem Hegel, em meados da década de 1790, duvidava da possibilidade de conciliar a subjetividade radical do ser humano com a objetividade do mundo. De acordo com Rosenzweig, o caminho para sair desta perplexidade seria reconciliar o eu com o mundo. Esta reconciliação pessoal do pensador com o seu momento na história – *Zeitgeist* – e a fusão na história entre o indivíduo e o estado constitui o historicismo.

A relação de Hegel com a ideia do estado-nação é ambígua. A sua visão racional do estado serve o regime prussiano e não influencia o pensamento nacionalista da segunda metade do século XIX que se afirma na revolução de 1848, seja nas assembleias nacionais de Frankfurt e Berlim, seja na reação de estadistas como os irmãos Von Gerlach, Dahlman e Stahl. Por outro lado, Hegel legou aos nacionalistas a confiança no estado como espaço de realização nacional, preparando a ascensão do segundo império levada a cabo por Bismarck.

No prefácio que escreveu em 1919, Rosenzweig reflete sobre as suas expectativas iniciais de que o livro poderia servir para *diluir a difícil e limitada conceção hegeliana do estado na vida do pensador*. Situar as teses de Hegel numa trajetória de vida que reflete a relação entre o eu e mundo, abre novas possibilidades do pensamento. Tal como Dilthey e Nohl tinham mostrado, a fertilidade do pensamento teológico hegeliano, surgia aqui um Hegel fértil em reflexões sobre a individualidade, a política e a história.

Antes da Grande Guerra Rosenzweig esperava que a obra iria *abrir a perspectiva de um futuro alemão [...] e desempenhar o seu pequeno papel na preparação*

do caminho sobre o qual o estado bismarckiano [...] se expandiria em um império livre respirando o ar do mundo (Morgan, 2000). Depois da guerra, essa expectativa desapareceu e Rosenzweig lamenta no prefácio que *um campo de ruínas marca o local onde anteriormente se encontrava o império.*

O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão

A luta de Rosenzweig contra o historicismo foi favorecida pela recepção da filosofia positiva de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) após uma descoberta acadêmica.

Em 1913, ao prosseguir a pesquisa nos Arquivos de Hegel em Berlim, Rosenzweig descobre um texto de duas páginas a que chamou *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*. Nesse manuscrito, de acordo com Hansen (1989), iniciado com as palavras *Uma ética*, o autor compromete-se na construção de *um sistema completo de todas as ideias, ou, o que é o mesmo, de todos os postulados práticos*; afirma que o ato estético é a unidade para os domínios distintos da natureza e da liberdade; apela por uma nova mitologia ao serviço de uma nova religião, que unificaria iluminados e não iluminados na última grande obra da humanidade.

Utilizando um método de Dilthey e Nohl para datar manuscritos hegelianos, de acordo com a letra, Rosenzweig propõe que o fragmento é dos primeiros meses de verão de 1796; teria sido escrito *três ou, pelo menos, dois anos antes da obra que até agora tem contado ... como a primeira tentativa sistemática do movimento idealista ... de envolver todo o mundo filosófico entre as capas de um livro, o [Sistema] do idealismo transcendental elaborado por Schelling.*

A interpretação de Rosenzweig é estimulante e controversa. Se o texto era do verão de 1796, corresponderia a um momento na vida em que Hegel não acreditava em reconciliar a subjetividade do eu com a objetividade do mundo. Se este fosse o caso, Hegel não poderia ser o autor do texto. *Só uma pessoa na Alemanha filosófica de 1796 possuía esse tom jovial vitorioso: Schelling, o companheiro de Hegel na Tübinger Stift.*

Este relevo dado a Schelling deve ser salientado. No artigo sobre o tema que escreveu em 1914 e que publicou em 1917, Rosenzweig pouco adianta sobre Hegel, argumentando que este apenas transcrevera um texto redigido por Schelling. O original perdera-se, a cópia permanecera. Apesar de ser de 1796, o fragmento continha elementos da posterior filosofia positiva de Schelling.

A apresentação de Rosenzweig foi elogiada embora as suas conclusões não sejam geralmente aceites. O argumento principal – que a positividade

do texto era incompatível com a depressão de que Hegel sofria nessa época – é um *tour de force* pois jamais se encontraram vestígios do texto original. A atribuição manteve-se uma opção para os estudiosos, sendo o fragmento publicado em várias edições das obras de Schelling. Também em 1926 foram avançados argumentos para atribuir o fragmento a Hölderlin – em cujas obras também surge publicado¹². Embora o consenso acadêmico não seja total sobre o verdadeiro autor do fragmento – Hegel, Schelling, Hölderlin, ou outro – os estudiosos têm geralmente aceitado os argumentos de Otto Pöggeler em 1965 de que o fragmento é mesmo de Hegel¹³.

¹² Böhm (1926), pp. 339-426.

¹³ Pöggeler (1984), pp. 126-143.

Capítulo 2

Entre a terra e o céu

O Ser humano pede, Deus dá, o Mundo recebe e agradece.

F. Rosenzweig

Conversão e revelação

Em 1913, Rosenzweig estava a terminar os seus *Wanderjahre*, anos de aprendizagem com mestres estimados e amizados que se haveriam de revelar orientadoras da sua vida e pensamento. Mudou-se para Leipzig a fim de frequentar cursos, prosseguir as pesquisas sobre Hegel e estudar com Eugen Rosenstock.

Três anos depois do encontro de Baden-Baden, o jovem filósofo judeu e o jovem jurista cristão estavam de novo face a face. Em acalorados debates, Franz insistia no relativismo filosófico dominante, enquanto Eugen testemunhava que a oração e o culto eram decisivos. Para Rosenzweig permaneciam as questões que o ocupavam na redação de *Hegel und der Staat*: como reconciliar a subjetividade radical com a compreensão do mundo? Como conceber um ser divino que reconcilie a individualidade e o mundo? Na visão historicista, o sujeito individual realiza-se no mundo e forma uma unidade *zeitgeistig*, o *Deus que se revela aqui e agora*. Rosenzweig alimentava inquietações gnósticas de que a relação da individualidade com o divino exigia a negação do mundo.

Entre os debates neste círculo de amigos íntimos, sobressai o da longa noite de 7 de julho de 1913 que Rosenzweig indicará, retrospectivamente, como uma epifania transformadora da sua vida. Ao longo da noite, que começou com uma discussão acalorada sobre um romance de Selma Lagerlöf, *Os milagres do Anticristo*, Rosenstock persuadiu Rosenzweig a converter-se ao cristianismo, salientando que uma vida fundamentada na revelação e dedicada à missão de redimir o mundo seria o único caminho para a reconciliação do eu e do mundo.

Rosenzweig emergiu desta experiência determinado a converter-se. Mas a determinação escondia uma crise: terá passado longas horas após

a conversa, sozinho no quarto, com uma pistola na mão, *face a face com o Nada*. Depois, durante três meses aprofundou os estudos do cristianismo, mais tarde plasmados na *Estrela*.

Regressado a Berlim em outubro de 1913, celebra o período entre os dias de Ano Novo e do Perdão (Hashaná e Yom Kipur) – os mais importantes momentos do calendário religioso judaico – numa pequena sinagoga ortodoxa de Berlim; decide-se, então, a abandonar a conversão ao cristianismo e a retornar ao judaísmo. Em 23 de outubro, numa carta à mãe, afirma que *a mais íntima conexão do coração com Deus é algo que o judeu já possui, por natureza, por ter nascido no povo eleito*. Em carta a Rudolf Ehrenberg de 31 de outubro, apresenta o que lhe parece uma conclusão inevitável: *após prolongado, e creio eu, minucioso autoexame, reverti a minha decisão. Já não me parece ser necessária [a conversão ao cristianismo] e, portanto, sendo quem sou, já não é possível. Permanecerei judeu*¹⁴.

O resultado duradouro desta crise espiritual é a conversão de Rosenzweig à revelação mediante o retorno ao judaísmo. Em carta a Hans Ehrenberg de dezembro de 1913, sintetiza esta nova aliança. A filosofia é a expressão da natureza, o local da liberdade. A revelação é um facto na história. A filosofia pagã foi cristianizada pelo Ocidente, culminando em Hegel, *o último dos pagãos e o primeiro dos novos Padres da Igreja* e que inicia um período de cristianismo espiritualizado simbolizado na fórmula *o ano 1800*. Após 1800, os monólogos dos filósofos teriam de ser substituídos pelos diálogos entre homens de fé.

Se a velha filosofia culminara no idealismo alemão de 1800, o novo pensamento teria de se alimentar da revelação. Reconhecer o lugar da revelação na vida exige um novo entendimento da razão e uma nova visão da compatibilidade entre judaísmo e cristianismo. Era o despontar do pensamento dialógico.

Em 1914, Rosenzweig matriculou-se na *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* de Berlim¹⁵. Uma figura desta Academia de Estudos Judaicos era o neokantiano Hermann Cohen, aposentado do cargo de professor em Marburgo em 1912. Proferia palestras sobre Introdução à Filosofia, Maimónides, *Moré Nevukhim*, e o conceito de religião no sistema de filosofia. A associação com Hermann Cohen, que conhecera em novembro de 1913, foi um marco importante na maturação de Rosenzweig.

¹⁴ Glatzer (2000), 7.

¹⁵ Kafka (1977), Em 1923-1924, quando morou em Berlim, Franz Kafka escrevia: *para mim, a Academia de Estudos Judaicos é um refúgio de paz na louca e confusa Berlim e nas regiões selvagens e contorcidas da mente* (pp. 402-3).

Após formular as suas ideias sobre educação, Rosenzweig conseguiu que o seu pai e Cohen financiassem uma Escola de Estudos Judaicos. Um mês antes de Cohen falecer, em abril de 1918 – tal como o seu pai – Rosenzweig recebeu as provas revistas da obra de Cohen, *A religião da razão e as fontes do judaísmo*, publicado em 1919. Nesse livro lerá a rutura com a tradição idealista: Deus e Humanidade são *correlacionados*, uma visão antecipadora da filosofia dialógica.

Pelas cartas e diário entre maio a outubro de 1914, sabemos que Franz se empenhou a estudar hebraico e a ganhar familiaridade com fontes da Bíblia e do Talmud e das coleções do *Midrash* como o *Sifre* e *Tanhuma*; também se familiarizou com comentários rabínicos sobre as escrituras. As entradas do diário em maio 1914 mostram a discussão das passagens do Servo Sofredor no Deutero-Isaías, a noção de profecia, e dos poemas *Shabat*, *Lecha Dodi*. Em junho, anota que a sua crença se centra na existência do povo de Israel e não exclusivamente na aliança do Sinai.

O resultado dos estudos de Rosenzweig na *Hochschule* é vazado no ensaio *Teologia Ateia*, em abril de 1914, escrito a pedido de Martin Buber para um segundo volume do livro *Sobre o judaísmo [Vom Judentum]*. No ensaio, rejeitado pelos editores, Rosenzweig argumenta contra as tendências românticas dos escritos teológicos que focam o cristianismo na vida de Jesus e o judaísmo na existência do povo, sem dar relevo ao evento da revelação.

É significativa a crítica do jovem Franz a Buber, que se tornaria seu discípulo e colaborador nos anos 20. É também surpreendente ver Rosenzweig atacar a visão religiosa de Buber, em vez de refutar diretamente o racionalismo, idealismo, naturalismo e o secularismo na teologia. A crítica entende-se melhor quando confrontada com os *Três Discursos* de Buber [*Drei Reden*, Praga, 1911], 18 (39-42).

A realidade fundamental do povo judaico, escrevia Buber, é a comunidade de sangue, um termo típico do seu mestre Georg Simmel. O povo judeu responde aos riscos da desunião da comunidade humana com a aspiração de justiça e amor universais (28). Rosenzweig não aprecia esta aproximação entre nacionalismo e misticismo que afasta o conceito de revelação. O que mais o incomoda é a afirmação de Buber de que a ideia do Deus unitário é a resposta judaica à divisão do Eu.

Ao fundamentar Deus em necessidades humanas, Buber torna-o uma projeção humana e afirma que este mesmo Deus surgira a partir da luta pela unidade, da obscura e apaixonada luta pela unidade. Não fora proclamado na natureza, mas sim no sujeito. Era uma repetição da tese de Feuerbach: Em vez de mostrar o ser humano sob o poder do divino, Buber tenta, pelo

contrário, entender o divino como a autoprojeção do humano no céu dos mitos. Afirmar que o mito da aliança com Deus cresceu a partir do próprio povo judeu é transformar a teologia em antropologia. Em vez de reduzir o divino a uma projeção humana, o pensamento tem de levar a sério a noção de revelação, a noção de um Deus independente que entra em relação com o ser humano no mundo. Só levando a sério essas singularidades, poderemos compreender a experiência humana. A revelação permite ver a história como trajetória de redenção. Todas estas noções reapareceriam poucos anos depois em *A Estrela da Redenção*.

O embrião do pensamento dialógico

Quando a Grande Guerra eclodiu em agosto de 1914, Rosenzweig ofereceu-se como voluntário para o serviço de saúde, sendo colocado na frente francesa. Em abril de 1915 alistou-se no exército, e é enviado em 1916 como segundo-tenente para uma unidade antiaérea que operava na frente dos Balcãs. Na primavera de 1918 estará na Galícia e na Polónia.

Gozando de uma licença, na sua casa de Kassel, em maio de 1916, Rosenzweig retomou os debates com Rosenstock. Para Rosenzweig, a noção de revelação, tão central nas relações entre filosofia e teologia, e cristianismo e judaísmo, torna-se problemática na relação com a natureza. E em cartas de 28 e 30 de outubro de 1916 interpela Rosenstock por usar o conceito de modo mais teológico que filosófico.

Rosenstock responde que a relação entre natureza e revelação é semelhante à que existe entre entendimento natural e revelação. O entendimento natural subordina-se ao espaço e ao tempo. A disposição de não sermos o centro ou umbigo do mundo é o meio que possibilita a revelação. Entendimento natural é a consciência natural de Hegel, elucidada pelas ciências humanas de Dilthey, Weber e Simmel. Na experiência quotidiana, estamos posicionados em termos de eu em relação ao passado e ao futuro, ao aqui e ao ali. Através da revelação, a ação e a experiência humana deixam de ser o umbigo do mundo e ganham uma orientação. Aceitar a revelação é renunciar ao entendimento natural; é querer estar localizado numa ordem que é dada e fixa e não construída e mutável. A revelação vem do alto, mas só é possível graças a uma decisão humana de reconhecer as próprias limitações.

Segundo Rosenzweig, esta conceção de revelação é insatisfatória: aponta para dois modos de existência que se excluem mutuamente, como nos mundos fenomenal e noumenal de Kant. Para que a revelação não seja arbitrária, misteriosa e injustificável e para que toque a natureza deve conter

um entendimento filosófico de como Deus, humanidade e mundo se inter-relacionam.

Ou a revelação é relação ou não é revelação, assim podemos resumir a conclusão de Rosenzweig. Em carta a Rudolf Ehrenberg, de 18 de novembro de 1917, transmite ao seu primo e parceiro intelectual, a chave deste novo pensamento. Rosenzweig afirma *que descobriu o seu ponto de Arquimedes* nesta longa carta, a que Rosenzweig chamará de célula original – *Urzelle* – da *Estrela da Redenção*¹⁶.

Estas meditações que decorrem em plena Grande Guerra, nas quais avulta a influência de Schelling, desencadeia a escrita da *Estrela* a partir de 22 de agosto de 1918, como relata a Gertrud Oppenheim em 27 de agosto: *estou profundamente envolvido em desenvolver a minha carta ao Rudi em livro; vai ser fantástico e totalmente impublicável*. As novas ideias sobre filosofia e teologia, revelação e razão, judaísmo e cristianismo irão fazer nascer o pensamento dialógico.

Na *Urzelle* emergem, em esquemas e códigos, os conceitos centrais do novo pensamento dialógico: a alteridade – relação eu-tu; a factualidade – relação entre facto e ato; o amor – relação divina e humana; a liberdade como realidade vital; os nadas mundanos, humanos e divinos na metaética, metalógica e metafísica. Notáveis ainda as grandes fórmulas que ajudam a libertar o pensamento: *a anamnesis viva do conceito de liberdade em Kant é a caravela com a qual podemos descobrir o novo mundo*.

Segundo Rosenzweig a revelação é orientação. Um céu e uma terra substituam as coordenadas de espaço e tempo. *No espaço natural e no tempo natural*, escreve, *o meio é sempre o ponto em que eu simplesmente estou e em que o ser humano é a medida de todas as coisas*. Pelo contrário *no mundo do espaço-tempo revelado, o meio é um ponto invariavelmente fixo, que eu não desloco, mesmo que me mova; a terra é o centro do universo e da história do mundo e situa-se antes e depois de Cristo*. Posto isso, interroga-se: poderá este conceito de revelação, um *pensamento de uma simplicidade e fecundidade maravilhosa* solucionar os problemas levantados pelo relativismo e pelo niilismo? A resposta é negativa: o simples conceito de *revelação como orientação* não é suficiente: *cada um tem de partir do ponto intelectual em que se encontra*. É o momento de invocar Schelling.

Segundo Schelling, os sistemas do idealismo fundiam as realidades do indivíduo e do absoluto. Um novo pensamento exigiria relacionar o absoluto pré-conceitual [*Urgrund*] com a experiência do contingente. Como escreve Rosenzweig, *tudo o que sucede entre o absoluto e o relativo antes é revelação*,

¹⁶ Publicada em Rosenzweig (1984), pp. 125-138.

e tudo o que sucede entre o absoluto e o relativo após, é natureza. O relativo antes é o homem, o ser humano como eu, aqui e agora. A revelação ocorre quando o absoluto pergunta por ele. Como diz na carta a Ehrenberg: o Eu [do homem] maçador e mudo aguarda a palavra salvadora da boca de Deus: Adão, onde estás tu? Então, pela primeira vez escuta-se o tímido eu envergonhado a responder ao primeiro tu que pergunta por ele¹⁷.

A revelação é uma relação através da qual reconhecemos o outro como um próximo. A revelação é o que Rosenzweig chama o amor que ascende do evento, e que compara às estacas com que balizamos uma propriedade. É, além disso, um amor que oferece o absoluto ao indivíduo e que o liberta como testemunha de maravilhas.

Através da revelação, o ser humano torna-se capaz de sacrificar-se pelo ideal. [O crente] subentende um mandamento, uma ordem que lhe dá poder sobre o mundo. O resultado é ação, a resposta humana ao envolvimento divino e ao mandamento do amor; o amor não é uma escolha; é a criação de uma comunidade.

Com estas noções, Rosenzweig renovou o conceito de orientação, presente no opúsculo *O que significa orientar-se no pensamento?*, com que Kant interveio numa controvérsia sobre a razão e a fé entre os filósofos Jacobi e Mendelssohn¹⁸: A ideia de um sistema de perspectivas que só ganha sentido e orientação com a revelação e de um mundo como rede de relações que apenas se suporta com um absoluto extramundano é, certamente, uma herança de Jacobi e Schelling¹⁹.

Em vez da atitude dualista em que o ser humano vai seguindo, ora os seus impulsos ora a voz exterior de Deus, é necessário reconhecer que o ser humano tem uma dupla relação com o Absoluto, uma em que o Absoluto o possui, outra em que ele possui o absoluto. Existe Deus antes de toda a relação seja ao mundo seja a si mesmo, e este ser de Deus que é anhipotético, é a semente da atualidade de Deus a que Schelling [...] chama o *Ungrund*. A interiorização de Deus precede o seu ser e externalização, como diz a cabala de Isaac Luria: a contração [*Tzimtzum*] precede a criação²⁰.

¹⁷ Rosenzweig (2000), 79.

¹⁸ Schwarz (1977), 127-150.

¹⁹ Contudo, Schelling fala genericamente de revelação sem referir eventos específicos, como a *Torah* no Sinai ou a encarnação de Cristo, como é o caso de Rosenzweig.

²⁰ Segundo o misticismo judaico, o conceito de *Tzimtzum* (צמצום hebraico: contração ou constrição) refere-se à noção cabalística sobre a criação, de acordo com a qual Deus contraiu a sua infinitude a fim de abrir espaço para criar o mundo finito. Cf. Habermas (1958).

Este absoluto que se situa entre duas relatividades é a resposta de Rosenzweig às insuficiências detetadas na posição de Rosenstock: *afirmo agora que é revelação tudo o que procede entre o absoluto e o relativo antes e que é natureza tudo o que procede entre o absoluto e o relativo depois!*

O velho pensamento procurava essências para organizar o mundo dos objetos, e subsumir todo o particular no universal. Tinha a pretensão de conhecer o ser humano e o mundo em geral, de conhecer todos os homens, e para eles dirigir o seu amor, de modo estoico ou espinosista. Era um pensamento feito de generalidades e abstrações.

Agora, com o novo pensamento surge a figura do outro, que nasce em eventos singulares, portanto, no mais particular que há. Esse outro despera-me como eu.

Passo a passo, de particular em particular, de próximo em próximo, renuncio ao amor do mais distante para encontrar o meu companheiro, o meu conhecido ao longo da viagem através do tempo, o meu irmão, consorte do meu destino, e que anda procurar-me tanto quanto eu ando à procura dele; *meu irmão não no mundo, não em florestas e arbustos, no mato e água, mas sim no Senhor*²¹. Descubro o outro não na sua essência ou no meu sentimento, mas na coexistência.

A revelação consiste em abrir o sistema ao acolhimento do outro. É na relação Eu e Tu que tudo começa. *Assim, o homem, a quem Deus Se confia, a quem Ele, que é ao mesmo tempo sublime e humilde em um, se deixa descer – o ser humano recebe, na medida em que abre espaço para Deus em si mesmo, tudo o que entregou a Deus, até mesmo ele próprio, homem*²².

A liberdade toma a forma de uma luta entre ideais porque cada ser humano tem de se esforçar por discernir o seu ideal. Jacob luta com o anjo. Para quem acolhe a revelação não há leis genéricas a subsumir a vontade, mas sim uma ordem que preserva a singularidade, um mandamento divino que lhe confere autoridade humana sobre o mundo e seus ideais. A humanidade vive então a sua liberdade.

Como escreve Rosenzweig *A revelação entra no mundo como uma cunha; o isto luta contra o isto*. Enquanto para o senso comum toda a relação ocorre na terceira pessoa e o próprio eu trata-se a si próprio como um eu, sem nome próprio nem apelido, a revelação concede forças ao ser humano. A resistência do profeta contra a sua missão não pode ser confundida com lutas éticas.

²¹ Franks e Morgan (2000), 62.

²² Franks e Morgan (2000), 64.

A filosofia dialética condenava o ser humano à luta entre opostos. A filosofia dialógica fornece uma orientação para escolher entre ideais opostos. As disputas entre ideal e vida são típicas do mundo das abstrações dos idealismos e relativismos. Com o novo pensamento, a existência orientada liberta-se de antíteses e dialéticas pois experimenta o apelo do outro.

O encontro com o outro não é uma relação fechada em que eu dou para receber, em que eu ofereço para a troca, seja por dever, compaixão, solidariedade, utilidade ou um qualquer outro preceito consequencialista ou deontológico; é uma relação metaética em que eu dou ou aceito porque só assim realizo o que creio ser bom, após lutar contra mim mesmo, e porque só assim realizo a comunidade com o tu.

A relevância do segundo Schelling

O embrião de 1917 é um marco decisivo sobre o relacionamento entre revelação e formas de conhecimento. Desde a conferência de Baden-Baden, em 1910, Rosenzweig deixara de seguir o historicismo, ou seja, a possibilidade de uma união entre espírito e história, entre real e racional.

Fica comprovada a sua viragem para Schelling, o melhor representante da filosofia de 1800 e o melhor precursor de 1900²³. O futuro livro, ainda sem nome, estará sob a influência do Schelling de *As Idades do Mundo*, obra que Rosenzweig passa a considerar como a melhor síntese entre Goethe e Kant, entre poesia e filosofia, história e filosofia, revelação e razão. Uma síntese, portanto. É um novo pensamento, finalmente, centrado na existência e não na essência.

Rosenzweig admite designar a sua filosofia como *empirismo absoluto*, um termo já sugerido por Schelling: *Há Deus antes de qualquer relação, seja ao mundo, seja a si mesmo, e este ser de Deus, que é inteiramente anhipotético, é a semente da realidade de Deus, a quem Schelling chama o solo obscuro.*

O que é dito em *As Idades do Mundo*²⁴ entende-se melhor à luz do seu esforço para ultrapassar o monismo de Espinoza. Segundo este e a lógica idealista *toda a determinação é negação*, ou seja, *tudo é o que é em virtude de um contraste com o que não é.*

²³ Quem possui ciência e arte, também tem religião; quem não possui nenhuma delas, é melhor ter religião, *Goethe Werke*, I 367.

²⁴ Os rascunhos de *Die Weltalter* permaneceram inéditos em vida do autor, apesar de anúncios de publicação; cf. Schelling (1946a). A distinção entre filosofia negativa e positiva foi introduzida em 1827-1828. As palestras sobre filosofia positiva de 1827-1833 a mitologia e da revelação também permaneceram inéditas; cf. Schelling (1993).

Mais especificamente, Schelling respondia a um desafio lançado por Jacobi, o qual, numa controvérsia com Mendelssohn sobre o espinosismo de Lessing, desafiou a *filosofia que tudo pretendia explicar* nos seguintes termos.

A filosofia não poderia manter a dualidade exigida pelo teísmo tradicional entre o mundo e Deus como sua primeira e absoluta causa. Tal dualidade exigiria uma explicação para a existência de um mundo distinto de Deus, o que implica que Deus precisa do mundo e, portanto, não é absolutamente autossuficiente; ou então que o mundo existe sem necessidade de Deus, o que é incompatível com o seu estatuto de causa primeira. A única filosofia consistente seria um sistema em que as entidades finitas fossem modificações da substância infinita de Deus, como em Espinoza.

Porém, um Deus não transcendente ao mundo não seria Deus; essa única filosofia consistente acabaria por ser ateia porque pessoas finitas fundadas em Deus não seriam capazes de livre-arbítrio; seria fatalista porque entidades finitas com propriedades necessariamente fundadas em Deus nem seriam entidades; seria niilista pois compreender tudo como um sistema de relações culminaria na demonstração de que Deus, ser humano e mundo nada são. A afirmação que *Tudo é Um* redundaria na afirmação que *Tudo é Nada*.

Como o lema do livro contra Lessing, Jacobi escolheu a fórmula de Arquimedes *Deem-me um ponto de apoio* [e eu moverei o mundo], sugerindo que a filosofia estava a perder o seu lugar firme. Para obstar a esta perda – diz Jacobi – deveria abandonar-se a tentativa filosófica de tudo explicar e retornar à fé natural na revelação. A presença de objetos externos e de *alguém totalmente Outro* é um facto bruto, indemonstrável, mas inegável, expresso na fórmula: *Não Tu, não Eu*, uma fórmula que antecipa a filosofia dialógica.

Schelling responde que, ultrapassando Espinoza, existia uma alternativa a essa filosofia ateia, fatalista e niilista. Com base em propostas de Kant, Reinhold e Fichte (1795-1797); nos desenvolvimentos das ciências naturais (1797-1808); e na teosofia e mitologia, Schelling mostrará que o monismo é compatível com teísmo, liberdade e pluralismo desde que acolha a ideia de desenvolvimento.

Na sua primeira filosofia (1795-1807), Schelling interpreta a natureza como desenvolvimento para a autoexpressão, e o espírito como desenvolvimento para a autoconsciência. O todo – espírito e natureza – seria o desenvolvimento da autoconsciência através de etapas correspondentes a entidades naturais distintas.

Contudo, Schelling tornou-se consciente ao longo dos anos que o seu *Sistema do idealismo transcendental* não respondia ao desafio de Jacobi; não

explicara como surgia a finitude a partir da causa primeira, nem como o todo se desenvolvia. Revê o seu ponto de partida e, a partir de 1809, na obra *Investigações sobre a essência da liberdade humana*, estabelece que a relação entre a causa primeira e o mundo não tem a estrutura racional de relações intramundanas porquanto assenta na criação divina²⁵.

O *Deus-antes-da-criação* teria de ser entendido não como causa primeira, mas sim como o solo escuro e infundado (*Ungrund*) ou abismo (*Abgrund*). Sem criação, essa vontade pode ser tudo, mas, por isso mesmo, não seria a vontade de Deus. A filosofia tem pressupostos que a razão desconhece.

Em segundo lugar, o antes da criação não corresponde a uma anterioridade temporal ou lógica, mas a uma prioridade no sentido exposto pelas mitologias e teosofias com as fórmulas “naquele tempo” e “era uma vez”. Tal como os mitos de criação, a filosofia teria de assumir a forma de narrativa.

Em terceiro lugar, o desenvolvimento do todo *Deus-natureza-espírito* teria de ser não só o desenvolvimento da autoconsciência humana, mas também o desenvolvimento da revelação divina. A filosofia da história deveria tornar-se filosofia da revelação.

Em quarto lugar, o racionalismo não esgota a filosofia. A inteligibilidade das coisas finitas decorria do *infundado* ou vontade primitiva anterior à razão. A liberdade humana é incontornável porque a vontade humana pode escolher o nada e a destruição em vez da revelação. A liberdade faz parte do destino da filosofia.

Em resumo: compreender o mundo através de uma dialética das essências racionais seria negligenciar a liberdade e as forças primordiais na base da existência. Regressemos à *Urzelle*. O ano de 1800 marcou a culminância da unidade de espírito, natureza e história. Foi o momento em que a filosofia se cumpriu e deu à luz um novo cristianismo. Esta unidade deve ser *compreendida como um facto, um ponto da história do mundo*. É um fim absoluto em relação a um princípio absoluto, e se o fim é a realização efetiva, o princípio é a revelação. O mundo e a história estão preparados para a unidade, mas apenas a alcançarão através da revelação.

Foi com estas ideias poderosas que Schelling proporcionou uma das mais famosas aulas da história da filosofia. Na palestra inaugural na Universidade de Berlim em 1841, onde fora chamado para combater os efeitos supostamente perniciosos do hegelianismo sobre a religião, refutou a pretensão do sistema ao saber absoluto. Essa palestra, comunicada a uma audiência

²⁵ Jacobi encarou as reinterpretções de Deus e a liberdade por Schelling como a confirmação de uma filosofia atea, fatalista e niilista. Jacobi (1994).

que incluía Kierkegaard, Bakunine, Engels e outros, iniciou a crítica existencial do hegelianismo e marcou todo o pensamento futuro. O que chegou a Rosenzweig em 1914, chegou a nós pela mão de Zizek (1997) na tese de doutoramento *Investigações sobre a essência da liberdade humana* de Schelling.

As ideias de Schelling sobre a filosofia negativa e positiva estão refletidas na estrutura da *Estrela*. A 1.ª parte mostra que cada um dos tópicos da metafísica tradicional – Deus, Mundo, Ser humano – é tudo e nada. O sistema apresenta-se negativo na medida em que depende do que não consegue abranger, ou seja, a metafísica da divindade, a metalógica do mundo e a metaética da humanidade. A 2.ª parte da *Estrela* usa um método narrativo: no prefácio ao engenhoso fragmento, *As idades do mundo*, Schelling previu uma *filosofia narrativa*. A 3.ª parte aponta para o desenlace da tensão criadora entre as duas vias.

Como Rosenzweig explicou, em carta de 1916 a Rosenstock, *reconhecemos o problema do sistema nos Idealistas [...] mas quando estamos a filosofar não queremos ser filósofos, mas sim seres humanos, e por isso devemos dar à filosofia a forma da nossa humanidade*²⁶.

A nova filosofia de Schelling também permitiu a Rosenzweig ultrapassar os historicismos, na versão absolutista neo-hegeliana e na versão relativista de Dilthey. A articulação hegeliana da estrutura inteligível do mundo deixava de fora a existência particular. Quem aceitasse o sistema, reduzia o pensamento a um jogo de abstrações. A dialética de Dilthey articulava os dados descobertos por historiadores num sistema relativista de perspetivas. Contra a dialética neo-hegeliana, surge a filosofia narrativa da revelação, neo-schellingiana. Contra o relativismo, a história é considerada, do ponto de vista da eternidade, como revelação que não se integra num sistema.

Em importante carta a Rudolf Ehrenberg de 1 de dezembro de 1917, Rosenzweig redefine a filosofia como sistemática, não por necessidade objetiva de conteúdo, mas como requisito subjetivo do filósofo. A totalidade absorvente desapareceu do exterior e veio para o interior da subjetividade. Surgiu o princípio de relatividade da filosofia. A filosofia exprime o que cada indivíduo alcança na sua existência e Schopenhauer foi o primeiro filósofo a entender claramente este papel da subjetividade em que *o filósofo é a forma [ou sistema] da filosofia*²⁷.

²⁶ Rosenzweig (1979a), 318.

²⁷ Rosenzweig (1979a), 484-486. *Also ein philosophisches Relativitätsprinzip. – Wo bleibt dann aber das Absolute, auf das die Philosophie doch nicht verzichten kann? Das fragt Weizsäcker und das frage auch ich. Ich sage: wenn das “Ganze” nicht mehr Inhalt des Systems ist, dann muß es eben Form des Systems sein; oder anders gesagt: die Ganzheit des Systems ist nicht mehr objektiv,*

Schelling não rejeitava o sistema; pelo contrário, afirmava-se seu pioneiro, mesmo antes de Hegel. O que rejeitava era um sistema autoexplicativo e autossuficiente. O sistema relacional de essências – a filosofia negativa – dependia da existência de um fundamento obscuro. Apenas um novo discurso – a filosofia positiva – poderia abordar a verdade subjetiva mediante a filosofia da revelação e a filosofia da mitologia.

No final da *Urzelle* Rosenzweig escreve sobre os *dois fundamentos do seu pensamento, a filosofia de Schelling e a revelação mística*. Na sua filosofia negativa Schelling exigira o misticismo e teosofia. Isso permite a Rosenzweig explorar a dimensão mitológica das tradições bíblica, rabínica e cabalística, que tinham sido um obstáculo noutras tentativas anteriores de filosofias do judaísmo. Em 18 de março de 1921, em carta a Hans Ehrenberg, Rosenzweig vinca que, *se o livro [As Idades do Mundo] tivesse sido concluído, a Estrela não mereceria qualquer atenção, fora do mundo judaico*.

O idealismo alemão, a época de Goethe, Kant, Hegel e Schelling, é agora entendido por Rosenzweig como o início da era joanina do mundo. Na *Filosofia da revelação*, Schelling desenvolveu um esquema derivado de Joaquim de Fiora sobre as *três idades do mundo*, desde o nascimento do cristianismo, associando a Pedro o catolicismo, a Paulo o protestantismo, e a João o seu próprio tempo. Rosenzweig trabalha estas ideias em correspondência com Hans Ehrenberg, Rudolf Ehrenberg e Eugen Rosenstock-Huessy ao longo de anos.

O trauma da Grande Guerra

Mesmo antes do deflagrar da guerra, Rosenzweig deixara claro que a cultura, a política e a história alemã de 1900 não tinham cumprido a promessa do idealismo de 1800: a humanidade ainda não era livre e racional. Com a Grande Guerra, e tal como muitos dos seus contemporâneos, Rosenzweig ia viver o fim de uma civilização fundada na crença na racionalidade. Mas é, paradoxalmente, sobre as ruínas da razão histórica que a esperança pode voltar a crescer.

Nos momentos livres de serviço na frente, Rosenzweig escreveu artigos ainda de sabor neo-hegeliano e com pseudónimos – *Adam Bund* e *Macedonicus* – sobre as implicações políticas do conflito e a Alemanha como império central europeu. A composição mais original de teor geopolítico intitula-se *Globus: estudos sobre a doutrina histórico mundial do espaço*. Rosenzweig

sondern subjektiv. Ich selbst, Ich der "Weltanschauende", bin für den Inhalt meiner angeschauten Welt der begrenzende Äther (begrenzt also nur nach "innen", nach dem Inhalt, nach der Welt hin). Der Philosoph ist die Form der Philosophie. (Schopenhauer ist der erste Philosoph im neuen Sinn.)

apresenta os horizontes do poder político, desde o Império Romano ao presente, como a realização gradual da unidade do globo. A Grande Guerra, em que se digladiam três impérios mundiais, decidirá quem guiará o mundo até à unificação final.

O desastre da Grande Guerra selou a direção desastrosa da política alemã. Essa combinação de poder e violência que se revelou fatal para a nação alemã deixou a nu a falência prática do historicismo e exigiu uma alternativa. Na *célula original*, Rosenzweig identificara de modo codificado que as ações humanas genuínas eram uma resposta ao encontro divino. Contudo, a filosofia dominante deformava os conceitos, de revelação e redenção ao conceber o absoluto como transcendente e inacessível ou como imanente e inadequado.

Nos últimos meses da guerra, Rosenzweig passou por hospitais militares devido a surtos de gripe, pneumonia e malária que terão deixado marcas no seu organismo. Em finais de agosto de 1918, estacionado na Galícia e depois em Varsóvia, assistiu a serviços litúrgicos das comunidades judaicas que muito o impressionaram. Começou então a enviar cartões-postais para casa com fragmentos do seu futuro livro. Com o fim da guerra, voltou para Kassel, e depois para Friburgo. Dedicando-se inteiramente à escrita, terminou em meados de fevereiro de 1919 o livro publicado com algum êxito em 1921 e que veio marcar o nosso tempo: *A Estrela da Redenção*.

Pensamento Doente, Pensamento Saudável

Em março de 1920, depois de um breve namoro, Franz Rosenzweig casou com Edith Hahn, professora de religião judaica em Berlim. Foram viver para Frankfurt onde existia uma comunidade de cerca de trinta mil judeus e onde fundou e dirigiu a Escola de Estudos Judaicos. Em setembro de 1922 nasceu o filho Rafael. Tudo se parecia encaminhar para que, apesar da depressão na nova Alemanha, encontrassem eco as suas propostas de renovação cultural.

Atendendo ao impacto de *A Estrela da Redenção*, mas também às dificuldades de leitura do texto, a editora Frommann propôs a Rosenzweig que escrevesse uma obra de divulgação. Relutante em simplificar o que lhe parecia claro, optou por aprontar, no verão de 1921, um manuscrito em forma de ficção a que chamou “O Pequeno Livro do senso comum doente e saudável” [*Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*] e que podemos traduzir por *Pensamento Doente, Pensamento Saudável*. A obra só veio a ser traduzida e editada por Nahum Glatzer em 1953, em língua inglesa com

o título *Understanding the sick and the healthy: a view of world, man, and God* e depois, em 1964, em alemão, com o título original²⁸.

Pensamento Doente, Pensamento Saudável recorre a um dispositivo ficcional que narra o curso de uma doença intelectual. O doente, após escutar diagnósticos de especialistas diversos vai para um sanatório de montanha onde é curado pelo senso comum. A questão vital que o preocupa é o impacto do pensamento saudável. Ao apresentar homem, mundo e Deus como as três montanhas que o pensamento doente vislumbra do seu sanatório, antes de começar a explorá-las, está a sugerir que uma relação adequada com Deus não depende de teorias, nem de uma conceção intelectual do que Deus realmente é, nem de uma compreensão da essência de Deus, mas sim de uma relação adequada com os outros seres, humanos e mundanos.

O texto de Rosenzweig tem paralelos evidentes em autores como Soeren Kierkegaard, Ludwig Wittgenstein e Fernando Pessoa que também criticam, em termos irónicos ou poéticos, a *busca da essência das coisas*. Consideram a metafísica impossível, não porque seja difícil presumir uma essência das coisas, mas porque se trata de um projeto sem sentido. Em vez das quimeras filosóficas propõem que comecemos por cuidar do uso da linguagem. Para regressarmos à linguagem corrente precisamos de uma grande ironia, de uma investigação gramatical ou de uma desaprendizagem. Esta rejeição da metafísica em autores contemporâneos não é a morte da filosofia, mas sim o seu reencaminhamento.

Pensamento Doente, Pensamento Saudável traduz o confronto entre dois pensamentos deficientes: a filosofia que fica doente quando se desvia do senso comum e o senso comum desinteressado de procurar mais sabedoria. O livro comunica que as obras de filosofia não devem ser lidas como teoria, mas sim como vida. Sendo um livro escrito para não-filósofos, evita a linguagem técnica mediante uma prosa convincente, e ocasionalmente poética, e que atinge fórmulas inesquecíveis: “O Homem pede, Deus dá, o Mundo recebe e agradece” e “Cada pessoa tem dois nomes: Através do apelido, a pessoa pertence ao passado [...] O nome próprio de uma pessoa reivindica o presente e confronta a pessoa com um futuro.

Reminiscência dos seus estudos médicos ou premonição do futuro, Rosenzweig escrevera o texto sobre uma pessoa paralisada pela filosofia. O artifício literário iria tornar-se trágica realidade.

²⁸ Rosenzweig decidiu não publicar o *Büchlein* talvez porque, tomado isoladamente, pareceria uma obra antifilosófica. Também não quis publicar *O novo pensamento*, escrita em 1925 como prefácio em 18 páginas à *Estrela*.

No início de 1922 Rosenzweig foi acometido dos primeiros sintomas de paralisia. Os médicos diagnosticaram-lhe uma esclerose lateral bulbar progressiva com paralisia amiotrófica, talvez consequência tardia da malária que contraiu na Grande Guerra, na frente dos Balcãs. A atrofia dos tecidos musculares levou Rosenzweig a viver praticamente paralisado desde 1923, perdendo capacidade de linguagem e mobilidade, com exceção de alguns movimentos dos dedos e pálpebras²⁹.

Alimentado por uma fé sobre-humana e por uma vontade de ferro e com a dedicação da esposa exemplar, Rosenzweig enfrentou este martírio, mantendo intactas as faculdades intelectuais e prosseguindo a sua correspondência e trabalhos. Nos últimos anos, tocava no teclado de uma máquina de escrever especial, com uma leve haste de madeira ligada ao dedo indicador. Em breve ficou forçado a comunicar por meio do piscar dos olhos. A sua esposa recitava o alfabeto e, ao chegar à letra pretendida, Rosenzweig movia os olhos e Edith redigia a palavra.

Apesar desta quase total incapacidade, continuou a orientar a escola de educação judaica, traduziu uma boa parte das Escrituras do hebraico para alemão, juntamente com Martin Buber, e manteve uma correspondência muito rica sem qualquer traço de autocomiseração! As palavras de Naum Glazter merecem ser repetidas: *as reflexões de Rosenzweig podem ser contrariadas; a sua vida, não.*

²⁹ A esclerose lateral amiotrófica, doença de Charcot ou de Lou-Gehrig, continua a ser mortal.

Capítulo 3

A Estrela da Redenção e a criação de sentido

*Se um livro filosófico
verdadeiramente merece ser lido,
então é quase certo que não seja
entendido no início ou que seja
mal compreendido.*

F. Rosenzweig

Sistema e singularidade

Rosenzweig entende a *Estrela* como a resposta aos sistemas do idealismo alemão, incorporando o anunciado pelos grandes filósofos dissidentes do século XIX. A *Estrela* polemiza particularmente contra o sistema hegeliano, considerado a culminância do velho pensamento. E, contudo, as aspirações metafísicas, a estrutura grandiosa e o alcance dramático da obra mostram-no empenhado na tarefa perene da filosofia.

O novo pensamento é levado a cabo com as categorias pós-modernas tais como a singularidade, alteridade, relação, narrativa e temporalidade e com os contributos de Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche e, mais ainda, de Schelling e Cohen. Esta tensão entre os objetivos sistemáticos da *Estrela* e a inserção do novo pensamento da pós-modernidade provoca perplexidade enquanto não descobrimos o fio de Ariadne do pensamento dialógico.

A *Estrela* é uma obra caleidoscópica. Nela está vertida a formação cultural do jovem Rosenzweig em meditações sobre temas tão díspares quanto – Linguagem, Amor, Milagre, Mandamento, Liberdade, Criação, Ecúmena, Eros. O leque de temas é enciclopédico. Tem a sua própria estética e história da arte e uma sociologia da religião. E inclui uma história arrebatadora da cultura, desde a Antiguidade até ao presente. A fusão de conteúdos de filosofia e teologia é levada a cabo num novo idioma. Em tudo isto, a *Estrela* oferece ao leitor inúmeros pontos de acesso; mas todos eles convergem para um mesmo caminho: a filosofia dialógica.

Na verdade, tal como outros grandes clássicos que ainda não terminaram de nos surpreender, o pensamento dialógico emerge poderosamente a partir da configuração caleidoscópica da obra. O impacto da *Estrela* depende tanto da fecundidade de teses específicas como do compromisso de sistematicidade.

Rosenzweig mostra que as questões da filosofia que o inquietaram nos anos de aprendizagem só podem ser respondidas com uma sistematização. Ao mesmo tempo insiste que essa sistematização depende do acolhimento e abertura ao outro. A realidade só pode ser compreendida através do princípio da diferença em que o outro interpela, convoca e desafia.

A *Estrela* tem um alvo a abater – a totalidade em que pensar e ser são o mesmo, à maneira dos filósofos desde Jónia a Jena; e tem uma arma secreta – a revelação que diferencia o todo em homem, mundo e Deus e que determina a estrutura da obra em três partes, cada qual com três livros.

A obra principia por uma introdução sobre a angústia perante a morte onde são anunciadas cada uma das entidades primordiais em que o todo se diferencia. Na segunda parte apresenta as relações entre essas entidades através de um pensamento narrativo que traz para a filosofia as categorias de criação, revelação e redenção e oferece uma série de interpretações de textos bíblicos. E, finalmente, apresenta as instituições e calendários litúrgicos do judaísmo e do cristianismo como espelhos da eternidade no tempo.

Cada uma das entidades primordiais constrói-se através de relações com as outras. Deus torna-se atualmente o Deus que é e que há, ao realizar a sua natureza e a liberdade no mundo da criação, e ao receber o reconhecimento humano através da revelação. O mundo torna-se atualmente o que é, ao receber a sua essência da criação divina, e ao atingir as suas particularidades na redenção humana. O ser humano torna-se atualmente o que é, ao despertar para a sua liberdade por meio da revelação, e ao estender a sua liberdade ao mundo por meio da redenção.

O resultado é a figura da *Estrela de David* com seis pontas que anima os elementos e as suas relações com o fulgor do seu coração judaico e os raios cristãos que dele irradiam. Mas a *Estrela* é também a configuração do rosto de Deus que cumpre o seu papel redentor quando o amor triunfa. O final da obra orienta o leitor de regresso à vida quotidiana, onde terá de verificar tudo o que pode aprender através de conceitos.

A introdução à *Estrela*

As reflexões iniciais da *Estrela* incidem sobre a morte, a situação em que o ser humano experimenta o nada de uma forma imediata. Que o ser humano se defina pelo face a face com a morte e o seu nada, significa o fim do ser como todo e o início do louvor da vida.

O temor da morte – tão óbvio para quem vivera a experiência da Grande Guerra – revela a aniquilação [*Vernichtung*] do indivíduo, o reconhecimento de que o eu não é seguro nem absoluto, porquanto está sempre suspenso no nada.

Nesta antecipação da morte, cada um experimenta-se único; confronta-se com o facto de que *eu* serei um *isso* ao morrer; experimento a ameaça de abandono pelos outros. Escritas em 1918, estas reflexões antecipam com riqueza linguística e argumentativa muitos dos escritos posteriores de Heidegger e Sartre e outros autores existencialistas.

Desde a primeira afirmação da obra – *Tudo o que é conhecimento do Todo depende da morte, do temor da morte* – Rosenzweig anuncia que o ponto de vista reclamado pela filosofia não é atingido através da superação da finitude. Pelo contrário; só o reconhecimento do carácter mortal permitirá manter a promessa de verdade; só esse nada permitirá a eclosão do ser.

Se na introdução apenas é referida a resposta individual ao temor da morte, a terceira parte equipara a morte individual à ameaça de extinção dos povos. Cada povo tem de antecipar a morte da sua cultura, da sua língua, da sua pátria, até que finalmente se desvaneça toda a presença humana na terra (E. 338)³⁰.

A análise introdutória sobre a singularidade do indivíduo que vive na sombra da morte é seguida pela demonstração de como os pensadores existenciais do século XIX usaram essa descoberta da singularidade para dissolver a velha filosofia que se arrogava de conhecer o todo. Schopenhauer veio questionar a existência e o valor do mundo. Kierkegaard introduziu a consciência, simultaneamente torturada e abençoada pelo sentimento da existência de Deus. Nietzsche revela-se o primeiro a enfrentar Deus face a face; não só o nega como o amaldiçoa, um ateísmo iniciático que desvenda o registo da liberdade divina. Todos eles enfrentaram o nada³¹.

O terreno está preparado para a rejeição dos sistemas, *desde a Jónia até Jena*. Hegel concebe o todo como unidade indiferenciada a partir do qual

³⁰ A passagem é remanescente de Coríntios I.

³¹ E. 7-8 sobre Kierkegaard; E. 8-9 sobre Schopenhauer; E. 9-10 sobre Nietzsche.

a realidade se manifesta. Os idealistas alemães pressupõem o carácter indiferenciado do absoluto como a origem do todo, e tratam a miríade de seres particulares como partes de um nada universal. Ora, particulares que sejam o produto dialético da unidade absoluta não têm autenticidade, nem singularidade, nem diferença. São peças descartáveis de uma engrenagem, como soldados na guerra ou seres que abandonamos como *issos* e que afastamos das nossas relações.

O pensamento dialógico iniciado por Rosenzweig rompe com a identificação totalitária de ser e nada e mostra como cada tipo particular de ser deriva do seu próprio nada.

Ao denunciar a tradição filosófica que não compreende a particularidade irreduzível do eu, situado entre o ser e o nada, Rosenzweig desencadeia uma reflexão que levará a reconhecer que, em vez do *todo*, confrontamo-nos com três *objetos irracionais* sobre os quais nada sabemos (E. 21): o eu individual descoberto na angústia da morte; o mundo a que o eu se contrapõe; o Deus que transcende a ambos. Para realçar a posição destas entidades, Rosenzweig designa-as com o prefixo *meta*: o Deus metafísico, o mundo metalógico e o ser humano metaético.

Na introdução, Rosenzweig apresenta duas narrativas sobre estes *objetos irracionais*. Historicamente, Deus, mundo e ser humano estão em ligação com a consciência universal da hora atual (E. 21). A velha filosofia reduzia uns aos outros; a filosofia antiga reduzia o divino e o ser humano a aspetos do cosmos; a filosofia medieval reduzia a individualidade humana e o mundo a manifestações do divino; a filosofia moderna reduzia o divino e o mundo externo aos produtos da mente humana. A consciência universal confirma a revolução pós-hegeliana em filosofia e essa falaciosa redução do todo a Mundo, Deus e Homem, respetivamente nas filosofias antiga, medieval e moderna³².

Filosoficamente, Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche romperam com o idealismo hegeliano. Esta ruptura consiste no despertar da consciência da singularidade do ser humano. Este despertar do eu humano metaético, este reconhecimento do *ser humano na singularidade pura do seu próprio ser através de nomes e apelidos*, permitiu a génese do pensamento dialógico.

Como mostrámos no primeiro capítulo, Rosenzweig confrontou-se no estudo sobre *O mais antigo programa de sistema* com três tipos fundamentais

³² Fackenheim (1982), 65.

de seres: Deus, corpos físicos (mundo) e almas (eu). A descoberta do sistema resultara de Schelling ter articulado a subjetividade livre do eu e o ser necessário do mundo a partir do ponto de vista absoluto de Deus que transcendia a ambos. Agora existe um novo ponto de partida. Se os seres primordiais existem independentemente uns dos outros; se nenhum é origem ou essência dos outros; então cada um deve emergir da relação com o seu próprio nada.

Rosenzweig não deseja restaurar Deus, mundo e ser humano como *objetos da ciência racional*; nem retornar a um dogmatismo pré-kantiano. Tal como Kant extraiu do nada das ideias transcendentais um uso regulador dentro dos limites da razão, Rosenzweig utiliza os nadas de Deus, mundo e ser humano como ponto de partida. Esses nadas têm um significado prévio que nos convida a indagar sobre a sua natureza. São intimações de uma presença que o avanço do pensamento se encarregará de esclarecer, orientado pela revelação; o pensamento deve reconhecer o que está além dos seus limites, reconhecer os algos dentro desses seres que começou por tomar como nadas.

Deus, mundo e humanidade parecem partilhar o mesmo estatuto que o eu experimenta na angústia da morte: são algo que resulta da interligação entre o ser e o nada em cada eu individual. Ao enfatizar esta relação entre ser e nada, e o modo como o nada é vivido como um verdadeiro algo, Rosenzweig diz-nos que os seres particulares não surgiram de um *nada uno e universal*, mas sim do seu próprio nada. Orientar-se é pensar o todo e o seu nada (E. 22).

O pensamento dialógico inspira-se na obra de Hermann Cohen sobre a noção matemática de diferencial que identifica um nada determinado em vez de um nada absoluto. O filósofo tem de abandonar o pressuposto da identidade do todo e libertar-se da tradição que o reivindica – *in philosophos!* – e aprender a pensar nos elementos que assentam em si mesmos.

Como *pensar* essa diferença sem a situar no universal? Rosenzweig tem razões para crer que o pensamento reconhece algos ao encontrar os nadas. Esse caminho dialógico para pensar os diferentes elementos conduzirá às categorias teológicas da criação, revelação e redenção. Na introdução, o máximo que se atinge é falar de Deus, mundo e ser humano como nulidades e cumprir a promessa de determinabilidade implícita no tríptico Nada.

No final da introdução, Rosenzweig desenvolve uma analogia entre pensamento filosófico e pensamento matemático a fim de confirmar que os algos particulares não são derivados do nada vazio e universal da Nulidade

uno e universal [*nicht aus dem leeren Nichts der einen und allgemeinen Null*] (E. 23)³³. O alvo é claro mas a força dos argumentos é discutível.

Rosenzweig considera que Hermann Cohen usou o exemplo do cálculo diferencial para romper com o idealismo num livro de 1883 sobre o princípio e história do método infinitesimal³⁴. A história da matemática revelava os infinitamente pequenos como redutíveis a zero até Newton e Leibniz estimarem o valor positivo dessas diferenças infinitesimais³⁵.

Com o cálculo integral, Leibniz demonstrou o valor da *relação*. Embora a adição de uma diferença infinitamente pequena, próxima de zero, nada acrescenta a uma certa quantidade, a *relação* de cada diferença infinitamente pequena com uma outra é um número finito real, uma derivada³⁶. Tal relação entre duas diferenças infinitamente pequenas – a derivada – pode ser usada para medir a inclinação de uma curva em qualquer ponto; ou a área sob a curva pode ser calculada através da integral da curva. Ambos os exemplos demonstram o mesmo: os infinitesimais que valem zero ou nada, em relação a uma certa quantidade podem produzir resultados quantificáveis finitos³⁷.

É patente que o infinitesimal fornece uma poderosa analogia para o pensamento dialógico pois designa um nada relativo que se distingue do nada simples e absoluto. *O diferencial*, explica Rosenzweig, *combina as qualidades do nada e do algo. É um nada que aponta para um algo, o seu algo, e, ao mesmo tempo, é um algo que ainda dorme no colo do nada* (E. 23).

Ainda segundo Cohen, o pensamento pode conhecer através do que Kant designou como *juízo infinito* que é fácil de detetar. Por exemplo, uma dupla negação como *não digo que não seja verdade*, não afirma nem nega a asserção que alude. Trata-se de um juízo infinito que aponta para a determinação do algo, mas nada afirma nem nega³⁸.

³³ (E. 22) A matemática nada mais é do que a constante derivação de um algo – e nunca mais do que um algo, uma certa coisa, a partir do nada, mas nunca a partir do Nada universal e uno, mas sempre a partir do “seu” nada, a partir do nada dessa alguma coisa.

³⁴ Cohen (1984, 1883).

³⁵ Gordon (2003), 47-51, 169.

³⁶ Carta de Leibniz a Wallis, 30 de março, 1699, in Leibniz (1859), 63, tr. Kline (1972), 384.

³⁷ Carta de Leibniz a Grandi, 6 de setembro, 1713, in Leibniz (1859), 218, citado por Cohen (1883), 76.

³⁸ CRP, A72/B97. A lógica transcendental incide sobre propriedades do conhecimento e não dos objetos.

O que Rosenzweig extrai filosoficamente da leitura do princípio do cálculo infinitesimal em Cohen resume-se nisto: o Nada não é o reverso do Absoluto – à maneira do idealismo alemão – mas sim das *infinitas possibilidades e particularidades da realidade*. As referências ao *das bestimmte Nichts* do cálculo infinitesimal estão em paralelo com o nada particular do medo da morte. Ganha assim credibilidade a alegação de que o carácter particular dos nadas de Deus, mundo e ser humano assegura uma promessa.

Todo este excursão sobre a teoria de Cohen anuncia o final profundamente socrático da introdução da *Estrela*. É muito importante que o nosso pensamento, após o todo ter sido em tempos apresentado como o seu único e universal objeto, não se veja agora remetido de volta para um único e universal estado de ignorância. O Nada do nosso conhecimento não é um Nada único, mas triplo. Como tal, contém em si a promessa de determinabilidade (E. 24).

A quebra do todo da filosofia não resulta em ceticismo. A dissolução do todo veio possibilitar a tarefa sistemática da filosofia que terá de prosseguir sem idealismos nem niilismos. O temor da morte é um despertador para a vida. Falamos do nada para alcançar o ser; evocamos a morte para louvar a vida.

O idealista, o niilista e o dialógico enraízam as suas perspectivas em idêntica experiência da realidade mas extraem conclusões diferentes. O idealista declara que a realidade é o todo e o niilista que é nada. O dialógico declara que a realidade é uma infinidade de algos, ao mesmo tempo presentes e ocultos nesse nada e nesse todo.

A experiência é tudo ou nada e é também uma promessa de realidade, como anunciava a *Urzelle*. Ao longo da *Estrela*, veremos como o reconhecimento da ameaça do nada preserva a diferença. Reconhecer o significado desta ameaça ajuda-nos a realizar a nossa vocação entre a multiplicidade de nadas e a relação última.

Rosenzweig é um pensador romântico. Na alusão a Goethe no final da introdução refere-se a uma passagem em que Fausto é convidado a evocar Helena e Páris, *o homem e a mulher ideais* (6185). Mefistófeles diz-lhe que terá de viajar até ao vazio e alcançar o *reino das Mães*, onde roubará um tripé (6297-8). E Fausto responde: *envias-me para o vazio, / para que eu lá aumente a arte e o poder ... vamos compreendê-lo / No seu nada, espero encontrar o todo!*³⁹ Tal alusão literária sublinha as intenções da *Estrela*: tal como Fausto usou o tripé do *tríplice nada* para encontrar o caminho para o todo, também

³⁹ Goethe, *Fausto*, Parte II, 6273. *In deinem Nichts Hoff 'ich das All zu finden.*

Rosenzweig começará por mostrar como Deus, mundo e humanidade emergem dos respetivos nadas.

Os primeiros passos: a Criação

Na introdução, Rosenzweig estabeleceu que o ponto de partida da filosofia reside no reconhecimento do nada sobre o qual pairam os seres particulares, um reconhecimento iniciado com a angústia perante a morte. Na primeira parte da *Estrela*, Rosenzweig inicia o reconhecimento do todo ao assumir o nada de cada um dos elementos primordiais: *De Deus não sabemos nada. Mas esse não-saber é não-saber de Deus. Como tal, é o início do nosso conhecimento dele* (E. 25). Mais à frente afirma: *do mundo nada sabemos. Aqui também [o nada] é o trampolim a partir da qual devemos saltar para o algo a conhecer* (E. 45). E finalmente: *do ser humano também não sabemos nada. E também este Nada é apenas um começo* (E. 67).

Utilizando a analogia com o conceito de diferencial, Rosenzweig vai sugerir duas vias para conceber a ligação entre o nada e o algo: como um *infinitesimal*, o diferencial é *afirmação do não nada*; como *limite* de uma quantidade que tende para zero, o diferencial é *negação do nada*: *dois caminhos abrem-se do nada para o algo, o caminho da afirmação do que é não nada, e o caminho da negação do Nada* (E. 23).

“Sim” e “Não” são os polos positivo e negativo cuja relação no “e” concede a cada elemento a sua forma singular. A afirmação do que é não-nada no interior de cada elemento – o “Sim” – corresponde a uma certa essencialidade que lhe é atribuída; a negação de Nada no interior de cada elemento – o “Não” – corresponde sempre a uma qualidade ativa.

No Deus metafísico, o polo de substancialidade emerge como ser infinito indiferente (E. 30); a liberdade de Deus, o ato divino, nasce da negação inicial do Nada (E. 31). No mundo metalógico, o que é afirmado como não-nada – substancialidade mundana – é a presença do logos que contém as informações do mundo (E. 46). E no mundo cada novidade é uma nova negação do nada... (E. 48). No ser humano, a ação é uma resposta a um apelo que desperta o eu metaético (E. 50).

Os êxodos do nada são a resposta sistemática de Rosenzweig ao que ficara por dizer nos grandes pensadores existenciais do século XIX. O “Sim” consiste na afirmação do em-si, um não-nada em cada elemento. O “Não” corresponde à negação do nada em cada elemento, ao por-si corresponde sempre a uma atividade. Ou seja: a afirmação do que é não-ente em cada elemento corresponde sempre a uma certa essencialidade ou ser, enquanto

a negação do nada em cada elemento corresponde a uma qualidade ativa a um por-si.

Esta estrutura polar constitui a factualidade do ser. A palavra alemã *facto* – *Tatsache* – reúne ato (*Tat*) e essencialidade ou coisa (*Sache*). Como escreve Rosenzweig: *Não a coisa [Sache] nem o ato [Tat], mas só o facto [Tatsache] está seguro de não recair no nada*. De algum modo, poderíamos introduzir o neologismo factividade para traduzir *Tatsache*: mundo, ser humano e Deus são factividades que entram em relações diferenciadas.

O dialético e o dialógico

A emergência dos elementos a partir dos respetivos nadas, nesta primeira parte da *Estrela*, constitui uma das leituras mais difíceis do livro, mas é indispensável tê-la bem presente pois desempenha um papel decisivo. A fim de dar pleno sentido ao que Rosenzweig alcança com estas construções dialógicas, é útil contrastá-las com a dialética de Hegel.

O método de Hegel visa unificar a identidade e a diferença, de modo que cada manifestação é de si mesma e do outro, como afirma Hegel na *Ciência da Lógica*. Na dialética qualquer conceito contém a sua própria negação, a sua própria antítese. Esta antítese nega-se a si mesma para conter o seu oposto, a tese. Quando estes movimentos se unem, apontam para um conceito afirmativo maior, uma síntese ou composição. Tal conceito é maior e mais rico do que o seu antecessor, pois contém a unidade de si mesmo e do seu oposto. A negação da negação é afirmação. A dialética hegeliana pretende descrever como a absoluta identidade do Todo gera a multiplicidade finita por meio da própria autonegação e como o ser humano transcende o ponto de vista particular no pensamento para regressar à unidade final do Absoluto.

Rosenzweig constrói uma poderosa alternativa à dialética ao apresentar os componentes “Sim” “e” “Não” no pensamento dialógico. Resume assim: *esta visão da síntese [na dialética] inclui, assim, essencialmente tornar a antítese em mediação; a antítese torna-se apenas a transição da tese para a síntese, não é original em si mesma* (E. 255-6).

Tornar a antítese em mediação, eis o que Rosenzweig censura na dialética. A síntese é apenas a restauração da tese e a antítese somente a transição da tese para a síntese: a diferença não é apreendida; a indeterminação do absoluto mantém-se; as particularidades não têm valor; a tríade dialética – natureza, lógica e espírito – é artificial e a teologia do Espírito nega a encarnação de Deus em Cristo.

Pelo contrário, a estrutura dialógica “Sim” “e” “Não” não reduz a diferença à identidade, nem a antítese à mediação. Tanto o “Sim” como o “Não” são originários em cada ser – donde o “e” – que se confronta com o Nada. Estão aqui evocadas as potências de Deus segundo *As idades do Mundo*, mas a insistência de Rosenzweig na relação “e” marca a diferença com Schelling⁴⁰.

Rosenzweig caracteriza o seu pensamento como *empirismo absoluto*, assente no conceito de facticidade. *Tudo o que ainda depende imediatamente do princípio ainda não é factual no sentido pleno; porque o princípio a partir da qual brotou pode ainda absorvê-lo de volta* (E. 269). À medida que avançamos na leitura da obra, descobrimos que a facticidade transcende os limites da criação. Também as relações de revelação são unificações de Nãos e Sins, Atos e Coisas. E finalmente sabemos que o futuro da humanidade é redenção, o “e” resultante da relação do *Sim ao mundo* da criação e do *Não ao mundo* pela revelação. A promessa do futuro é que o amor se sobrepõe à violência.

Rosenzweig confronta-nos com estas escolhas entre tudo ou nada, numa tensão dramática em que só a relação é construtiva e em que o sistema não afasta a precariedade. Mas se perguntarmos por que razão Rosenzweig dedica tanta atenção às construções abstratas dos elementos na primeira parte da *Estrela* – de tal modo que a especulação quase elimina a reflexão existencial – temos de responder que nada é demais para abrir as relações à liberdade e não recair nos erros totalitários.

Como veremos nos capítulos seguintes, a liberdade está intimamente entrelaçada com a ameaça do nada. O ser humano é livre de escolher entre assumir a sua vocação ou optar pelo caminho do nada. A sequência de falhas civilizacionais e culturais na história, e a série de quedas e falhanços pessoais, são os pressupostos necessários da livre escolha, como já indicado por Schelling em *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*⁴¹.

Em grande medida, a *Estrela* reivindica a reconciliação entre os seres, a realizar na redenção. Mas para que as construções percam o sentido hipotético que têm na primeira parte, será necessário revelar que relações existem efetivamente. Será esse o trabalho da segunda parte.

⁴⁰ O Sim, Não e a unidade do Sim e do Não são potências da necessidade de Deus, e existe um ciclo eterno entre elas Schelling (1927), VIII: 218. *A natureza divina é uma vida eternamente circular*, Schelling (1927), VIII: 228, 229. Cf. Bertolini (2006b), 253-256.

⁴¹ Schelling (1927), VII: 333-416.

Capítulo 4

Revelação e Amor

O amor é forte como a morte.
Cântico dos Cânticos

A segunda parte da *Estrela - O Caminho ou o Mundo constantemente renovado* - apresenta a realidade que vivemos como oriunda das relações entre mundo, ser humano e Deus. Enquanto a primeira parte da *Estrela* assumiu o nada em cada um dos elementos primordiais da experiência, a segunda mostra como esses elementos entram em relação.

A realidade existente não se enraíza numa unidade absoluta, numa totalidade, mas sim nas relações entre as entidades particulares. E à medida que o ser humano ganha consciência dessas relações em que está imerso; e entende que o mundo se desenvolve segundo leis autônomas; e responde ao chamado de quem se revela; então encontra um caminho a partir da diferença.

A partir do humilde reconhecimento da finitude humana, a *Estrela* promete a redenção. Com a consciência de que não sou o absoluto, experimento a fundamental instabilidade do meu ser particular, que paira entre o nada e o ser. O que nos torna conscientes do risco da queda no nada é também a nossa liberdade de escolher; somente o que pode cair no nada - o que não nasce de um absoluto - tem a liberdade e poder para se desenvolver. E esse caminho alimenta-se do anseio de redenção.

Questões de método

O modo como Rosenzweig argumenta que os elementos da realidade não se reduzem ao absoluto é a inovação do pensamento dialógico. Contrasta com os sistemas de idealismo, em que *tudo é dissolvido na unidade do absoluto* (E. 116) ou *em que o fluxo de forças do sistema do todo flui único e universal através de todas as figuras individuais* (E. 56). Ao mesmo tempo, o pensamento dialógico também não se dissolve nas propostas da subjetividade dos pensadores dissidentes do século XIX.

O reconhecimento dialógico contrasta com o reconhecimento dialético. O que move o reconhecimento em Hegel é que o eu encontra-se a si num outro [*alienus*] e trabalha para manter a sua egoidade, reconhecendo o outro como o seu ser. Segundo Hegel, o eu subsume o outro, porque não o vê como ser, mas como seu, não respeita a sua alteridade; como ilustra a narrativa do senhor e do escravo, a consequência é a violência e o confronto de forças.

Em contraste, no pensamento dialógico, os elementos primordiais começam por afirmar-se na diferença; são diferentes entre si e apenas se tornam o mesmo até certo ponto, a fim de reconhecer o outro como diferente⁴². Cada elemento realiza-se como próprio (isto é, Deus como Deus, mundo como mundo, ser humano como ser humano). Contudo, não faz sentido afirmar-se que o eu de Deus, do Ser humano e do Mundo sejam idênticos. Na dialógica, as forças têm primeiro que se transformar para depois poderem cooperar, amar e viver; caso não se transformem primeiro, estão condenadas a lutar, odiar e aniquilar o outro, segundo o modelo hegeliano

O pensamento dialógico é também coexistencial, inspirado por Kierkegaard e Nietzsche, pois os caminhos da relação entre os elementos manifestam a posição e a vocação do ser humano. A realização depende de decisões e ações humanas. Sistema e liberdade articulam-se na medida em que a redenção é concebida como um futuro que somos chamados a cumprir através da revelação, ou seja, das relações com os outros.

O pensamento dialógico é compatível com os diferentes métodos empregues na *Estrela* – matemático, gramático e narrativo – pois Rosenzweig quer simultaneamente preservar a singularidade e a compatibilidade entre facticidade e reversões e entre pensamento e experiência.

O método especulativo ou *matemático* orienta o movimento dos elementos da primeira parte. As reversões na segunda parte da *Estrela* exigem um pensamento *gramático*, focado na linguagem. Na terceira parte, *as narrativas* sobre judaísmo e cristianismo permitem verificar a relação entre o pensado e o experimentado.

De acordo com a lógica de reversões, o pensamento traça o caminho com que os elementos se realizam enquanto a confirmação recíproca entre pensamento e experiência sustenta as narrativas da terceira parte. A presença

⁴² Deve-se a Silva (1970) uma reflexão original no panorama filosófico português, retomada em escritos posteriores sobre a diferença ontológica; tais reflexões destacam a *regio dissimilitudinis* num sentido espiritual.

destas duas estruturas na *Estrela* sugere dois pontos de vista diferentes. Do ponto de vista do sistema, existe o desenvolvimento de seres particulares a emergir dos nada; do ponto de vista da singularidade, os seres particulares experimentam as suas relações a partir do meio do sistema, visando o futuro. Em ambos os momentos, Rosenzweig reivindica que está a filosofar do ponto de vista humano.

No final da primeira parte da *Estrela*, Rosenzweig alude aos significados de revelação [*Offenbarung*], como manifesto ou aparecido (*offenbar*) e como aberto e transformado (*offnen, offen*). Quando alguém se revela a outro, ou quando algo se manifesta a alguém, quem se revela e o que se manifesta pode dizer-se que mostra o que é mas também que se transforma para mostrar o que é: *A noção autêntica da revelação consiste no sair de si próprio, na recíproca pertença e na reunião dos três elementos factuais do todo*. Assim, revelação em sentido amplo é a abertura dos elementos à relação. Em sentido estrito, é a abertura da humanidade a Deus. Por outro lado, a relação criadora Deus-Mundo e a relação redentora Homem-Mundo também são reveladoras⁴³.

O sentido específico de revelação é o de uma relação entre Deus e o ser humano. Assim como na criação, a liberdade (Não, *Ato*) do Deus elementar se inverteu em um Sim fundamental, agora na revelação inverte-se a essência (Sim, *Coisa*) do Deus primordial. O ser incondicional de Deus, que se manifestara como a necessidade do destino, irá agora converter-se em Não, uma força ativa. Essa força é uma novidade que carece de um nome novo: *A essência eterna de Deus desperta de novo e a cada momento, sempre jovem, sempre primordial – como amor* (E. 178).

A revelação envolve transformação do amor. É a abertura de algo fechado [*Das Sichauftun eines verschlossenen*] (179); é trazer para a luz o que estava obscuro; é divulgar o que estava oculto. Esta decisiva característica designa-se como *uma viragem, uma reversão* [*eine Wendung, eine Umkehr*]. Por isso Rosenzweig afirma *porque tornar-se manifesto é a conversão (Umkehr) do devir. Só o devir é secreto. O tornar-se manifesto é – revelação*⁴⁴.

Abordemos melhor este conceito *Umkehr* que se pode traduzir por reversão, mas também inversão ou conversão⁴⁵. O caminho da revelação leva

⁴³ (E. 127) *So ist am Ende doch der echte Gedanke der Offenbarung, des Ausschlierausgehens, Zueinandergehörens und Zueinanderkommens der drei, tatsächlichen Elemente des All, Gott Welt Mensch, wirksam in dem Widerstand gegen die Behauptung der Willkür des Schöpfers*.

⁴⁴ (E. 97) *Das Werden nur ist geheim. Das Offenbarwerden aber ist – offenbar*.

⁴⁵ Mosès (1982), 77-78. Segundo Bertolini (2006), 121, Rosenzweig extrai a noção de *Umkehrung* de Schelling. Contudo, em Rosenzweig a *Umkehrung* descreve a relação entre

cada um dos três elementos a passar por uma transformação nas relações com os outros. A referida abertura ao ser origina o que Rosenzweig designa por inversão [*Umkehr*] do Sim e do Não. O todo é o futuro que se realiza através de conversões e relações recíprocas. Entender e criar as relações recíprocas de criação, revelação e redenção conduzirá à reconciliação. E assim, Rosenzweig pode afirmar que articulou o todo, tanto na identidade e diferença, como na liberdade e singularidade que permite a cada particular perceber-se como único.

A argumentação de Rosenzweig é muito densa. O que antes se apresentou como Sim num elemento – e a que podemos chamar o seu polo essencial – inverte-se em um Não –, ou seja, o seu polo de atividade; o que foi o Não dentro do elemento verte-se agora em Sim. As relações Criação, Revelação e Redenção surgem quando o Não dentro de cada um dos elementos se inverte em um Sim e, em seguida, reúne-se com o que tinha sido o polo Sim dentro do outro elemento, agora invertido em um Não.

Se pensarmos em conjunto os dois aspetos da revelação – a relação e a transformação – concluímos que os seres entendem e realizam o que são quando saem de dentro de si mesmos, abrindo-se ao outro de que carecem a fim de serem eles próprios. *A reversão cumpre o que é prometido na factualidade. O conteúdo da promessa e as fases de cumprimento são uma só; apenas o que está pronto se transforma em princípio* (E. 124).

Contudo, uma promessa sem cumprimento, um potencial que não é realizado, nada é, não subsiste. A promessa é um ponto de partida através do qual os elementos se geram num processo factual. Os elementos são completos em si mesmos como promessa ou potencial, mas carecem de reversões e relação, a fim de se realizarem. Rosenzweig designa-os como *nadas de alto nível*.

Afirmar a vida e não o sistema

Através da revelação o que está oculto ou prometido nos elementos é gradualmente cumprido através de relações: a relação entre Deus e o mundo é criação. A relação entre Deus e o ser humano é revelação, em sentido estrito. A relação entre o ser humano e o mundo – o culminar da série – é a redenção. Cada elemento tem um potencial a realizar na relação com os outros.

o Sim e o Não como potências da natureza divina, e não a relação entre os polos do Deus anterior e posterior à criação.

O *Deus primordial*, como os deuses do paganismo, não tem a certeza de si enquanto isolado dos outros seres. Apenas atinge a factualidade quando se transforma na relação com os outros. O mundo elementar atinge a unificação factual na plenitude da particularidade e na ordem do universal. O mundo é mais que a soma das partes, um *todo* e não a universal totalidade do idealismo. O ser humano elementar alcançou o eu fechado e finito, em que unifica o seu carácter, ou *Dasein* com o orgulho desafiador do livre-arbítrio.

A sugestão de Rosenzweig de que mundo e ser humano são incompletos e inseguros nas suas relações com Deus e entre si não suscita objeções. Mas como entender a sugestão de que também o Deus, enquanto isolado do mundo e dos seres humanos é, também, instável e inseguro? O que poderia faltar a um Deus infinito e incondicional? Porque Deus carece do mundo e do ser humano?

O Deus primordial é comparado aos deuses da Grécia antiga – factualmente completos e incondicionais, imaginados como seres com plena liberdade, mas isolados; (E. 37) interferem no mundo dos vivos, mas não o controlam (E. 36). Existe mundo para além do poder infinito de Deus mas enquanto a humanidade não o reconhecer, fica presa ao destino, sem liberdade.

Se deres testemunho de mim, então sou Deus, e de outra forma não, assim se exprime o mestre da Cabala (190-1/171)⁴⁶. Rosenzweig cita o *Midrash da Pesikta de Rav Kahana* sobre Isaias 43:10, *Vós sois minhas testemunhas. Se me testemunhais, então eu sou Deus mas de outra forma não*, ou seja: Deus é afirmado através do testemunho dos fiéis. Rosenzweig afirma: *toda a confissão de fé tem só este conteúdo: Aquele a quem eu conheço como amante na experiência de ser-amado – ele é. O Deus do meu amor é verdadeiramente Deus* (202/182).

Tal como o Deus, também o ser humano precisa do reconhecimento do outro para cumprir a sua individualidade. Como ser incondicional e finito – é esse o significado da liberdade – o ser humano vive inquieto. Querer tudo mas estar limitado no que diz respeito à realização desse querer, provoca um conflito existencial. Este conflito só se resolve quando o eu abre a sua liberdade incondicional e finita à relação com os outros. O desenvolvimento relacional é o seu ato por excelência de realização e o centro do pensamento dialógico⁴⁷.

⁴⁶ Há semelhanças importantes entre Rosenzweig e Schelling sobre o papel do ser humano na confirmação de Deus através da revelação e conceção da relação do ser humano com Deus em suas *Investigações filosóficas da Essência da Liberdade Humana*, em Schelling (1927), VII: 333-416. Eric Santner (2001), 90.

⁴⁷ Charry (1998), 597: “O desenvolvimento do isolamento para o relacionamento é

Reversões e factualidade: o significado existencial

A viragem [*Verkehrung*] pode expressar-se como troca das duas palavras primordiais. O que se fundiu como Sim emerge como Não, e o que se fundiu com o Não, emerge como Sim (E. 124). Este mundo é criado a partir do nada relativo, do seu ser elementar e por meio da sua relação com Deus. O mundo consiste em coisas. A unidade da sua objetividade reside numa multiplicidade de objetos ou coisas.

Com a criação, os elementos não abandonam as suas identidades individuais. Pelo contrário, a conversão aos outros permite que os elementos realizem o seu potencial, e cumpram o prometido no seu estado original. A prova é que as liberdades do Deus e a essência do mundo convertem-se em fundamento da criação e da criatura que, à primeira vista, pareciam abnegações de Deus e do mundo.

Estes detalhes sobre as reversões agravam o risco de supormos que são especulações. O discurso sobre como a liberdade divina se torna essência criativa, e a essência mundana se torna existência, parece converter a narrativa de Rosenzweig em processo especulativo face ao mundo que experimentamos. Mas nada disso sucede. Pelo contrário. É apenas ao seguirmos os detalhes das reversões que podemos entender o impacto existencial do pensamento dialógico.

Efetivamente, a experiência humana emerge destas reversões. A experiência decorre do facto de pensarmos a geração dos elementos; de desenvolvermos as relações entre eles; e de verificarmos a sua existência na nossa vida.

A criação cumpre a promessa realizada pela liberdade divina e o logos mundano. A criação é o princípio porquanto tudo o que está para trás, e antes – Deus e o mundo primordiais – nada são em relação à factualidade.

Uma coisa no mundo criado é um facto porque tem a estrutura Sim-e-Não que lhe permite emergir da sua nulidade específica. Também aqui a factualidade concede solidez ao ser criado. A criação é um passo em direção ao todo, uma promessa a confirmar pela revelação (E. 149).

A criação carece de se desenvolver na revelação e na redenção, porquanto tanto consolida como desestabiliza Deus e o mundo. Com a criação,

o ato por excelência de autorrealização de cada ser existente na criação, incluindo Deus. O recíproco empoderamento é o modo da autorrealização.” Gordon (2003), 173-174, compara o estatuto ontológico de Deus, mundo e ser humano, na *Estrela* com a diferença ontológica entre os seres e o Ser em Heidegger.

Deus cumpre a promessa de liberdade divina como fundamento essencial do mundo, mas quebra a sua factualidade elementar. A liberdade de Deus satisfaz-se com a criação; o ser elementar ficou para trás. Esta ameaça do nada a que também Deus está submetido após criar, serve como força motriz para a revelação e para a redenção.

Sugere Rosenzweig que Deus tem realidade como o ponto de origem do mundo, mas fica oculto pelo mesmo mundo que criou. Ser fundamento do mundo não é o mesmo que ser reconhecido. O estado elementar de Deus – o Deus do paganismo – realizou-se como o fundamento essencial do mundo existente. Mas outra parte do Deus permanece oculto e desconhecido, pairando no nada elementar. Será a relação reveladora com os seres humanos, que levará Deus a alcançar o reconhecimento do seu ser incondicional.

Ao avançarmos para a narrativa da revelação, temos de salientar que buscamos o cumprimento do que foi prometido na criação (E. 179).

A revelação, na perspectiva existencial, é amor. Para que esse amor seja vivido como misericórdia genuína – e não reduzido a um atributo como compaixão – deve ser apreendido como o oposto de necessidade. Deus apaixona-se pela humanidade e experimenta amor de forma espontânea e inesperada. A sua essência eterna, a sua fatídica necessidade, transforma-se em amor sem determinação prévia.

A revelação do amor provoca a reversão do livre-arbítrio humano. A atividade de negação torna-se afirmação do ser. *Que tipo de orgulho é esse, que, assim, parece contradizer o orgulho de desafio?*, pergunta Rosenzweig. A resposta é surpreendente: *Tal orgulho simples, em que o ser humano se realiza é a humildade* (E. 187).

Todos estes processos de reversão seriam especulações caso não se enraizassem na realidade vivida. Mas o despertar do eu na consciência por um outro é a grande experiência do ser humano; não é a experiência mística de Deus como o absoluto dentro de nós, nem a extensão da existência terrena através de paganismos, animalistas e *vegans*. É o outro que desperta o eu. A pessoa fiel é a que reconhece que despertou para o eu. A sua experiência não é fantasia, fabricada pelo eu ou mundo⁴⁸.

Despertamos para o eu por convocação divina, mas a força inesperada do amor divino que entra em relação com o ser humano resulta de

⁴⁸ Em carta a Margrit Rosenstock de 3 de outubro de 1918, Rosenzweig escreve: *Hoje encontrei a equação [Gleichung], ou melhor, a inequação [Ungleichung] desafio= fidelidade [Trotz = Treue] inteiramente no meu próprio caminho. Veio de repente, como a conclusão de uma longa linha de pensamento.* Rosenzweig (2002), 159.

transformações em ambos. Diz-nos Rosenzweig que ao apaixonar-se pela humanidade, Deus experimenta amor da mesma forma espontânea e inesperada que a humanidade. O ser incondicional de Deus, a necessidade do destino divino, converte-se no amor. O ser humano recebe o amor divino, convertendo o seu orgulho desafiador em humildade: *A firmeza que a alma amada oferece ao amor com que é amada, tal força de fidelidade vem do desafio do eu que nela penetrou* (E. 190).

O momento do despertar do *Dasein* é o de um ser arrancado do seu mundo. *O que tem um nome pessoal já não pode ser coisa. Já não tem o seu lugar no mundo ..., mas em vez disso, situa-se aqui e agora ao redor com ele. Onde está, é um ponto médio, e onde abre a boca, é um começo* (E. 208). O amor com que o ser humano é puxado para fora do mundo e do seu *Dasein* para o eu, tanto o impele a salvar a terra como a cuidar do próximo.

Ao ser amado, o ser humano individual transforma-se e converte-se. Ao unir-se ao carácter essencial ou em-si, o orgulho desafiador do livre-arbítrio, ou por-si gerou o ser humano primordial. Agora a revelação desafia o livre-arbítrio e converte o estado de atividade em afirmação. O amor do humilde exala uma calma duração [*ruhige Dauer*] (E. 188), porque o apelo divino despertou um eu no ser humano, uma pessoa com nome, capaz de amar, falar, decidir e agir no mundo. *A revelação é a emancipação do eu mudo na alma falante que decorre do amor divino* (E. 221).

Na revelação, o ser incondicional, necessidade ou destino, inverte-se em amor. O elemento divino realiza o seu potencial através de reversões. O amor divino é a força inesperada que surge quando Deus se volta para nós. E a essa força nós respondemos com a humildade que não deve ser confundida nem com impotência nem com altruísmo. A humildade do destinatário do amor nasce do orgulho desafiador do eu elementar, e confere-lhe uma força extraordinária (E. 190).

Rosenzweig não confunde orgulho com arrogância e descobre uma nova definição de fé. A fidelidade do indivíduo atua sobre o Deus a quem a alma é fiel. Na força do amor brilha um grande Sim que o amante não encontraria em si mesmo: e a fé é o amor de retorno do amado ao amante, uma fidelidade duradoura.

Esta aceitação da finitude não é uma renúncia do eu. A verdadeira humildade é uma espécie de orgulho (E. 187) pois revela mais confiança do que a arrogância, exteriormente desafiadora. A humildade exprime um ser em paz: que nada precisa fazer ou dizer para provar o seu valor. A humildade isolada é um orgulho firme perante todos os sobressaltos, e que não precisa exprimir-se (E. 187, 168).

Este surpreendente poder humano na relação com Deus que o criou e despertou pelo amor é mais um exemplo de como os elementos se realizam através da reversão. A liberdade elementar que se exprime como orgulho inverte-se na humildade do amado de Deus. A liberdade finita e incondicionada dá um salto para a vida e para o conflito existencial. Temos de nos interrogar como se realiza o potencial desta liberdade.

Como pode o ser humano realizar a incondicionalidade da sua liberdade dentro dos limites da sua finitude? Como manter-se livre sem arrogância, sem a *hybris*? Como se realiza após o orgulho desafiador?

Pensamento narrativo

A fim de reformar suposições sobre a busca da verdade, Rosenzweig sugere que a filosofia se sintonize com a temporalidade da experiência humana. Se o pensamento incorre no risco de tudo reduzir à totalidade, é necessário um elo fundamental na experiência temporal para moderar os excessos redutores da razão. Esse elo é a linguagem. Articulamos a nossa experiência do tempo através dos tempos da língua falada, através das palavras que nomeiam as coisas ao nosso redor; através da palavra falada com que entramos em relações com os outros.

A linguagem traduz a experiência temporal do pensamento. A tal ponto verbalizamos a nossa experiência em tempos diferentes que a categoria gramatical *verbo* equivale a *realidade*. Entendemos as coisas do mundo porque as nomeamos e sobre elas contamos histórias. Articulamos a individualidade chamando-nos a nós mesmos eu mas evocando os nossos nomes próprios e dirigimo-nos aos outros, através de pronomes de proximidade como tu ou de distanciamento como ele e ela.

Seguindo indicações de Schelling, Rosenzweig propõe um novo pensamento narrativo. No prefácio de *As idades do mundo*, Schelling anunciou uma *filosofia narrativa* e quem narra algo não quer dizer o que realmente sucedeu mas antes como sucedeu. A *Estrela* vem cumprir esta promessa. A linguagem é o *organon* do novo pensamento porque quem fala de modo genuíno fala para alguém, fala para comunicar.

Rosenzweig descreve o despertar divino do eu humano como um diálogo Eu-Tu. Um eu falante, com nome pessoal, é a novidade da revelação. Não é o Eu mas sim *um* Eu; um indivíduo que vale por uma espécie. *Com o nome pessoal, fez-se uma brecha no muro firme da coisidade. Quem tem um nome pessoal já não pode ser coisa... é incapaz de caber completamente na espécie a que pertence; é a sua própria espécie* (E. 207-8).

A linguagem inicia a todos em sociedades secretas à nascença, em irmandades da fala que nos permitem a aprendizagem e a tradução de outros idiomas, até convergirem numa língua universal. É o fio condutor que nos acompanha para compreender as relações. Cada passo na génese do discurso acompanha uma das relações que experimentamos ao longo do caminho. Cada uma das categorias gramaticais corresponde a um momento formal do pensamento.

Na secção intitulada *Gramática do logos* é apresentada uma lista das categorias gramaticais do novo pensamento: o substantivo corresponde às coisas de raiz; o adjetivo ao atributo; o pronome à ipseidade; o nome próprio à singularidade; os casos dos verbos, nas línguas que os têm, à objetividade; o verbo à realidade; o tempo infinitivo ao processo; os modos do verbo às relações; a pessoa de novo à ipseidade; e os tempos dos verbos ao cumprimento da forma. Apresentemos em quadro esta proposta de categorias do novo pensamento que são existenciais.

CATEGORIAS EXISTENCIAIS	LINGUAGEM	<i>Palavras exemplares em Génesis 1-17.</i>		
Palavra Raiz <i>Stammwort</i>	Radicais	Princípio	bə·rê·šît	בְּרֵאשִׁית
Atributo <i>Eigenschaft</i>	Adjetivos	Bom	ṭō·wəḇ	טוֹב:
Coisidade <i>Dinglichkeit</i>	Pronomes	[Onde estás] tu?	'ay·yek·kāh.	אַיִכָּה:
Singularidade <i>Einzelheit</i>	Nome próprio	Homem	hā·'ā·ḡām	הָאָדָם
Objectualidade <i>Gegenständlichkeit</i>	Casos gramaticais (ex. acusativo)	A terra e o céu	hā·'ā·reṣ haš·šā·ma·yim	הָאָרֶץ הַשָּׁמַיִם
Realidade <i>Wirklichkeit</i>	Verbos	Haja	yə·hî	יְהִי!
Processo <i>Vorgang</i>	Infinitivo	E foi dito	way·yō·mer	וַיֹּאמֶר
Relacionamento <i>Bezogenheit</i>	Modos verbais	Estremecia	mə·ra·he·pəṭ	מְרַחֵפֶת
Objetividade <i>Sachlichkeit</i>	Pessoas gramaticais	Deus	'ē·lō·hîm	אֱלֹהִים
Cumprimento <i>Vollendetheit</i>	Tempos verbais	Criou	bā·rā	בָּרָא

A linguagem messiânica narra a aventura humana desde a criação à redenção, com as suas exaltações, misérias, desgraças e triunfos. A linguagem tanto une como separa: o discurso é diferente em cada boca; a fala só une aqueles que se reconhecem um ao outro. O poder do discurso está implícito em cada ser humano, mas o seu cumprimento em uma linguagem universal só fará parte do futuro se houver redenção da humanidade e salvação do mundo. A escolha é nossa.

Este entendimento da linguagem como instrumento de relação permite uma série de interpretações de três *Midrashim*: *Gênesis* 1-31, *Cântico dos Cânticos* e *Salmo 115* em cada um dos livros da segunda parte da *Estrela*. Em cada caso, Rosenzweig apresenta a conformidade entre os conceitos gramáticos dos modos indicativo, imperativo e exortativo e a intenção do texto. A relação criadora entre Deus e o mundo, *Gênesis* 1-17, que experimentamos como passado destaca o imperativo; a relação presente de revelação entre Deus e o ser humano, enaltecida no diálogo entre Eu e Tu do *Cântico dos Cânticos* enaltece o indicativo. O acolhimento da humanidade renovada nos Salmos em geral, no 115 em particular, através do cântico coral que articula as esperanças de um futuro comum, salienta o exortativo.

Na redescoberta de *Gênesis* 1-17, Rosenzweig procura introduzir um dramatismo superior ao das traduções convencionais. Chama a atenção para as ocorrências da palavra *divino*, com gêneros masculino e feminino; contrasta a adjetivação do mundo que é criado como *bom* com o comparativo *muito bom* aplicado à criação da humanidade [*Adam*] e alerta para a variedade de casos gramaticais, palavras raiz e outras categorias existenciais no texto.

O precioso comentário do *Cântico dos Cânticos* como parábola do amor humano e divino encerra o segundo livro da 2.º parte. O Eu e o Tu da linguagem são também o Eu e o Tu do diálogo com o divino pois o grande *Cântico* é simultaneamente um poema de amor místico e profano (E. 214). O canto de amor não distingue entre o profano e o sagrado nem entre o imane e o transcendente. O cântico começa pelo comparativo *melhor é o teu amor do que o vinho* a evocar o comparativo do *Gênesis*. E tal como só damos conta do tiquetaque do relógio quando este se detém, também o diálogo do eu e do tu no *Cântico* corre inalterado *porque o amor é forte como a morte*, até se interromper o círculo encantado entre o pastor, o rei e a Sulamita. Então, aquele que aspira pela fraternidade poderá fazer o que falta: *como ele te ama, ama tu também*. O cumprimento procurado pela humanidade não pode ser fornecido diretamente por Deus: *se este anseio é para ser cumprido, a alma ama da tem de ir além do círculo mágico, esquecer o amante e abrir a sua própria boca, não mais para responder, mas sim para proferir a sua própria palavra* (E. 228).

O Salmo 115, analisado no terceiro livro da segunda parte, é o único entre todos os Salmos a começar e terminar com um Nós. Trata-se de uma prece *Não a Nós, Senhor, não a nós, mas ao teu nome, dá glória!* Este “Nós” ainda não é *todos nós*. Outra singularidade deste Salmo é ser o único a repetir as injunções proféticas contra os idólatras, os excluídos. Israel confia no Senhor, e a comunidade que provém de Aarão confia no caminho através do mundo até ao tempo do Vós, a comunidade messiânica. E o coro entoia: *nós somos eternos, desde agora e para sempre*. Segundo Hermann Cohen, este é o grito de triunfo da eternidade que vence a morte. A vida torna-se imortal no eterno cântico de louvor da redenção (E. 249).

O pensamento falante ou narrativo foi criado para identificar as relações entre os seres particulares. A fala, sugere Rosenzweig, é o instrumento através do qual nos podemos reconhecer e reunir no caminho para a redenção. Não é apenas uma ferramenta de compreensão: é uma relação em si mesma e como tal tem de ser cuidada. Estas considerações de Rosenzweig antecipam muito do que Heidegger dirá sobre a linguagem verbal que, simultaneamente, revela e oculta, cobre e descobre.

Na narrativa dialógica, podemos resumir os seguintes momentos:

Deus torna-se um Eu no momento em que procura o seu outro no ser humano. Ao perguntar por Adão, exclamando *Onde estás?*, descobre-se como um Tu àquele a quem afirma que a existência como Eu (E. 195). Somos despertos como um Eu quando Deus chama pelo nosso nome. Abraão responde, *Aqui estou!*, articulando o eu capaz de reconhecer (E. 196). O diálogo de amor, comando e confissão que se segue culmina no reconhecimento pela humanidade do divino Eu que despertou o amor: *O Deus do meu amor é verdadeiramente Deus* (E. 202).

A relação da revelação colmata essa diferença após ambos falarem como Eu e Tu, conversarem como dois Eus. No entanto, não se pode afirmar que sejam idênticos os eus de Deus, do Ser humano e o do mundo. A identidade que atingem como singularidades contém a diferença. E essa diferença contém a promessa da redenção.

O pensamento narrativo é pensamento falante. Como Rosenzweig explica: *a diferença entre o velho e o novo, o pensamento lógico e o gramático, reside no facto de que este último precisa de outra pessoa e precisa de tempo. Na velha filosofia, pensar significa pensar sozinho e não falar para ninguém ou se preferirmos, para “todos” ou para todo o mundo. No novo, pensar significa falar e pensar para alguém que tem não só ouvidos como também boca*⁴⁹.

⁴⁹ Glatzer (2000), 200.

Os problemas filosóficos e os teológicos não são conhecidos de antemão; são reconhecidos no curso da vida. O pensamento desperta ao ser suscitado por um outro, ao se alimentar do tempo e ao não se fechar na totalidade. O outro é aquele que ouve uma história, responde no decorrer de um diálogo, ou que se junta a um coro. Rosenzweig critica mesmo os diálogos platônicos em que *o pensador conhece os pensamentos com antecendência*, e apenas levanta objeções a si mesmo: é por isso que a grande maioria dos diálogos filosóficos – incluindo os de Platão – são tão aborrecidos. Nas conversas reais algo acontece.

Capítulo 5

A promessa da redenção

Na Redenção, o grande E completa o arco do universo.

F. Rosenzweig

Amor e Anseio

A poderosa narrativa de Rosenzweig trata a redenção, no terceiro livro da segunda parte da *Estrela*. Como criador, o ser divino tornou-se o princípio do mundo existente: mas ao permanecer oculto entre as coisas existentes perdeu a factualidade que possuía como elemento. A fim de a reconquistar, o ser divino abriu-se uma segunda vez no movimento de revelação com a força do amor à humanidade (E. 179).

Após o seu “Sim” e o seu “Não” se revelarem chegou o momento de desvendar o “e” que os une. A revelação, descobrimos agora, não é apenas o cumprimento da promessa de criação; também equivale a uma promessa de redenção. Com a redenção, Deus, mundo e ser humano alcançarão uma identidade comum, em que cada um será reconhecido pelos outros.

A redenção resgata a criação do medo do Nada. *O resgate será a libertação final dos seres de caírem em seus nadas. No reino redentor, o mundo voltará a ter uma figura tão visível como tinha o mundo plástico, o cosmos do paganismo* (E. 245, 247).

O mundo da criação, lembremos, consistia em coisas. *A coisa não tem nenhuma essência própria, não é em si mesmo, existe apenas em suas relações. A essência que tem não reside nela. [...] A sua essencialidade é definida em retrospectiva* (E. 148). Cabe à humanidade chamar as coisas à existência plena, transformando-as de objetos inertes em objetos animados pela vida humana. *O mundo criado e a alma fiel unem-se para formar o mundo com alma* (E. 269).

A interpenetração de alma e mundo, de revelação e criação, alcança o cume no ser humano a chamar o outro pelo seu nome. A alma e o próximo unem-se pelo comum reconhecimento do Deus que os cria e revela.

A redenção final, ou seja, a harmonia da alma e do mundo no reconhecimento de Deus é o objeto de louvor. *Unem-se a voz da alma redimida em harmonia com todo o mundo, e a voz do mundo redimido pela sensibilidade comum unem-se para juntas numa só? Como poderia os separados encontrar-se, exceto na unidade daquele a quem cantam, a quem louvo, a quem agradecem?* (E. 259-260). Como também escreve Rosenzweig numa passagem expressiva do *Büchlein*: *O Ser humano pede, Deus dá, o Mundo recebe e agradece.*

Assim como a revelação transforma em amor espontâneo o que era necessidade em Deus, assim a fixidez do carácter humano [*Dasein*] se converte em amor ao próximo. O amor ao próximo difere da ação intencional, precisamente porque entra inesperadamente em cena. O amor surpreende-nos, como Deus nos surpreendeu na revelação; esse é o mais potente dos seus efeitos. E ainda bem que assim é. A pessoa entregue a si mesma, nada consegue: *A vida, de facto, quer durar, mas trava uma luta com resultado incerto* (E. 250).

O amor ao próximo do ser humano cria um mundo com alma (E. 267). É precisamente por receber uma alma que a vida do mundo ganha permanência: *só quando e onde o sopro animador do amor ao próximo percorre os membros deste crescente ser vivo, só então alcança para a sua vida o que a vida em si não poderia dar-lhe: a eternidade que anima* (E. 268).

O ser humano é redentor porque na sua abertura aos outros, que constituem o mundo, transforma a natureza a cria instituições. Através destas conexões, cada pessoa alcança o reconhecimento das outras. Fala e obriga a que a ouçam. E quem a ouvir, deve reconhecê-la e falar com ela. *O amor ao próximo transforma-o em um Eu – uma alma, tal como a declaração eu amo-te* (E. 267) desperta um outro eu. *No auge do amor, ainda haverá alguma derradeira coisa a separá-los?*, pergunta Rosenzweig (E. 268).

Ao designar a experiência do futuro como antecipação, Rosenzweig preserva a posição do ser humano no meio do todo. Assumimos as tarefas do futuro como presenciais e não como finalidades infinitamente afastadas. Experimentamos o futuro como se o pudéssemos alcançar, por muito remoto que agora pareça. Os nossos desejos, deliberações e decisões têm consequências na tarefa infinita de construção da comunidade de ser (E. 461).

Surge, assim, uma nova noção de temporalidade. Após Bergson e antes de Heidegger, propõe Rosenzweig uma análise do tempo como modalidade específica do ser humano e não como forma preexistente, à maneira kantiana. Temos acesso à realidade através da qualidade temporal da experiência humana. Experimentar o mundo como um já-aqui a partir do momento em que tomamos consciência do mundo como o nosso passado, é a experiência de criação. Despertar para a individualidade como experiência presente é a

revelação. Experimentar a nossa abertura ao outro, através do prisma do futuro, chama-se redenção.

Sublinhemos este apelo à experiência. Só ela dá acesso às relações entre os elementos cuja construção foi traçada pelo pensamento, só ela lhes confere credibilidade. As construções abstratas dos elementos e as relações do caminho articulam-se como potência e forma. Os elementos realizam o seu potencial nas relações, a filosofia apresenta-se através de uma rescrição teológica da realidade, e a teologia encontra as suas condições de possibilidade nas construções da filosofia.

Na *Estrela*, a revelação desponta como o presente. Consciente de si mesmo como nascido no mundo, e despertando para a sua individualidade livre, o ser humano é chamado a entrar em relações com os outros, caminhando para a unidade redentora. Na medida em que esta relação é futura, depende da humanidade. Mas haverá provas de ser realizável?

Podemos afirmar que Rosenzweig tem *saudades do futuro*, como se depreende da intensa utilização do termo *Sehnsucht*, com amplo alcance na literatura romântica e na expressão filosófica germânicas. Palavra composta pelos termos anseio (*das Sehnen*) e dependência (*die Sucht*) a sua conjugação aponta para uma noção de promessa, ou seja, inacabamento presente e plenitude futura⁵⁰.

O termo *Sehnsucht* ocorre na *Estrela* em variados contextos. No *crepúsculo dos deuses*, ou seja, no fim do monismo mítico e metafísico das religiões da Antiguidade, *o mundo e o ser humano tornavam-se a natureza de Deus e deixavam-se divinizar, mas Deus não se inclinava para eles; não se apresentava a si mesmo, não amava, nem devia amar*⁵¹. No mito, o ser divino é objeto do anseio do ser humano que o deseja e do mundo que o reflete. Mas este anseio é negativo pois não provoca uma contrapartida divina: não implica a transformação de quem o pratica nem acolhe uma interpelação divina. É apenas um *bater de asas da saudade* [*der Flügelschlag der Sehnsucht*] uma nostalgia sem a chama do reconhecimento nem do amor.

⁵⁰ Saudades do futuro e antissaudosismo; apontamentos sobre a saudade na *Estrela* de Franz Rosenzweig, comunicação in Colóquio Afonso Botelho – 7/6/16 [publicado in *Nova Águia*, 18 (2016)].

⁵¹ (E. 43) *Und so blieb das Wesen dieses mythischen Gottes zwar der Sehnsucht von Mensch und Welt erreichbar, aber nur um den Preis, daß der Mensch aufhörte Mensch, die Welt aufhörte Welt zu sein. Mensch und Welt trug der Flügelschlag der Sehnsucht hinauf in das verzehrende Feuer der Vergottung.*

Noutra passagem da *Estrela*, Rosenzweig indica que os elementos primordiais *devem esconder a força dos quais o movimento surge* para penetrarem no fluxo da realidade. As perguntas são várias: *de onde lhes vem essa força? Como a encontraram dentro de si? Como se transformaram para o exterior? O que significa esse desejo?* Esse anseio [Verlangen] é o atributo que rompe a factualidade de cada elemento e o modifica para acolher o outro, seja este o mundo exterior, o ser humano estrangeiro, ou o Deus primordial. O termo *Verlangen* é aqui anseio positivo de acolhimento, transformação interior que precede o relacionamento.

Rosenzweig também deixa muito claro como ultrapassar o tópico da velha psicologia racional – a imortalidade, *o anseio final do Eu* – mediante o novo pensamento dialógico. *Não é a personalidade, mas sim o Eu que deseja a eternidade.* Mas enquanto o Eu fechado se perde em desejos e nostalgias de imortalidade, a *personalidade*, transformada pela relação com o outro, vive já a eternidade (E. 102).

O ato criador apresenta-se polarizado entre a arbitrariedade e a necessidade divinas. Quando se entende o mal que *o solitário mestre do mundo satisfaz a sua natureza na criação*, deixa de fazer sentido falar de amor. Quando se insiste na arbitrariedade do ato criador, esse voluntarismo *capta a evidente liberdade de Deus antes da criação*, mas abandona o sentido de criação amorosa. Em ambos os casos, perde-se o sentido da criação por amor, ou seja, por superabundância e excesso⁵².

O amor humano é *sempre um caso entre duas pessoas, que apenas conhece o eu e o tu e nada sabe do exterior.* Nele encontramos um anseio [Sehnsucht] que não se cumpre no presente imediato. Estamos perante o tema do incabamento da vida, *em que o amor sai da sua bem-aventurança interior e estende a sua mão, em um impotente e inextinguível desejo. Oh, que bom seria se fosses meu irmão...!* (E. 219). Toda esta passagem mostra a promessa, que se realiza como amor no presente mas que aguarda por um mundo melhor no futuro.

Num momento culminante da obra, Rosenzweig contrasta Adão, a humanidade que brotou da terra, com Abraão, o antepassado de Israel que migrou e recebeu a ordem de ir para a terra da promessa. A história irá repetir-se com o povo hebreu após o exílio egípcio e o cativo de Babilônia. O significado é óbvio: A terra prometida é divina e santa, e já não está

⁵² (E. 127) *Ja dies wird noch weiter gesteigert, indem man, nicht zufrieden mit dem Begriff der Notwendigkeit, ihm einen Tropfen Leidenschaft beimischt und die Schöpfung zu einer Tat sehnsüchtiger Liebe macht.*

sob a jurisdição natural⁵³. Uma coisa é a pátria, a casa que o povo sente e cultiva como sua; outra coisa é o povo. Para o povo eterno, a pátria nunca se torna sua; tem presente que foi migrante, viajante e cavaleiro em viagens e aventuras e experimenta mais saudades da pátria quando está longe do que nos momentos em que está em casa. A terra só é sua no sentido mais profundo, como terra da sua promessa, como terra santa.

Num outro registo, a morte na cruz e a ressurreição do Cristo evocadas pela Igreja cristã resolviam as nostalgias pagãs, de um *anseio e esperança para a unidade de coração*. A vinda do Messias, segundo Rosenzweig, o *Filho do Homem*, [...] o único cujo alto sacerdócio não sofria com o estatuto de um servo e cuja humanidade por outro lado, não foi diminuída através da sua divindade cria a missão da Igreja: levar a cabo a redenção do mundo⁵⁴. A Igreja transmitiu a uma época posterior a memória e o anseio dessa condição com o risco da humanização de Deus e divinização do homem.

Num momento solene da *Estrela*, Rosenzweig associa os termos *Verlangen* e *Sehnsucht*: o *desejo de eternidade [...] é anseio da vida eterna*. Após afirmar que *A verdade é o selo pelo qual Ele é conhecido*, articula a tensão entre temporalidade e eternidade. *Apenas existe vida eterna, em contraste com a vida sempre precária dos que preparam o caminho eterno*. E, por isso, o *desejo de eternidade assume a configuração de um anseio de vida eterna, mas apenas porque é a própria vida temporal*⁵⁵.

Mais à frente, Rosenzweig destaca a exemplaridade do povo eleito. A figura do *servo sofredor* é cumprida na vida de um povo que procura a redenção ... *Enquanto os rios todos correm para o mar, existe um que permanece eternamente circulando, sem ingresso nem saída terrestre – um milagre e uma impropriedade*. *O que empurra os seres humanos para a frente no seu caminho eterno é o anseio da vida eterna*.

Na penúltima página da *Estrela*, esse anseio é cumprido quando Moisés avista a terra da saudade [*das Land der Sehnsucht*]. A *Estrela* é apresentada como o rosto de Deus em páginas de rara beleza poética: *A boca é o que completa e consoma toda a expressão de que o semblante é capaz, tanto no discurso*

⁵³ (E. 339) *Die Heiligkeit des Landes entrückt das Land seinem unbefangenen Zugriff, solange es zugreifen konnte; sie steigert seine Sehnsucht nach dem verlorenen ins Unendliche.*

⁵⁴ (E. 423) *Der Menschensohn, er allein war es, dessen Hohepriestertum nicht unter der Knechtsgestalt litt und dessen Menschlichkeit andrerseits durch seine Göttlichkeit nicht geschmälert wurde.*

⁵⁵ (E. 422) *Das Verlangen nach Ewigkeit, wie es aus den Schächten dieser Zeitlichkeit stöhnt, nimmt wohl die Gestalt einer Sehnsucht nach ewigem Leben an, aber nur weil es selber zeitliches Leben ist.*

como, finalmente, no silêncio com que termina o discurso: no beijo. É nos olhos, onde o rosto eterno se acende para o homem, é pelas palavras da boca que o ser humano vive; exceto para o nosso mestre Moisés que, enquanto viveu, foi-lhe permitido apenas ver, mas não entrar na terra da sua saudade. Ele selou esta vida acabada com um beijo da Sua boca. Assim sela Deus, e assim sela o homem, também (E. 446).

Em resumo, podemos afirmar que Rosenzweig contrasta dois tipos de anseios [*Sehnsucht*]. O anseio negativo, centrado no Eu e instigado pelo mundo traduz-se em desejos ou saudades do divino mas sem a dialogia do amor. Por contraste o anseio positivo da promessa resulta da interiorização que precede em qualquer ser a sua externalização, da contração que precede a criação, do abrir espaço no interior do mesmo para acolher o outro e ambos atingirem a terra prometida.

Promessa e cumprimento

O pensar torna-se irresponsável quando deseja o absoluto, a totalidade que aniquila o outro; só ganha consistência e verdade quando acolhe o outro. *O todo dos filósofos, que tínhamos conscientemente quebrado em pedaços, aqui, no ofuscante sol da meia-noite do resgate completo, aqui sim, verdadeira e finalmente cresce em conjunto* (E. 266)⁵⁶. A liberdade, capacidade de autodeterminação, resulta do facto de sermos chamados a responder à voz da promessa que ressoa dentro de nós (E. 161). A liberdade está condicionada por uma teia de relações. Seremos completos se confirmarmos o amor divino com o amor ao próximo, acolhendo o outro. Seremos falhados ao tomar o caminho do Nada, com o orgulho de Lúcifer ou as evasivas de Jonas⁵⁷.

A narrativa sobre as relações culmina com a constatação de que a facticidade só será alcançada na redenção futura. O medo da morte foi o início do conhecimento da suspensão no nada e da responsabilidade no caminho redentor. A nossa liberdade afirmou-se perante a possibilidade de recair no nada que ameaça todos os seres. A redenção mostra a nossa capacidade, como seres finitos, para garantir o próprio ser de Deus e despertar para o mundo.

Alongámo-nos nesta leitura da narrativa de Rosenzweig sobre a redenção, a fim de destacar que as reversões no caminho para o todo não são meras etapas de uma construção teórica: são acontecimentos na realidade que vivemos, são eventos das nossas vidas. A relação entre o pensado e o

⁵⁶ Sobre a chamada epistemologia messiânica no pensamento judaico-alemão em que o conhecimento será consumado no futuro ver Gibbs (1998), 363.

⁵⁷ Franks e Morgan (2000), 65.

experimentado é o que Rosenzweig designa por milagre no sentido preciso e original do termo; milagroso é experimentar a vida o cumprimento do que ansiámos como pensamento. *A criação é a profecia que só é confirmada no milagre da revelação* (149, 209/134, 188).

Ao descobirmos na experiência o que foi prometido no pensamento, provamos como os elementos se transformam na existência. A narrativa de Rosenzweig não vale tanto pela lógica da demonstração discursiva da geração dos elementos, mas sim porque reconhecemos as relações como momentos fulcrais das nossas vidas, muitas vezes em eventos de aparência insignificante, mas em que o pensamento dialógico sabe encontrar sentido.

Rosenzweig segue os passos de Kant. Como a experiência por si só não produz conhecimento universal e o pensamento é propenso a especular para além dos limites da experiência, Kant esclarece as condições *a priori* da possibilidade de experiência, indicando *os elementos da razão pura que admitem ser confirmados ou refutados através de um experimento*.

Também em Rosenzweig, a experiência confirma o pensamento: a criação como experiência do mundo que já existe é uma promessa cumprida na experiência da subjetividade. *O Todo deve ser apreendido além do conhecimento e experiência, se é para ser imediatamente apreendido* (E. 435). O que experimentamos é o cumprimento do que foi prometido nos elementos concebidos pelo pensamento. A relação de confirmação recíproca, de promessa e cumprimento entre o nosso pensamento e nossa experiência, constitui a evidência, a que todos temos acesso, de que as narrativas da redenção são verdadeiras.

Existência mundana e eu pessoal não são ilusões, mas sim as duas faces que se procuram na redenção. A pessoa é chamada a amar o mundo e a escolher entre tudo e nada. Se eu viver apenas como parte do mundo, como *Dasein*, sem consciência de que essa experiência contém a promessa de uma realidade a ser cumprida pelo despertar individual e pela realização do reino redentor, permaneço preso ao mundo, ignoro o meu potencial, e dissolvo-me no mundo: *Este és tu – deixa de distinguir-se de mim. Entra nele, dissolve-te nele, perde-te nele* (E. 267).

Pelo contrário, se reconheço o carácter milagroso da minha existência; se experimento o carácter *já lá* do meu ser mundano; se experimento o apelo para ser eu, antecipo a redenção como o cumprimento do que encontrei prometido pelos outros. Dar testemunho de que a minha existência participa um mundo que é já lá, realiza a promessa da identidade individual, e dirige-me para o cumprimento do ser. Como consequência, quando chamado

a amar o meu próximo, há uma boa razão para esperar que corresponderei a essa chamada.

A forma da Estrela

Em *Limiar*, secção final da segunda parte, é apresentada a *Estrela de David*, cuja configuração resulta da intersecção dos elementos e das relações. Os elementos – ser divino, mundano e humano – ligam-se num triângulo de elementos equidistantes. A criação, revelação e redenção, que são o produto das reversões de pares de elementos, correspondem a um novo triângulo das relações. É assim que nasce a estrutura com a forma-de-uma-estrela (E. 285), a figura da unidade redentora (E. 287). A estrela é a nova figuração do pensamento dialógico e substitui o círculo que dirigiu os sistemas desde os pré-socráticos a Hegel⁵⁸.

Feita a retrospectiva da estrela de David, atinge-se o limiar da prospetiva. Rosenzweig desafia o leitor a assumir o seu papel no progresso para a redenção; porque o todo se projeta como futuro, cada um é chamado a agir para acolher essa luz que vem do futuro e que se chama “eternidade”.

Como trazer a eternidade para dentro do tempo? O carácter fugaz do tempo impede o ser humano de ver o todo na sua unidade e nesse fluxo nada se detém por mais de um instante. *A estrela que corre o curso não fica parada um só momento* e, portanto, em nenhum momento [*Augenblick*] pode ser vista com os olhos (E. 328).

A fim de que a relação redentora fique visível, é preciso transformar a experiência do tempo. A mudança tem de se transformar em permanência, o tempo em eternidade.

A instituição humana da hora é exemplar do modo como o ser humano transforma aquilo que muda em cada *piscar de olho* – *Augenblick* – em algo que tem duração, a hora. A palavra alemã *Stunde* e suas declinações [*stehen, gestanden*] sugerem essa firmeza com que a *hora é um eterno agora*, em que os momentos se sucedem até ao ponto final em que tudo recomeça. A hora tem dentro de si começo, meio e fim; passado, presente e futuro; é igual a si mesma no meio da mudança. Como tal, *torna-se o que a mera sequência de momentos sempre novos nunca pode tornar-se: um círculo correndo de volta para dentro de si* (E. 322).

⁵⁸ Carta a Rudolf Ehrenberg, 25 de agosto de 1919: [*A Estrela*] não se chama a estrela de Redenção por nada, pois dirige-se [*aufsteht*] aos céus do futuro... pelo qual “esperamos”. Rosenzweig (1979b), 643.

O reconhecimento da hora permite que a mudança temporal espelhe a unidade do eterno. *Dia e ano, semana e mês, são agora também transformados de momentos de sol e lua [que eram] em horas de vida humana. [...] somente a fixação [Festlegung] desse ponto no festival [Fest], torna perceptível a repetição, que acontece no decurso da órbita [...] Não é a órbita celeste, mas sim a repetição terrena que torna estes tempos em horas, em garantias de eternidade no tempo* (E. 323).

De acordo com Rosenzweig, a função original do festival religioso é fixar o ponto de início e fim de cada ciclo temporal. *Na repetição diária, semanal e anual do círculo de oração cultural, a fé converte o momento em hora, e prepara o tempo pronto para receber a eternidade* (E. 324). As celebrações litúrgicas são pontos fixos que permitem a cíclica representação do curso da eternidade. As orações diárias, o recolhimento, o descanso semanal e as celebrações anuais de criação, revelação e redenção focam os nossos cuidados, são rituais que integram a eternidade na temporalidade.

Os calendários litúrgicos são a forma suprema dessa transformação do tempo em todas as esferas da vida. Com eles, judaísmo e cristianismo celebram a criação, revelação e redenção com que Deus, mundo e ser humano se unem e realizam.

Quando a comunidade dos crentes reza, a oração ganha capacidade de antecipação. A oração da comunidade torna visível a estrela: *A Estrela, que cintila na distância da eternidade, aparece como a mais próxima [das Nächste], e toda a força do amor vira-se para ela e transporta a sua luz com força mágica [mit zaubrischer Gewalt] da noite do futuro para o hoje da comunidade orante* (E. 325).

Rituais da vida judaica

Toda a terceira parte da *Estrela* pode ser lida em várias dimensões. Como sociologia da religião e como sociologia da arte é uma fascinante e original abordagem em que são estabelecidas identidades e diferenças entre as grandes festividades de judaísmo e cristianismo sobre a revelação, da libertação e da redenção, em que a santificação do Sabbath e do Domingo bem como a Hannukah, Pessach e o Yom Kippur, ecoam em Natal, Páscoa e Pentecostes, a fim de trazer a vida eterna para o quotidiano. Para o judeu-cristianismo, a liturgia e os rituais relacionam temporalidade e eternidade. A eternidade vive no tempo, através das horas, vividas coletivamente, formas sociais da vida em comum que transcendem a subjetividade mística e cuja objetividade concorre com o tempo da matemática.

Se os meios são semelhantes, as tónicas para evocar a eternidade são diferentes. O judaísmo evoca-a na prática do ritual comunitário, enquanto o cristianismo empreende uma jornada missionária. O povo judeu é uma comunidade de parentesco, cuja garantia de imortalidade reside na sua perpetuação; considera o reino de Deus uma realidade palpável no *Sabbath*, uma antecipação do mundo futuro. O cristianismo promete o infinito no fim dos tempos e oferece uma viagem perpétua entre a crucificação e a ressurreição.

Rosenzweig distingue ainda entre a antecipação mundana judaica e a antecipação humana cristã da redenção. No povo judeu, a figura do mundo é redimida de toda a materialidade, até se tornar pura alma. No cristianismo, a figura da alma individual resgatada torna-se visível na imitação de Cristo. Ambas as formas antecipam a redenção final. Em resumo, o judaísmo traz a eternidade para a vida quotidiana, enquanto o cristianismo está em viagem para a eternidade.

No ano litúrgico judaico, Rosenzweig destaca como o *Sabbath espelha* [spiegelt] a criação do mundo no ano (E. 345) e a sucessão de sábados cria o ano judaico (E. 345). Enquanto o *Sabbath* permite visualizar o curso dos dias de Deus do ponto de vista da criação, as festividades da revelação permitem que os seus membros vivam as experiências fundadoras da intimidade divina. A Páscoa, o *Shavuot* e a *Sukkot* que permitem a mudança de imagem [Wandelbild] são três festas de peregrinação que juntas formam [bilden] uma imagem [Bild] do destino de um povo como portador de revelação (351/316). Na festa da Páscoa em que é comemorada a fundação do Povo abre-se a perspetiva [Ausblick] do destino. ... (E. 353).

Na celebração de *Shavuot*, Festa das Colheitas, o povo judaico experimenta o despertar da pessoa (E. 354). Mas como o destinatário da revelação não pode permanecer a sós, é chamado a transformar o amor de Deus em amor ao próximo, *deve deixar a sua solidão e sair para o mundo* (E. 355). Tal peregrinação no mundo em busca da redenção é também comemorada no *Sukkot*, a Festa dos Tabernáculos, que *permite ver o resgate na montanha da revelação* [Sinai] (E. 356).

A realização da comunidade judaica no ano litúrgico atinge o seu auge na antecipação dos dias de perdão, e em particular no Yom Kippur. É apenas nesses dias de arrependimento que *o judeu se ajoelha*. E acrescenta Rosenzweig: *Não para a confissão do pecado, mas pela visão da proximidade imediata de Deus* [unmittelbaren der schauen Gottesnähe], *na promessa do momento futuro em que todos se ajoelharão perante Deus* (E. 359). Nesta proximidade, *Deus inclina o seu rosto* [Antlitz] *para o pedido coletivo e solitário* [gemeinsam-einsam]

da humanidade além-túmulo, de uma humanidade das almas. ... [E] o ser humano, para quem o rosto divino se inclina, alegra-se com a confissão: Só Ele, este Deus de amor, só ele é Deus (E. 363-4). Esta visão da proximidade imediata de Deus antecipa o momento de redenção final em que todos estarão unidos no amor e no reconhecimento comum.

A música litúrgica judaica reflete a ideia da eternidade na continuidade física de um povo eterno. Evita o uso de instrumentos e a maioria das congregações só utiliza o canto oriental melismático que não conhece começo nem fim e apenas evoca o presente. Na bênção recitada várias vezes durante a leitura da *Torah* no *Sabbath*, o cantor fica de pé entre Deus e a congregação, implorando a presença divina⁵⁹.

O *Sabbath* é o dia em que o judeu evita esforços terrenos e goza como que uma antecipação do Reino. Esta antecipação da redenção é sublinhada pela insistência de Rosenzweig em que o povo judeu serve como *a imagem da verdadeira comunidade* (E. 369) para os povos do mundo. É com idealismo exagerado que Rosenzweig aponta o povo judaico como exemplo de um mundo redimido em que os gentios *experimentam a eternidade que se esforçam por alcançar, uma imagem do seu futuro universal* (E. 421)⁶⁰.

Rituais da via cristã

Enquanto para o povo judeu *o seu mundo deve considerar-se completo [enquanto] e só a alma pode ainda estar em curso* (E. 365), nos cristãos *o ano da Igreja gira em torno do indivíduo* (E. 417). A tarefa do cristão exige um outro modelo de ciclo litúrgico, em que o círculo anual se abre em espiral (E. 411). Em vez da presença forte da comunidade no círculo fechado judaico, encontramos a realização das tarefas missionárias que o cristão é chamado a desempenhar no mundo. Nesta visão de Rosenzweig, o ponto culminante é a Páscoa, que impulsiona o cristão a resgatar o mundo (E. 392-3).

O ano litúrgico no cristianismo espelha esse caminho no tempo. Na celebração do domingo, *celebra-se no início da semana a imagem sensível [Sinnbild] do princípio do mundo* (399/359). É um significado diferente do *Sabbath*

⁵⁹ Heschel (1951).

⁶⁰ Enquanto para Hermann Cohen o povo judeu tem o sentido último na ideia de história de que é criador, para Rosenzweig, pelo contrário, observa Sophie Nordmann, o povo judeu está fora da história.

judaico: é a celebração do cristão [como] eterno iniciante. *E assim o domingo, na força das suas bênçãos a dardejar raios para os dias de trabalho da semana, é a imagem adequada [Bild] desta sempre fresca, sempre jovem, e sempre nova força do cristianismo, a enviar os seus raios para o mundo* (E. 399).

Correspondente à Páscoa do calendário judaico, o Natal serve dentro do calendário cristão como a primeira das festas de revelação. No caso do Natal, o início ... *deve ser o nascimento na carne, tal como no povo [judeu] deve ser o êxodo [Befreiung]. O tornar-se livre do primogênito de Deus para um povo, e o tornar-se carne do filho nativo [eingeborene] de um ser humano correspondem um ao outro de forma tão precisa quanto é possível ao povo e à pessoa, ao ser do mundo e ao ser humano* (E. 404).

A Páscoa cristã é o tempo da revelação (E. 405). É a cruz, e nada mais da vida de Jesus, de acordo com Rosenzweig... *que o cristão tem sempre diante dos seus olhos* (E. 405-6). O cristão contempla a cabeça ensanguentada com feridas, imediatamente e face a face (E. 406). Na presença do rosto de Cristo, sabe-se unido a todos (E. 420). O contraste que Rosenzweig estabelece com o judaísmo é que a unidade no amor e reconhecimento mútuo de Deus é interrompida pela morte, ressurreição e ascensão de Cristo e não culmina no ajoelhar em comum dos *Dias de Perdão* do calendário judaico.

A revelação de Deus à humanidade em Cristo, nascido na carne, e o face a face com Cristo na cruz promete o dia em que todos estarão unidos sob a cruz, mas regista a perda da humanidade de Cristo na carne.

O Pentecostes traz [o resgate] à visão [*zu Anschauung bringen*] como o derradeiro ato terreno do Cristo (E. 406). No tempo Pentecostal: *o Senhor deixa os seus [die Seinen], e vai para o Céu e eles permanecem na Terra. Ele deixa-os, mas deixa-lhes o espírito. Eles devem aprender a acreditar agora sem o ver com os olhos; devem aprender a agir como se não tivessem Senhor; mas agora podem fazê-lo também: têm o espírito. No milagre de Pentecostes, a Igreja, mestre de todas as línguas, começa o seu curso mundial; no símbolo da Trindade* (E. 407). A comunidade redentora com Deus vai começar com a Igreja, orientada pelo símbolo da Trindade, isto é, a unidade entre Deus, o filho unigênito, e a comunidade de Espírito.

O Natal adquiriu para o cristão a estrutura e o significado do Yom Kippur para o povo judeu. Em ambos, Rosenzweig observa, *a noite cresceu até ter tanto significado como o dia, pois o dia situa-se entre duas meias-noites; apenas a primeira é verdadeiramente noite; a outra é luz. E isso é o viver o dia longo com Deus: [...]* O Cristão vive um tal dia longo no dia do princípio, nós no dia do final (E. 408-9). Desde a véspera até à noite de Natal, o cristão vive o seu dia mais longo dia com Deus, uma miniatura do ciclo do universo, desde o início do todo como

nada, através das relações entre os elementos que geram a vida, até à unificação redentora na forma de *Estrela* que se eleva na escuridão da noite.

Nas secções de Estética da *Estrela*, Rosenzweig apresenta a arte cristã como um marcador da jornada missionária a envolver o ano litúrgico que celebra o divino desde à criação à revelação e à redenção. Esta arte criou as grandiosas catedrais que apontam os céus, a perspetiva infinita na pintura e a música clássica com o movimento tonal.

O conceito de música como viagem ou peregrinação corresponde à necessidade do cristianismo em recriar a viagem da alma para a redenção. O cristianismo tem uma jornada a fazer a caminho de uma meta que não está à vista. Na visão de Rosenzweig, o cristianismo é a essência da música clássica ocidental que surgiu no final do século xv com o pressuposto de que as leis da música procediam dos números na mente de Deus e não dos números humanos⁶¹.

Aquele que se une para cantar um coral, ou que ouve a Oratória de Natal, e da Paixão ... quer que a sua alma fique com os dois pés no tempo [...]. A música leva-o lá (E. 401). O momento está ao serviço do movimento⁶². A música clássica cria uma ponte entre o tempo do mundo e o tempo teleológico do cristianismo; e realiza-se verdadeiramente na igreja e não numa sala de concertos. As reflexões de Rosenzweig têm eco na teoria musical de Schenker que identifica o movimento orientado para a meta como a *differentia specifica* da música clássica ocidental. A estrutura musical consiste num afastamento e retorno à tónica, e toda a composição prolonga esta jornada.

A Visão, a Vida e a Via

A terceira parte da *Estrela* está para as anteriores como o cumprimento está para a promessa. Anunciada a redenção futura, a comunidade judaica e a comunidade cristã cumprem essa promessa no presente; as práticas rituais antecipam a redenção final; as suas celebrações oferecem uma vida em que o participante experimenta a redenção procurada. E além de servirem como garantias da redenção futura, desempenham papéis cruciais no resgate do mundo, como testemunhas da verdade pois mais importante do que acreditar é verificar a crença com atitudes.

Rosenzweig sistematiza aqui as conclusões da sua conversão em 1913. Com a vida em comum, o povo judeu antecipa a redenção final do mundo

⁶¹ Goldman (1989), 308-338.

⁶² Segundo a teoria musical de Heinrich Schenker (1868-1935) as composições clássicas têm uma estrutura que evoca o movimento de criação, queda e salvação.

e manifesta uma experiência íntima de relação com o divino. Através da experiência missionária da boa-nova, as igrejas cristãs fazem avançar a causa da redenção real do mundo, reunindo-o pela mensagem do amor divino.

Não obstante a capacidade visionária do judaísmo e do cristianismo de anteciparem o reino divino no *Hoje da comunidade orante* (E. 325) a vida não para. Quando o cristão *saúda a cabeça ensanguentada e ferida [de Cristo] face a face* (E. 406) durante a Páscoa, ou quando *Deus inclina o Seu rosto* para o judeu que se ajoelha no Yom Kippur (E. 364)⁶³ a redenção não fica completa. O ciclo do ano litúrgico judeo-cristão é uma primeira resposta sobre a redenção, mas tem duas limitações específicas.

Em primeiro lugar, não é evidente que a visão imediata da unidade na figura da *Estrela* resida na iluminação da oração. O próprio Rosenzweig diz que o tempo na comunidade religiosa apenas reflete ou espelha [*Abspiegeln, widerspiegeln*] a conclusão redentora da qual é uma semelhança [*Gleichnis*] e cópia [*Abbild*] (E. 457, E. 463, E. 416)⁶⁴. *A liturgia é o espelho côncavo [Brennspiegel], que recolhe os raios de sol da eternidade no pequeno círculo do ano* (E. 342). Apenas permite uma visão mediata da unidade. *As figuras da liturgia são a luz em que vemos a luz, a antecipação silenciosa de um mundo que brilha no silêncio do futuro* (E. 327).

O segundo problema consiste na forma parcial com que judaísmo e cristianismo refletem a unidade com a verdade procurada. Os judeus *vêm a Estrela mas não os raios*, enquanto os cristãos *seguem os seus raios, mas não vêem [a própria Estrela] com os olhos*. Rosenzweig conclui: *ambos temos apenas uma parte de toda a verdade. ... A visão imediata de toda a verdade ocorre somente para aquele que a vê em Deus. Mas é uma visão além da vida* (E. 462). A verdade experimentada por judeus e cristãos contrasta com a verdade inteira *que está para além da vida*. Se as comunidades vêm como num espelho, então devemos procurar uma forma de ver com plenitude.

Na secção *Portal* que encerra a *Estrela*, Rosenzweig descreve em passagens magníficas essa visão imediata da verdade, esse face a face com Deus que transcende os limites das celebrações comunitárias (E. 439). Trata-se do culminar de inúmeras descrições da visão redentora da Estrela, na sua correspondência com Eugen Rosenstock, Margrit Huessly e os primos Ehrenberg e outros escritos.

⁶³ Tanto quanto o Absoluto pode ser intuído objetivamente em uma obra de génio artístico, reivindicado pelo Schelling do *Sistema de Idealismo Transcendental*, neste cenário o Deus ou Cristo visto nos ciclos anuais judeus e cristãos, tornam-se visíveis na forma objetiva através da repetição do ciclo litúrgico.

⁶⁴ Kartheininger (2006), 235.

Em *Globus: Estudos para a Doutrina histórico-mundial do Espaço*, Rosenzweig afirma ter alcançado uma visão para além da vida judaica e da via cristã⁶⁵. Em carta de 1918 para H. Ehrenberg fala da *Estrela a brilhar tão fortemente como nos primeiros dias*, quando começou o livro⁶⁶. A 15 de janeiro de 1919 escreve a Margrit: *Antes de ir dormir, ocorreu-me que eu tinha esquecido completamente a mais forte das minhas artes, a saber, eu vi por mim mesmo – a ** [figura da Estrela]⁶⁷. Em nova carta em que anuncia a iminente conclusão do livro, escreve: *no início da manhã concluirei [a secção da Estrela] III 3. ... nela, há de facto conversa sobre a * mas de uma forma curiosa, de modo que o leitor nunca sabe precisamente se é mera parábola [Gleichnis] se a figura real. Assim, apenas no “Portal” será a figura tratada expressamente*⁶⁸.

O Portal da *Estrela* reenvia o leitor de volta para a vida num momento particular da história. A tradição filosófica que culminou no idealismo alemão coincidiu com o avanço do mundo para a redenção sob os auspícios cristãos, o início de sua terceira e última época histórica: a fundação da Igreja de João que Schelling fala em *Filosofia da revelação*. O tempo seria o fim da história de que a Grande Guerra e as revoluções em cadeia seriam a evidência definitiva.

As interpretações convencionais destas repetidas afirmações da visão da estrela avançam com leituras de Franz Rosenzweig como místico, gnóstico ou herético, em todo o caso um eleito dotado de capacidades singulares que nem a razão desvenda. É o caso de Emil Fackenheim que fala de gnosticismo⁶⁹; Benjamin Pollock invoca uma capacidade mística⁷⁰; Markus Kartheiner refere como herético o judeu-cristianismo de Hans Ehrenberg quando mais não é do que um judaísmo messiânico⁷¹. Todas estas interpretações continuam presas ao pensamento monológico e muito desfocadas dos propósitos dialógicos. Como Rosenzweig escreve em *O Novo Pensamento, sua apresentação* sobre a relação entre judaísmo e cristianismo “não faz inteira

⁶⁵ *Trata-se de uma visão profética da história, como se eu estivesse a falar com Isaías, quando cristãos e judeus já não se sentem diferentes Paralipomena* GS 3, 110.

⁶⁶ Carta a Hans Ehrenberg, 13 de junho de 1918, Rosenzweig (1979a), 577-578.

⁶⁷ Carta a Margrit Rosenstock, 15 de janeiro de 1919, Rosenzweig (2002), 222.

⁶⁸ Carta a Margrit Rosenstock, 12 de fevereiro de 1919, Rosenzweig (2002), 236.

⁶⁹ Fackenheim (1982), 85, considera que Rosenzweig fica próximo de um novo gnosticismo, à maneira de Hegel. Segundo Guttmann (1964), 376, *Rosenzweig mostra a visão da eternidade perante a qual desaparecem as divisões entre religiões*.

⁷⁰ Pollock (2009).

⁷¹ Kartheiner (2006), 239-240, fala de visão de um herege [Ketzer] que atende à mudança de designação por Hans Ehrenberg do *Judenchristentüm* para *Ketzerchristentüm*. Cf. Carta a Hans Ehrenberg, 7 de julho de 1919, Rosenzweig (1979b), 638.

justiça a ambos mas que, com esse preço, transcende, talvez pela primeira vez a apolégica e as controvérsias habituais nesta área”⁷².

As alusões de Rosenzweig sobre a capacidade de evocar a estrela são indicativas de uma visão que ocorre fora do contexto litúrgico; porém, não se subordinam a qualquer ritual ou método específicos – como seria o caso de fórmulas gnósticas, heréticas ou místicas – antes decorrem do coração e da mente abertas à revelação com simplicidade, conforme as linhas finais da *Estrela*. Pensemos do seguinte modo: cada passo argumentativo da *Estrela* na construção dos elementos e suas relações, e do significado humano de tais eventos, é forjada a partir do *e* que liga Ato e Coisa. Assim sendo, tem de existir um *e* dialógico entre judaísmo e cristianismo. Tal como mundo e ser humano se unificam na redenção, como relacionar judaísmo e cristianismo em uma visão abrangente?

O pensamento dialógico exige sempre uma tensão entre forma final e perspectivas parciais. Afirma Rosenzweig que enquanto o conhecimento tem tudo [*Alles*] mas apenas como elementos, como peças soltas na visão [*Schau*] compreendemos a eternidade. No *Portal*, com a visão da unidade redentora, a *Estrela* ou rosto de Deus, não vemos a verdade como essência e fundamento, ao modo do velho pensamento, mas sim como verificação (E. 435-6).

Segundo o que Rosenzweig chamou a *teoria messiânica da verdade*, ver o rosto de Deus orienta os seres humanos para o domínio dos outros rostos porquanto se trata de *viver uma verdade* em relação. A ênfase anterior na temporalidade permite ao novo pensamento romper com suposições sobre a natureza da verdade que dominam a tradição filosófica. Para o novo pensamento, a verdade desenrola-se no tempo e na alteridade que traz a vida eterna.

Estamos sempre numa relação de *verificação* com a verdade. Verificar a unidade do Todo é a tarefa humana para que o quotidiano possa participar no avanço redentor. A verdade absoluta em que confluem judaísmo e cristianismo está *selada por Deus* e desenrola-se como uma história, a história do judaísmo e cristianismo: acontece na medida em que o judeu permanecer fiel a si mesmo e o cristão irradiar para o mundo o espírito missionário. O Judeu deve permanecer judeu. E o cristão deve ser fiel ao cristianismo.

⁷² Rosenzweig (1984), 156. *Em cartas a Hans Ehrenberg, 9 e 11 de maio de 1918, Rosenzweig reivindica que a sua apresentação do judaísmo e do cristianismo ... não faz justiça completa a ambos, mas transcende a apolégica e polémica habitual. Ver a passagem: “Das Griechentum ist der Angeklagte, das Judentum führt zweimal, in Philo und in Maimonides, die Voruntersuchung; die ganze ordentliche Verhandlung spielt sich dann vor dem Gerichtshof des Christentums ab, dem der Untersuchungsrichter natürlich nicht angehört”.* Rosenzweig (1979a), 553-556, e 558-563.

Por isso, à beira da conversão, Rosenzweig considerou a apostasia como impossível e desnecessária. É paradoxal mas o seu tributo ao cristianismo foi permanecer judeu. Do ponto de vista dialético não tem sentido. Do ponto de vista dialógico faz todo o sentido.

Uma nota escrita por Rosenzweig sobre um poema de Judá Halevi ilustra este sentido de verificar a verdade: *se Lutero tivesse morrido no dia 30 de outubro de 1517, toda a audácia do seu comentário sobre a Epístola aos Romanos teria sido apenas a extravagância de um escolástico tardio. Mas no 31.º dia Lutero afixou nos portões da igreja de Wittenberg as suas noventa e cinco teses revolucionárias. Assim, a vida complementou a teoria e tornou-a verdade*⁷³.

Assim, a verdade é sempre a minha verdade; é ela que me empenha e não posso furtar-me a seguir a minha vocação. Os artigos possessivos *meu, minha* fazem parte da verdade humana. Tal como a preposição para ou o dativo nas línguas com casos gramaticais. A verdade é *para* quem tem a obrigação de testemunhar. A natureza da verdade surge como um compromisso: a minha verdade não pode ser reduzida a contemplação, mas elevada a prova, a verificação pela vida, ao testemunho.

Se judeus e cristãos vivem parte da verdade nas celebrações litúrgicas, a visão da face de Deus transcende essas divisões⁷⁴. O face a face humano divino articula os caminhos do judaísmo e cristianismo e, contra o expressamente afirmado por Rosenzweig, permite considerar dialogicamente outras visões parcelares noutras religiões. A verdade não consiste numa afirmação sobre coisas. Consiste no esforço humano para provar e verificar como cada pessoa – na situação em que vive – é chamada a participar na redenção. É nesta ultrapassagem da abstração generalizante e através do poderoso apelo à vida com que finaliza a *Estrela*, que Rosenzweig evidencia o melhor do seu messianismo dialógico.

⁷³ Comentário de Rosenzweig a um poema de Judá Halevi GS 4,1, 28-29.

⁷⁴ Carta a E. Rosenstock, 12 de fevereiro 1921, Rosenzweig (1979b), 729-730.

Capítulo 6

O legado dialógico

*Quem narra algo não quer dizer o que realmente sucedeu,
mas antes como efetivamente sucedeu.*

F. Rosenzweig

Novo e Velho Pensamento

Em *O Novo Pensamento*, redigido em 1925, Rosenzweig apresentou uma crítica da tradição filosófica e uma visão alternativa partilhada com Eugen Rosenstock-Huussy, Rudolf Ehrenberg, Hans Ehrenberg e Viktor von Weizsäcker, e ainda Martin Buber e Ferdinand Ebner. Considerava estar a viver um momento de transição na história da filosofia em que os sistemas do idealismo representavam a conclusão insustentável de um arco do pensamento iniciado pelos pré-socráticos. Só após se libertar de modo sistemático da ausência da temporalidade, da racionalidade redutora e do pensamento solitário poderia o novo pensamento empreender novos voos.

Ao procurar a verdade universal, a velha filosofia abstraía do contexto temporal em que experimentamos o mundo. Ora a abstração que procura a essência das coisas é estéril. O pretenso conhecimento de um ser destituído de qualidades temporais e relacionais é um ideal que se afasta da experiência vivida.

A tentativa de definir a essência das coisas levou o velho pensamento a procurar um fundamento único para todos os seres, eliminando as diferenças. Embora a experiência quotidiana confirme essa diferença, os filósofos tentaram reduzi-los a objetos da metafísica especial. A filosofia antiga reduzia o divino e o humano ao cosmos; a filosofia medieval reduzia mundo e individualidade ao divino; a filosofia moderna encontrava no humano o solo firme no qual enraíza todo os seres.

Finalmente, a resposta monológica à questão *O que é?* conduziu o velho pensamento a aspirar por um ponto de vista a partir do qual apreendesse

a totalidade. Este pensamento do absoluto retirava a perspectiva individual. A procura da totalidade leva o filósofo a compreender os particulares como meras partes ou manifestações do todo, reduzindo-os a nada.

Pelo contrário, o novo pensamento visa captar todos os seres a partir do ponto de vista individual do ser humano no tempo. Não quer transcender o ponto de vista finito em nome de um absoluto. Não *tem de retirar os seus próprios olhos para ver bem*. Nesta ênfase na individualidade, Rosenzweig segue a linha de pensamento de mestres como Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche.

O novo pensamento leva a sério o carácter temporal da experiência humana. A experiência humana é capaz de converter o êxtase de passado, presente e futuro em marcos de eternidade. Antes dos conceitos, há um mundo que já existe que nos transmite o passado. Experimentamos a nossa individualidade como presente, ao nos relacionarmos connosco e com os outros. E abrimo-nos às relações com os outros segundo tarefas e objetivos que se apresentam como futuro.

Em vez de reduzir os diferentes tipos de seres a um só, Rosenzweig apresenta a tríplice experiência temporal da realidade, através do qual o novo pensamento apreende as relações entre seres: a nossa experiência das coisas do mundo, quando despertamos para o nosso eu, é a criação, enraizada na relação entre o mundo das coisas e o criador divino. A experiência do despertar da individualidade no momento presente é a experiência de revelação. A experiência do objetivo que partilhamos com os outros seres, e que antecipamos como futuro, é a experiência de redenção.

Se quisermos compreender os seres e a verdade em seu desdobramento no tempo, devemos ver a trajetória das relações desde a criação até à redenção.

O senso comum e a filosofia da educação

Após a experiência traumática da Grande Guerra, com espanto dos seus amigos académicos e da sua família, Franz Rosenzweig escolheu por trabalhar na educação de adultos, um projeto acalentado durante a guerra. Em janeiro de 1917 enviara uma carta aberta a Herman Cohen, com reflexões sobre o problema da educação judaica atual. Pugnava por uma instrução religiosa judaica, paralela à estrutura convencional da escola secundária. O texto respira confiança quanto à *introdução no seu país, e no resto do mundo de uma educação independente na esfera judaica*. A instrução tem como alvo os que se afastaram da sinagoga e visa uma vida de relacionamento com base no ciclo do calendário judaico.

Trabalhar na educação de adultos foi uma escolha anticonvencional para alguém que poderia ter encontrado algo superior pois declinou uma posição de leitor na Universidade de Berlim. Como explica em carta de 30 de agosto de 1920 ao seu mentor, Friedrich Meinecke, deixou de mover-se pela curiosidade científica e pelo apetite estético. *A única coisa que eu gostaria de deixar claro é que a erudição já não detém o centro da minha atenção, e que a minha vida decorre sob o domínio de um impulso de que estou sobejamente ciente para simplesmente o designar, o meu judaísmo.* E conclui, dizendo: *O ser humano que escreveu A Estrela da Redenção é de um calibre muito diferente do autor de Hegel e o estado.*

Em 1919, com o apoio financeiro recebido de seu pai e de Cohen, entretanto falecidos, Franz Rosenzweig cria um instituto para a educação de adultos cultos e bem-sucedidos nas suas profissões, mas ignorantes (*amharatzim*) da vida judaica. A emancipação dos judeus na Europa trouxera liberdades e oportunidades inimagináveis mas desligara-os do estudo e da prática do judaísmo. Outros que lutaram contra a maré assimilacionista do século XIX transformaram a *Torah* num conjunto de leis e práticas rígidas e formais. Ora nem ortodoxos nem liberais, aos olhos de Rosenzweig, esgotavam o caminho do judaísmo. Era possível redescobrir a vida judaica e o compromisso com o essencial do judaísmo através do pensamento dialógico.

O casal Rosenzweig estabeleceu-se em Frankfurt em 1920 onde Franz fundou a *Freies Juedisches Lehrhaus*. Esta *Casa de Estudos Livres Judaicos* que proporcionou um fórum aberto para a discussão de questões judaicas, filosóficas, sociológicas foi apresentada por Rosenzweig com um panfleto *Sobre a Educação* intitulado *Bildung und sein Ende*. Com estas premissas, a escola para a educação judaica de adultos abriu, sob a batuta de Rosenzweig, no outono de 1920. O trabalho da escola era assegurar a fecundidade pedagógica do não-saber [*amhaaratzus*]. Perguntar a partir do reconhecimento da própria ignorância seria abrir caminho para o saber. Nela ensinaram personalidades como Martin Buber, Eduard Strauss, Rudolf Hallo, Nee-mias Nobel, Siegfried Kracauer, Erich Fromm, Leo Lowenthal, J. Samuel Agnon, Gersom Scholem e Leo Strauss. Até 1929, realizaram-se centenas de palestras sobretudo sobre temas relacionados ao judaísmo, atingindo um máximo de 1100 auditores em 1923.

Entre janeiro a março de 1921, Rosenzweig ministrou um curso de filosofia na *Lehrhaus*, em que lidou com problemas, como conhecimento e crença, ação e sofrimento, alma e corpo, a vida e a morte. Em seminário paralelo, Rosenzweig debateu materiais de apoio para estas palestras, especialmente os escritos do idealismo alemão de Kant a Hegel. Em oposição

aos defensores do idealismo, Rosenzweig expôs o seu novo pensamento, indicado no subtítulo do curso: Sobre o uso do senso comum [*Vom Gebrauch des gesunden Menschenverstandes.*] O termo senso comum está muito em evidência em *A Estrela da Redenção*, particularmente nas polémicas contra o idealismo alemão.

Vimos como no verão de 1921 Rosenzweig aprontou um manuscrito a que chamou *O Pequeno Livro do senso comum doente e saudável* [*Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*]. O facto de, neste texto, comparar o pensamento doente a um paralítico não pode deixar de ter um alcance simbólico.

Neste livro que ficou inédito narra a história de uma pessoa paralisada pelo questionamento filosófico: não anda por recear não haver um terreno; os seus olhos não veem por temor de que tudo seja um sonho; as mãos não se mexem por falta de razão. Rosenzweig explica essa paralisia como o resultado de uma reação doentia face ao potencial da experiência humana. Se deixamos que a filosofia do absoluto se apodere da mente e comece a questionar incessantemente *O que é?* removemo-nos do fluxo da vida. Devemos dar tempo ao tempo e permitir que a vida se desenrole.

A pessoa saudável e com senso comum tem confiança porque aceita o fluxo da vida temporal e a linguagem corrente. O senso comum não pergunta *O que as coisas são?*, não porque não tenha curiosidade, mas porque reconhece implicitamente que os seres partilham de um desenvolvimento que acabará por os revelar. A paralisia mental não se trata com novos fundamentos, mas com o apelo ao bom senso. O senso comum não recorre a preconceitos nem se move em direção a objetivos predeterminados. Nem mesmo Deus é dado antes da experiência real. Rosenzweig escreveu a sua mãe: *O mais importante não é se uma pessoa “acredita” no bom Deus; o que importa é que abra todos os seus cinco sentidos e observe os factos, correndo o risco de que mesmo o bom Deus pode ser encontrado entre os factos.*

Em carta aberta de 1923 a Martin Buber – que ficou conhecida pela expressão *Os construtores* – e onde de novo critica a inteligência impulsiva do seu colega, Rosenzweig observa que as leis e as práticas da *Torah* deviam enraizar-se nas potencialidades individuais. Ser judeu significava escutar a voz divina da revelação e relacionar-se com a lei e a prática de modo autêntico e não ritualista. *A Lei* [*Gesetz*], escreve na carta aberta, *pode não ter significado religioso, mas sempre tem o potencial de tornar-se algo mais do que Gesetz, tornar-se Gebot* [mandamento]. Do mesmo modo, a observância da *mitzvah* (lei judaica) pode parecer mera inércia, mas o resultado do estudo e devoção abre a mente para o divino. O sagrado não se define em oposição ao profano, nem

o Eu/Tu em oposição ao Eu/Ele, nem a lei em oposição ao mandamento. A formação não consiste apenas numa série de arrebatadoras experiências de relação entre o Eu e o Tu. É preciso o trabalho duro e construtivo do estudo das línguas antigas e da aquisição de conhecimentos.

A *Nova Escola* [Beit Midrash] distanciava-se do estudo tradicional e atraiu muitos intelectuais da Alemanha de Weimar. Nos primeiros anos lá ensinaram Martin Buber, Eduard Strauss, Ernst Simon, Richard Koch, Rudolf Hallo e Neemias Nobel. Ao longo dos anos de 1920, o *Lehrhaus* contou ainda com a participação de figuras como Sigfried Kracauer, Sy Agnon, Erich Fromm, Bertha Pappenheim, Gershom Scholem, Leo Strauss e Leo Loewenthal.

No outono de 1921, Rosenzweig começou a acusar sintomas de um distúrbio do sistema nervoso. Em fevereiro de 1922, apesar de diagnosticado com Esclerose Lateral Amiotrófica (ELA), continuou a dedicar-se à direção e ensino na *Lehrhaus*; mas já na primavera de 1922, tinha o discurso afetado e dificuldades de escrita. No final do verão de 1922, Rudolf Hallo passou a ajudar Rosenzweig como diretor do instituto.

Em finais de 1922, Rosenzweig já não conseguia escrever. Na primavera de 1923 a família adquiriu uma máquina de datilografia especial que lhe permitia indicar as letras – e, mais tarde, apenas as primeiras letras – das palavras que desejava comunicar, usando uma alavanca para mover um disco para a letra desejada. À medida que ficava cada vez mais incapacitado, mais e mais se exigia de sua esposa. Edith chegou a adivinhar a palavra pretendida por Franz a partir de indicação da primeira letra. Este carinho e dedicação permitiram a Franz continuar a comunicar com as pessoas e a escrever até ao momento da morte.

A teoria da tradução

Entre o outono de 1922 e a primeira semana de 1923 começou a traduzir os poemas de Judá Halevi, judeu medieval sefardita. Acrescentou comentários sobre cada poema e um posfácio sobre a tarefa da tradução. O livro foi publicado em 1924 como *Sessenta Hinos e Poemas de Judá Halevi*; uma edição aumentada, *Noventa e dois Hinos e Poemas de Judá Halevi*, apareceu em 1927. Em maio de 1925, Martin Buber convidou Rosenzweig para colaborar numa nova tradução alemã da Bíblia, projeto a que Rosenzweig dedicou boa parte dos últimos anos da sua vida.

No Epílogo do livro de poemas de Judá Halevi e numa série de artigos sobre os desafios de *Como Germanizar as Escrituras*, Rosenzweig articulou uma

importante teoria da tradução. A tarefa do tradutor é restituir na linguagem nativa o carácter estranho da língua estrangeira, de modo a rejuvenescer a língua para a qual o texto foi traduzido, e dar um passo na harmonização de todas as línguas.

A fim de transmitir a qualidade do texto bíblico, Rosenzweig e Buber tentaram reproduzir as cadências do original e imitar o que entendiam ser a qualidade falada. Assim, dividiram cada secção que traduziam em unidades de inspiração e prestaram especial atenção às raízes das palavras traduzidas, repetindo palavras com raízes comuns recorrentes no texto bíblico. Deste modo, procuravam transmitir a forma como essas raízes remetem intertextualmente para outras passagens bíblicas.

A fim de ampliar a importância do ato de tradução, é útil recordar dois aspetos. A *Estrela* introduz no discurso a revelação como relacionamento entre os seres. Esta qualidade relacional de expressão permite concluir que *toda a fala é tradução*. Em cada diálogo, ocorre um ato de tradução em miniatura. Na medida em que tais relações contribuem para a autorrealização, no ato de traduzir abrimo-nos às palavras do estrangeiro – tornando-as nossa parte integrante. A introdução de um texto em língua estrangeira permite que a língua realize novas formas e que o individuo se enriqueça nos atos de tradução presentes nas relações interpessoais.

Em segundo lugar, a *Estrela* retrata a diversidade de línguas humanas como enraizada na capacidade de discurso inerente a todo ser humano, mas sem olvidar uma futura linguagem redentora universal; para além da Babel das línguas existe o Sião da linguagem partilhada por todos. A tradução revitaliza e rejuvenesce uma língua, aquando da introdução de um texto estrangeiro, porque desperta possibilidades linguísticas adormecidas. Através da tradução, cada língua particular realiza um aspeto da linguagem universal e comungar de um futuro comum; traduzir é um ato redentor do mundo e uma partilha.

Aqui se insere o papel único das Escrituras. Rosenzweig salienta que a Bíblia é a obra escrita por excelência – Escrituras [*Die Schriften*] – que, mais do que qualquer outro texto, permitiu à humanidade escutar a palavra divina, dirigindo-os para o objetivo comum da redenção do mundo. A tradução da Bíblia para uma nova língua, ou para uma nova geração, serve para introduzir na redenção quem fala essa língua e quem integra essa geração.

Considerações biográficas

Rosenzweig faleceu a 10 de dezembro de 1929. No funeral, respeitando o desejo do defunto, Martin Buber recitou o Salmo 73(72). Um versículo (73,23) deste salmo – *Mas estarei sempre convosco, porque vós me tomastes pela mão* – está inscrito na sepultura de Franz em Frankfurt e outro na de Buber, em Jerusalém, cuja obra central *Eu e Tu* (1923) pertence à posteridade da *Estrela* (1921).

Sete meses antes de sua morte, em maio de 1929, escreveu um breve ensaio, *Frentes transpostas*, ocasionado pela coincidência de dois eventos em março-abril do mesmo ano: a reedição do livro *A religião da razão e as fontes do judaísmo*, de Herman Cohen, e a disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger. O ensaio indica que não é Cassirer, o discípulo das ideias de Cohen, mas sim Heidegger, que tem a contribuição mais significativa para o pensamento.

Frentes transpostas repete a afirmação controversa de Rosenzweig: a noção de *correlação* desenvolvida por Cohen para romper com o seu idealismo crítico foi um avanço para o novo pensamento promovido pelo círculo de Rosenzweig. O Idealismo crítico de Cohen entendia natureza e humanidade como produtos da razão teórica e prática, respetivamente, e assim permanecia encerrado no velho pensamento. A nova noção de correlação em *A religião da razão e as fontes do judaísmo* mostra que a razão deixa de ser geradora de seus objetos e se apresenta como o meio pelo qual Deus e a Humanidade entram em relação.

A ironia da disputa Davos, Rosenzweig sugere, é que Ernst Cassirer, o discípulo de Cohen, continua preso ao velho pensamento dos primeiros trabalhos do mestre, Cohen, enquanto Martin Heidegger, o professor de filosofia em Marburgo, é mais fiel ao legado final de Cohen. Rosenzweig sugere mesmo que a noção de correlação de Cohen abriu caminho para o conceito de *Dasein* em Heidegger. Se Heidegger descobriu que a tarefa da filosofia é procurar no ser humano o nada implicado na sua liberdade, em vez de postular um absoluto qualquer, então ele é o herdeiro da irredutibilidade do indivíduo que se correlaciona com o divino.

Filosofia e política

Franz Rosenzweig foi um conhecedor profundo do pensamento hegeliano. Nos arquivos de Hegel reuniu o material para a sua dissertação de doutoramento apresentada no verão de 1912 e editada na obra em dois

volumes *Hegel und der Staat*, concluída pouco antes de 1914, mas só publicada em 1920.

Nesta sua obra, Rosenzweig demonstra que o jovem Hegel, de meados da década de 1790, duvidava da possibilidade de conciliar a subjetividade radical do ser humano com a objetividade do mundo. Para sair desta perplexidade admite que o eu se reconcilie com o mundo ao aderir ao *Zeitgeist*, o espírito universal que se manifesta na história. Assim nasceu a filosofia política hegeliana que valoriza as relações entre o indivíduo e o estado na história. No final do livro, debate o contributo ambivalente de Hegel para o conceito de estado-nação. A sua visão não coincide com o nacionalismo do século XIX, mas legou aos pensadores nacionalistas a confiança e a certeza de o estado ser o local em que indivíduo e coletividade se reconciliam, assim contribuindo para a ascensão do Reich bismarckiano.

Até à Grande Guerra, Rosenzweig alimentava a esperança que a sua apresentação ajudaria a *abrir a perspectiva de um futuro alemão, que seria, tanto interna quanto externamente, mais aberto*, e ajudaria ao caminho do estado de Bismarck, para se *expandir em um império livre respirando o ar do mundo*. Após o desastre da Guerra, lamentando que *um campo de ruínas assinala o local onde antes estava o império*, Rosenzweig desloca as suas preocupações geopolíticas para um pensamento teopolítico.

Franz Rosenzweig pertence à Geração de 14. Após a catástrofe da Primeira Guerra Mundial, esta geração interrogou-se se ainda era possível realizar a verdade na história ou se a verdade deveria ficar na gaveta dos mitos. Perante este dilema, confrontavam-se duas tradições antagónicas: o iluminismo da razão não histórica que despreza o passado e a tradição romântica que atribui a cada época a sua verdade.

O idealismo alemão, com Hegel à cabeça, respondera ao dilema, afirmando (contra o iluminismo) que o passado tem sentido, mas apenas dentro de um processo histórico. As várias épocas históricas seriam estádios necessários do desenvolvimento da verdade como um todo. O significado de cada época escapava à compreensão imediata. O indivíduo, para se identificar com o *Zeitgeist*, e não perder a marcha da história, deveria inserir-se com as suas crenças e instituições no movimento do espírito que caminha em direção ao absoluto, o único farol da experiência humana. O papel do filósofo seria esclarecer essa astúcia que opera na história e colocar a sua própria razão ao serviço da razão na história. E como ambos são o mesmo, o que ocorre é um autoconhecimento da razão. A verdade reside no conhecimento que a razão tem de si mesma, e pensar a realidade é pensar-se.

A resposta notável de Rosenzweig ao historicismo hegeliano da verdade na história começa como a rejeição do idealismo da filosofia europeia que pretende eliminar a pluralidade e impor a tendência monista já presente nos pré-socráticos. Esse padrão redutor é predominante, mesmo que varie a componente de redução. Assim, para os Antigos, o grande redutor é o cosmos. Na Idade Média, é a teologia que dita o que seja o ser humano e o mundo. Com a modernidade, o ser humano ocupa o centro do palco e a antropologia é o referente do que cabe dizer sobre Deus e o mundo.

Ao decretar a identidade do ser e pensar, Parménides reduziu o ser à *Denkbarkeit*, material pensável, e declarou a realidade como combustível do conhecimento. Mas se a redução da realidade à essência que nega o singular fosse a tarefa do pensamento, tudo seria racional, e até o absurdo e a violência seriam justificados. Rosenzweig condena esta tendência totalitária e perturbadora na filosofia ocidental⁷⁵.

A racionalização do absurdo levada a cabo pela pretensão do totalitário implica a vergonhosa reconciliação da razão com a morte, eis a primeira advertência de Rosenzweig. Quem reduz a morte individual a um nada acaba por justificar o assassinato, em nome do todo e converte a filosofia em ontologia da guerra.

O idealismo europeu racionaliza a insensatez da morte individual; exige que o ser humano aceite a morte com naturalidade, ao afirmar que a morte nada é e que o todo não morre. Mas como negar o medo da morte que é uma experiência inevitável?

Do ponto de vista da totalidade, a morte individual não é significativa. Podemos até qualificar um ato terrorista como absurdo, por nele não haver causa nem razão que justifique a privação de vidas humanas. Mas para o pensamento totalitário, a morte individual é desprezível porque é nada, encarada de um ponto de vista absoluto, seja pátria, religião ou classe. Vida e morte só fazem sentido no interior da comunidade, diz o absoluto. Quem morre pelo todo, nem *vive a própria morte*.

Segundo Rosenzweig, uma filosofia que assim trata a morte está, potencialmente, a justificar o crime. Se a morte individual não tem sentido, o que impede o crime político? Os campos de extermínio – nazis e comunistas – também foram campos de concentração: o ser humano foi metafisicamente executado antes de o ser fisicamente. O objetivo não foi somente a morte física do prisioneiro, mas também aniquilar o significado da morte

⁷⁵ (E. 13) *Darum bedeutet ein erfolgreicher Aufstand gegen die Allheit der Welt zugleich eine Leugnung der Einheit des Denkens.*

individual. Ora se queremos afirmar o valor da vida, temos de salientar a dignidade da morte, diz-nos Rosenzweig.

Publicada em 1921 e escrito nas trincheiras da Grande Guerra, a *Estrela da Redenção* não contém referências explícitas ao fascismo e ao comunismo como encarnações do totalitarismo. Mas este dado, em vez de roubar força ao texto, reforça-lhe o carácter profético.

Enquanto o Ocidente pensar segundo a totalidade, a política fabricará sistemas totalitários em nome de raça, classe, humanidade ou religião. A crítica política deve partir de um fundo filosófico (ER 44) e o idealismo com a sua negação de tudo o que separa o singular de tudo, é a ferramenta com o qual a filosofia trabalha a matéria rebelde até que esta já não resiste a ser envolta nas brumas do conceito *Uno-todo*.

Em *Hegel e o estado*, ao estudar a ligação entre filosofia e política, Rosenzweig faz a crítica da natureza violenta do estado e dos nacionalismos na história universal⁷⁶. O nacionalismo moderno é diferente do *amor à pátria* pois resulta da consciência que a comunidade de pertença é chamada a uma missão na história. No nacionalismo messiânico iniciado pela Revolução Francesa, Rosenzweig identifica uma extensão do princípio judaico do povo eleito. O cristianismo universalizou esse princípio de modo a que qualquer povo possa considerar-se eleito e as causas eleitas pelo estado originam *guerras santas*.

A guerra é a expressão coletiva da *luta de consciências*. Os povos afirmam-se como indivíduos, com vontade irreduzível de soberania. A pluralidade de estados leva ao confronto mortal das vontades soberanas. A guerra e os sacrifícios tornam-se inevitáveis porque a violência acompanha o conceito de soberania do estado. O estado exige o sacrifício voluntário da vida; e em vez de morte natural, a morte pelo estado torna-se superior e sagrada.

Para o nacionalismo, a guerra entre estados é guerra santa, pois está em jogo a identidade da comunidade que confere sentido ao indivíduo. Salvamo-nos, sacrificando-nos pela comunidade. Essa é a segunda advertência: o nacionalismo moderno é mais do que proposta política pois tem um messianismo ilegítimo que acarreta a exclusão e o fundamentalismo.

Se o estado é a forma que os povos criam para não morrer, então implica violência, diz-nos Rosenzweig. Do tempo contínuo que é a vida, os povos extraem momentos e convertem-nos em símbolos, festas e leis. Política e estado implicam a criação artificial de uma ordem, que se exprime no direito

⁷⁶ Moses (1982), 222 e ss.

e que fixa a vida natural eternizado. *O estado é a tentativa, necessariamente, sempre renovada, para dar aos povos a eternidade no tempo* (E. 393-4).

Este equilíbrio entre estado e povo, entre a vida natural e mutável de uma comunidade e a fixação de momentos com padrões ou referenciais absolutos da coletividade, é fixado pelas normas do direito. Para Rosenzweig, como para Hegel, o termo direito inclui a organização da sociedade civil e as regras do estado, ou seja, confunde-se com a política.

A violência política surge devido à diferença entre estado e povo. Enquanto o direito, ou seja, as regras da política, coincidir com a vida do povo, não haverá diferendos. Mas com a dessincronização, surgirá a violência, seja para manter as regras seja para as mudar. Pode dizer-se que a violência é inerente ao direito porque não há maneira de fixar o que é mutável. *O direito só se preserva enquanto o povo o mantiver*, escreve Rosenzweig (E. 394). *Direito e vida, o permanente e mutável, parecem distanciar-se. Então, o estado revela a sua verdadeira face. O direito é apenas a sua primeira palavra. Esta palavra não se sustenta contra a mudança de vida. Pronuncia agora a segunda palavra: a palavra violência. É o terceiro aviso: a política é a violência.*

O estado não deve racionalizar a guerra com o argumento de que a disponibilidade do indivíduo transforma a morte natural em sacrifício valioso, dando ao todo o domínio sobre a morte e, portanto, sobre a vida. Eis de novo a visão totalitária da morte. Pelo contrário, a angústia perante a morte é uma resistência contra esse projeto de reduzir a morte individual à insignificância pura.

As advertências de Franz Rosenzweig sobre a política resumem-se em três pontos que antecipam a posição de Walter Benjamin, seu discípulo na *Lehrhaus*, para o qual a política é impensável sem a violência que funda o direito e o mantém⁷⁷.

Por detrás da brilhante história da razão filosófica, existe uma ontologia de guerra. Existe um risco permanente nos nacionalismos messiânicos de desencadear a violência. A política democrática deve ser repensada. Se o que chamamos de política e direito assenta na violência, ou seja, se é impensável sem uma decisão autoritária que converte um momento da vida do povo em princípio de identidade, dificilmente se supera a violência política com uma dose maior de democracia liberal.

Temos de procurar na sabedoria humana modelos de convivência humana conformes com os ritmos naturais dos povos; caso contrário, a arte

⁷⁷ Benjamin, 1921, *Zur Kritik der Gewalt* (GS II 1 179-203), e *Paralipomena* de K. Kraus in GS II 3, 102.

da política em vez de produzir uma vida de civilização reduz o ser humano à naturalidade pura. Quando se pretende eternizar a vida de um povo por decisões do poder, como faz o estado, não se transforma a vida natural do povo, mas converte-se à força a vida do povo em pura natureza, objeto de decisão, vida nua⁷⁸.

A filosofia política de Rosenzweig assenta numa noção de revelação despojada de significado político direto e imediato. O projeto iluminista de menosprezar a religião e de relegar a revelação para a esfera privada tem muitas falhas. As conceções distorcidas da religião provocam uma visão errada da governação: enquanto o totalitarismo persegue a religião judaico-cristã, o neoliberalismo despreza-a.

A fim de ultrapassar os bloqueios de totalitarismo e liberalismo, Rosenzweig despolitiza o conceito de revelação. Onde a interpretação judaica ortodoxa vê conteúdos de direito (*leis, Recht*) Rosenzweig vê imperativos afetivos (*mandamento, Gebot*). Deus revela o amor ao ser humano. Mas quando as nações codificam esse imperativo – *ama o teu próximo como a ti mesmo* – e o transformam em conteúdo jurídico e moral, retiram-lhe eficácia e verdade.

Contra as leituras conservadoras da tradição judaica, Rosenzweig mantém uma tensão criadora e produtiva entre norma e valor. Uma norma jurídica ou moral – uma lei – imposta por um *Deus distante* perde a força do impulso amoroso com que cada indivíduo reconhece a presença divina. É preciso manter distância entre o poder de um mandamento e a sua racionalização discursiva e aplicação política.

A *Torah* não é uma entrega das tábuas da lei; não é diferente de uma carta de direitos naturais a exigir obediência inquestionável aos seguidores; é uma epifania humana e uma profecia que exige a construção de sentido e comunidade.

Esta filosofia política cosmopolita é conforme à mundividência liberal da comunidade judaica alemã na República de Weimar. Talvez em resposta à subalternização experimentada, Rosenzweig defende o judeu como ser cosmopolita. A existência judaica não se realiza pela participação no estado-nação moderno, nem pelo exercício do poder e garantias jurídicas aos cidadãos.

Rosenzweig era antissionista, considerando que a fundação de um estado judaico na Palestina iria perverter a revelação, manipulando a lei em nome da salvação exclusiva da nação judaica. Seria uma mensagem de amor

⁷⁸ Agamben, 1988, segue a crítica de Rosenzweig ao direito como a violência política artificial contra as potencialidades de convivência humana.

forçado, e um exemplo do desejo fútil de Israel ser uma nação como as outras (Dt 17:14.; 1 Sam. 8:20).

Estas propostas de Rosenzweig são realçadas mediante uma comparação com as posições conservadoras de Leo Strauss um seu pupilo na *Lehrhaus* de Frankfurt. Em 1932, dedicou o seu primeiro livro, *A Crítica da religião em Espinosa*, à memória de Franz Rosenzweig⁷⁹. Em 1962, no prefácio à tradução inglesa da obra, reforça esse preito de gratidão. Descrevendo-se como *jovem judeu nascido e criado numa Alemanha a braços com uma crise teológico-política*, considera-se um filho intelectual de Rosenzweig e Cohen.

A rejeição por Rosenzweig e Strauss do historicismo hegeliano que proclama que tudo é historicamente situado e que as verdades são provisórias, permite-lhes resgatar a experiência humana de eternidade no povo judaico. A história passa mas a fidelidade da nação judaica permanece. Contudo, as fundamentações são diferentes.

Para Strauss, razão e revelação coexistem, mas a razão é incapaz de determinar por que motivo a lei obriga e de descobrir o fundamento da autoridade divina. O mandamento da lei é um direito natural que ultrapassa a capacidade humana de compreensão. A revelação da lei é uma ferramenta política contra o relativismo, a doença que aflige a democracia liberal e que prejudica a busca de justiça e a instauração do melhor regime.

Rosenzweig resgata a noção de revelação minada pelo Iluminismo, despojando-a de significado político imediato. A lei e o direito têm de ser animados pela revelação do amor sem o qual as instituições se degradam. A história é mudança mas, na visão idealizada de Rosenzweig, os testemunhos do povo judeu e da comunidade cristã estão presentes para sustentar a eternidade na história.

⁷⁹ Strauss (1997).

Capítulo 7

Quantas formas tem uma estrela?

Para um Cristão, bem sei, em vez das minhas teriam vindo aos seus lábios as palavras do Novo Testamento. Mas aos meus lábios chegaram estas palavras.

O diálogo entre judaísmo e cristianismo

A *Estrela da Redenção* iniciou um diálogo entre judaísmo e cristianismo e com as religiões do mundo, cujos ecos chegaram até hoje. Podemos afirmar que Rosenzweig foi um pioneiro do ecumenismo e que entreabriu a porta do diálogo entre religiões ultrapassando em 1921 a apologética e a controvérsia habituais⁸⁰. Mas também é patente que, um século depois, é fácil detetar os limites do seu argumento. As teses de Rosenzweig têm de ser avaliadas num contexto que ainda tem muito de hegeliano, pois foi Hegel quem argumentou que o cristianismo é a religião histórica mundial destinada a converter a humanidade pagã ao teísmo.

Esta tendência da filosofia alemã para categorizar as religiões prosseguiu com Schopenhauer que colocou cristianismo e budismo como religiões da compaixão face ao otimismo de judeus e muçulmanos; Nietzsche inventa-se como o autor do anticristianismo, mas repassado de temas cristãos.

Na *Estrela*, apenas duas religiões têm um significado metafísico positivo. O judaísmo intemporal é um fogo eterno alimentado pela continuidade física do povo judeu. O cristianismo missionário é uma jornada perpétua para a salvação. *Perante Deus, judeus e cristãos trabalham na mesma tarefa.* A religião deixa de ser apocalíptica pois a comunidade judaica dos fiéis já vive com o Senhor e o cristianismo missionário está a redimir e converter os povos do mundo.

⁸⁰ Artigo em *Neuen Jüdischen Monatshefte*, julho/agosto de 1923, republicado em Franz Rosenzweig (2001), 63-73.

Esta avaliação do judaísmo e do cristianismo faz desaparecer estereótipos correntes que impediam o diálogo: afinal o judeu errante chegou à meta e o cristão ainda está a caminho. *Deus criou o mundo não criou a religião*, afirma Rosenzweig⁸¹. Toda a religião histórica é especializada desde o início, ou seja, instituída. Rosenzweig afirma mesmo que judaísmo e cristianismo originalmente até eram *irreligiosas* face às religiões vizinhas. Mesmo quando se tornaram religiões, encontraram os impulsos para se libertarem da institucionalização, através de reformas.

Assim, a apresentação rosenzweigiana do judaísmo e do cristianismo não resulta de um interesse na filosofia da religião, mas antes de um interesse sistemático na questão da eternidade. Rosenzweig não analisa a lei judaica nem a fé cristã, mas sim a forma exterior e visível com que implantam a eternidade no tempo. Compara factos: a existência de um povo judeu e o evento fundador da comunidade cristã.

O fundamento sobre o qual assenta a caracterização do judaísmo e do cristianismo é de ordem sociológica. Que o povo judeu se baseie no facto da sua existência e a comunidade cristã na manifestação de Cristo são temas que atravessam toda a *Estrela* mas que na terceira parte recebem um tratamento que, *num certo sentido, regressa às fontes do velho pensamento e ao questionamento do ser*. Judaísmo e cristianismo são os dois relógios eternos cujos ponteiros de mês e ano mostram o tempo constantemente renovado. No ano judaico e cristão *configura-se como figura formada o infigurável tempo do mundo que apenas pode ser vivido e narrado*. Sabemos como estão presentes o Deus judeu ou cristão, o Mundo judeu ou cristão, o ser Humano judeu ou cristão. Em vez de substâncias que apenas se perpetuam como secretas condições de possibilidade do real, são formas que espelham esta sempre renovada atualidade.

O coração deste diálogo é um imperativo, o único imperativo legítimo, a única ordem que pode ser dada ao ser humano sem o rebaixar da sua condição de liberdade: amar. Para ser redentor e inserir a vida eterna no tempo, o amor não pode ficar sujeito ao arbítrio individual. A subjetividade é um bem, mas o subjetivismo degrada-a. A vida em comunidade ultrapassa o subjetivismo das opções individuais, fazendo irradiar o amor entre os membros.

A linguagem de Rosenzweig faz convergir os idiomas do judaísmo e do cristianismo permitindo analisar a configuração da experiência vivida e a

⁸¹ Efetivamente, apenas ocorre raras vezes e a propósito do Islão.

sua expressão em formas de existência coletiva. Os referenciais religiosos da vida em comum permitem à comunidade orientar o pensamento e a vida. Ao serem analisados como eventos sociológicos, assumem o significado de estruturas primordiais da convivência.

A interpretação de Rosenzweig foca-se no modo como os diferentes povos e culturas traduzem a vida eterna na vida quotidiana e como as respectivas configurações religiosas simbolizam uma determinada articulação do todo.

O judaísmo começou por ser um povo, em seguida tornou-se uma congregação, e, posteriormente, uma religião. O cristianismo começou como uma congregação na qual selecionou o seu povo. No Islão, as relações deficientes entre os elementos humano, divino e mundano limitam a evolução da comunidade dos crentes. No paganismo, é exemplar como os deuses da mitologia helénica, o seu mundo plástico, e os heróis trágicos exaltam a natureza, mas ocultam o divino e escondem o homem. As religiões orientais são unilaterais na compreensão dos elementos primordiais. Todas estas afirmações têm o seu lugar na abordagem sistemática de Rosenzweig.

Ao apresentarmos as configurações religiosas, segundo Rosenzweig, teremos presente o que R. Schaeffler nos diz sobre filósofos e teólogos sentirem-se mutuamente ameaçados na sua liberdade e autonomia ao longo dos séculos⁸². Os filósofos suspeitam que a teologia use elementos filosóficos para tornar plausíveis as suas teses. Os teólogos pensam que os esquemas da filosofia submetem a fé a regras espúrias. G. Fraile vê três possibilidades de relações entre filosofia e cristianismo⁸³. 1 - Neutralidade: a filosofia é independente, e não leva em conta os dogmas do cristianismo. 2 - Hostilidade: filosofia anticristã. 3 - Harmonia: a) mínima e negativa, de não contradição; b) influência extrínseca da fé sobre a razão; c) a filosofia ao serviço da fé; d) filosofia e fé trabalham em comum⁸⁴.

Rosenzweig proclama a complementaridade de filosofia e teologia (3-d): utiliza categorias da tradição teológica judaico-cristã para descrever as experiências humanas decisivas, mas subordina essas categorias ao pensamento dialógico. Esta sua posição pode ser examinada à luz da classificação de W. Pannenberg sobre os tipos de relacionamento entre razão e fé. 1) oposição; 2) identidade; 3) subordinação da filosofia à teologia; 4) subordinação

⁸² Schaeffler (1973), cols. 183-187.

⁸³ Fraile (1975), 39-41.

⁸⁴ Lubatti (2007).

da teologia a filosofia⁸⁵. A tipologia de Pannenberg, segundo R. Panikkar⁸⁶, tem equivalentes nas filosofias e teologias de outras regiões culturais, e ajuda a compreender como o pensamento dialógico de Rosenzweig elucida, mas também dissimula o debate entre as diversas narrativas religiosas.

O judaísmo

Com Rosenzweig, o pensamento judaico redefine os temas da sua tradição e a responsabilidade com que o povo eleito resiste ao veredicto de forças cegas. A antecipação judaica da eternidade é o coração ardente da *Estrela*. Essa eternidade começa pela afirmação monoteísta e manifesta-se na criação da comunidade e na transformação dos valores do mundo. A eternidade de Israel é a sua independência perante a história e a capacidade de reconhecer a humanidade como capaz de julgar, sem esperar por um suposto fim da história. Israel tem uma longa experiência desta terrível independência, desta liberdade difícil, posta à prova por *exclusões*, *exílios* e holocaustos.

Em toda esta argumentação nota-se a rotura de Rosenzweig com o historicismo de Hegel, mesmo que seja o Hegel interpretado por Meinecke. O historicismo pretende julgar os povos segundo a história. Rosenzweig inverte os papéis. A liberdade face aos eventos e a capacidade de os julgar é uma forma de eternidade. Não é a sobrevivência de Israel que lhe outorga a liberdade; é antes, e desde o início, a capacidade de julgar e ordenar os eventos. Rosenzweig subverte corajosamente a sequência messiânica: o Messias ainda não chegou, mas a comunidade já realizou o messianismo pois vive com o Senhor.

Acima da história, do estado e da política, onde muitos esperam encontrar uma solução para as contradições mundiais, existe o povo judeu que segue o caminho da vida eterna e a comunidade cristã que dissemina essa

⁸⁵ Pannenberg (2002), 23-44. 1. – A teologia em oposição à filosofia surge em Tertuliano, Pedro Damiano e Lutero. 2. – O cristianismo como a verdadeira filosofia é afirmado por Justino Mártir e Clemente de Alexandria 3. – Com Tomás de Aquino, a razão deve aplicar-se ao serviço da fé ou, pelo contrário, a razão julga as doutrinas reveladas (deísmo inglês, Kant). 4.1. – O universal está a cargo da filosofia, mas afirma-se a validade da experiência subjetiva de fé (Hume, Kant, Schleiermacher; a experiência religiosa dá lugar ao conceito de decisão (Kierkegaard, Bultmann); 4.2. – A transformação da representação religiosa em conceito filosófico em Hegel.

⁸⁶ Panikkar (1998), 34.

verdade. O povo eterno não extrai o seu ser de uma terra, nem de uma língua, nem de uma lei constitucional. A terra de Israel é santa, a sua linguagem é sagrada, a sua lei imutável. Não precisa das fronteiras que definem as nações porquanto vive do universalismo. Essa é a riqueza do judaísmo. O antissemitismo consiste na recusa e perseguição dessa universalidade⁸⁷.

No seu ensaio magistral sobre Rosenzweig, recorda Emmanuel Lévinas uma passagem das escrituras sobre Agar e Ismael que, expulsos da casa de Abraão, vagueiam pelo deserto. Quando Deus abre os olhos de Agar e lhe mostra um poço, os anjos protestam: *Será que Tu, Senhor, não vais dar de beber aos filhos de Israel mas sim aos seus irmãos inimigos? Que me importa o amanhã?* – responde o Senhor – *Eu julgo a todos conforme o tempo em que vivem. Ismael é hoje sem falta*⁸⁸.

O pensamento judaico encontrou em Rosenzweig uma expressão paralela à que o cristianismo teve com Pascal, Kierkegaard e Soloviev ou ainda em M. Henry e outros autores existenciais do século xx. Rosenzweig colheu muitos dos seus pensamentos na literatura rabínica do Talmud. Tal os apologistas do *Midrash* sabe expor preocupações contemporâneas com o humor e ironia perante o formalismo religioso.

Em vez do judaísmo legalista com as suas normas morais e rituais *kosher*, Rosenzweig apresenta-nos o drama da existência humana. O judaísmo é mandamento e revelação do amor: o jugo da lei não carece de ser substituído por uma nova mensagem de caridade porque é já expressão do amor. Por isso mesmo, a *Mitzvah* judaica não é só formalismo, mas sim a presença viva do amor na comunidade. Esta interpretação ajuda a afastar incompreensões de parte a parte entre cristãos e judeus, muito embora não seja partilhada pela maioria dos judeus que nem sequer aceita Israel como o povo escolhido para testemunhar a *Torah*.

É patente que Rosenzweig utiliza parâmetros da fé judaica como quando afirma: *que Cristo é mais do que uma ideia que nenhum cristão pode ver. Mas que Israel é mais do que uma ideia, o cristão sabe, porque vê*⁸⁹. Não podemos esquecer que estamos perante um *teshuvah ba'al*, um reconvertido ao judaísmo ortodoxo.

O que está em causa no seu pensamento são as consequências que extrai da afirmação genérica de que o povo eleito se distingue dos *goyim*. Por um lado, apresenta uma visão idealizada do povo judeu que partilha a vivência

⁸⁷ Amado-Valensi (1962), 570-587.

⁸⁸ Génesis 16:7-16.

⁸⁹ (E. 461) *Ob Christus mehr ist als eine Idee – kein Christ kann es wissen. Aber daß Israel mehr ist als eine Idee, das weiß er, das sieht er.*

da eternidade com o cristianismo missionário. Este ideal é reforçado pelo tema do Eu e Tu, o diálogo do amante e da amada. Por outro lado, apresenta uma visão realista da história que inclui o primado da força, da violência do estado, da inanidade da ética, e a desconstrução da ilusão que as boas intenções se materializam em obras e modificam a correlação de forças.

As afirmações de Rosenzweig de que o povo judeu não carece de mediações para conhecer o amor divino e a ênfase na incognoscibilidade de Deus, além de não representarem o ideal da maioria dos judeus, acarretam o risco de idolatria de um povo e da indefinição de Deus⁹⁰. Seria, talvez, mais razoável afirmar que todos os povos vivem conjuntamente as dimensões política e religiosa, em diversas medidas e graus de realização, abrindo assim a possibilidade da *Estrela* da redenção ter várias formas⁹¹.

Sobre o cristianismo

As considerações de Franz Rosenzweig sobre o cristianismo resultam de uma inolvidável empatia para com uma crença que considera gêmea da sua; o cristianismo não pode existir na ausência do judaísmo e o inverso também é verdadeiro; o diálogo entre ambos é tão enriquecedor quanto o diálogo entre eu e tu.

Muito particularmente na *Estrela* mas também na correspondência com o seu círculo de amigos deixou plasmada esta visão esperançosa e codificada⁹². O catolicismo é a igreja de Pedro; o protestantismo é a igreja de Paulo; a ortodoxia é a igreja de João. Estes termos referem correspondências históricas e geográficas do Sul, Norte e Leste da Europa; e referem ainda o amor, fé e esperança com que o cristianismo visa redimir o mundo. Com esta chave de leitura, vejamos algumas das suas conclusões (E. 315).

Desde o nascimento de Cristo, a história tem uma dialética que opõe a revelação, representada no mundo pela Igreja, aos seus inimigos externos, ou determinações negativas, a saber: as sabedorias da Grécia e o estado e Império Romano⁹³.

⁹⁰ A teologia judaica sobre o amor e justiça do Pai beneficiou do encontro com o cristianismo, como atesta a obra de Leão Hebreu. No tempo de Jesus, o confronto entre os rabinos Shamai e Hillel foi sobre estas questões.

⁹¹ Mosès (1992), 225.

⁹² Rosenstock-Huussy (1969).

⁹³ Carta a Hans Ehrenberg, 11 de dezembro de 1913, Rosenzweig (1979a), 145-147. Ver carta a Rosenstock, novembro 7, 1916, e 30 de novembro de 1916, Rosenzweig (1979a), 280-289, 302-306.

Esta história codificada da Igreja tem três etapas simbólicas: *Petrina* (catolicismo, Igreja como hierarquia, começando em 313, com o Édito de Milão; incorporação parcial do Império Romano); *Paulina* (protestantismo, Igreja como Verbo, começando em 1517 com as teses de Lutero; a incorporação parcial da sabedoria grega, já que os filósofos Descartes, Leibniz, Espinoza, são *heréticos* dentro da Igreja, e não pagãos fora dela); *Joanina* (começando por volta de 1800). Donde a *ideia de 1800* ser a ideia da época do espírito.

No período joanino, a Igreja incorporou a sabedoria grega e o estado e o Império Romano. *Hegel é o primeiro filósofo da Igreja Joanina e Goethe é o primeiro dos novos cristãos*; em paralelo, passou a existir um sistema de nações cristãs em confronto.

Superada a dualidade entre a sabedoria grega e a fé judaico-cristã nos sistemas idealistas, a filosofia fica completa, com a autoconsciência da sua própria história em Hegel. Contudo, como Schelling foi o primeiro a assinalar, o sistema deixa de fora o sujeito existente e o Deus da revelação.

Os filósofos pós-idealistas como Schopenhauer e Nietzsche inauguraram uma nova filosofia das mundividências [*Weltanschauungsphilosophie*] onde a subjetividade do filósofo individual é a forma do sistema, e as vidas dos filósofos contam para a história da filosofia; mostram um ateísmo iniciático que rompe com o totalitarismo idealista.

Após a experiência da igreja joanina e do ateísmo iniciático, é necessário repensar a revelação como relação entre o absoluto e a subjetividade. O que Rosenzweig denomina de *pós-filósofo ou pai da Igreja de João* considera essa relação como para além da história. Para além da filosofia negativa – o sistema completo de relações conceituais desenvolvido por Hegel – o mundo está pronto para a filosofia positiva invocada por Schelling.

O judaísmo foi essencial para o cristianismo nas épocas petrina e paulina dada a expectativa cristã de converter o judeu. Com o início da época de João – 1800 – o nacionalismo pós-cristão elimina a proteção aos judeus, e cria um ressentimento contra o *eterno judeu*, o início do antisemitismo. É precisamente quando *a época do eterno judeu chega ao fim...* que cristianismo e judaísmo devem encontrar novas possibilidades de diálogo no comum testemunho da revelação.

Apesar destas afirmações terem tonalidades gnósticas, o Antigo Testamento permite ao cristianismo preservar-se do perigo inerente de gnosticismo. Rosenzweig afirma que as Escrituras e a presença do povo judeu *convertem o pagão interior* que existe dentro de cada cristão. O cristão vê no Antigo Testamento mais do que um mero livro mas antes o testemunho da existência de uma

comunidade. Um livro poderia ser vítima de exegeses habilidosas. Mas a inegável vitalidade do povo judeu, atestada nas muitas perseguições a que resistiu impede essa idealização. *Israel é mais do que ideia, é uma vida [...]. Os cristãos não podem ter dúvidas sobre nós. A nossa existência é fiadora da sua verdade*⁹⁴.

Enquanto o judaísmo começa pelo fim, o cristianismo leva a sério a cronologia do mundo. A sua noção de eternidade é coextensa com o tempo. Apenas os pontos de partida e chegada se situam acima da história. A eternidade do cristianismo é um caminho, uma marcha, uma missão eterna, uma irradiação que emana do ardor interno da *Estrela da Redenção*.

A expansão cristã atravessa o mundo desde a Encarnação à *parousia* e transforma as sociedades pagãs, subjugando instituições e pessoas, fundando culturas e estados. Sempre em luta contra o pagão dentro de si mesmo e no mundo, o cristão é um convertido⁹⁵. E por isso – mais do que qualquer outra religião – recorre à mediação das artes – plásticas e sonoras – para seduzir e reduzir esta inquietação. Como vimos, anteriormente, esta sociologia da Igreja é também uma fenomenologia da arte e uma teologia da cultura.

A afirmação de Rosenzweig de que o povo judeu deve ser protegido como testemunha da revelação foi acolhida a partir do Concílio Vaticano II. Em 31 de outubro de 1997, João Paulo II fez uma declaração sobre a aliança de Deus com o povo judeu, caracterizando a Shoah como *uma onda de perseguições inspiradas por um antisemitismo pagão que, na sua essência, equivale a um anticristianismo*.

A posição da Santa Sé tem importância especial, não só por o catolicismo ser a maior confissão cristã como por constituir um ponto de referência a partir do qual as outras confissões se definem. Os pontífices Bento XVI e Francisco retomaram estas declarações, cientes de que o Holocausto, tal como a perseguição a Jan Huss e a Galileu exigem uma reconciliação. Os dirigentes de outras confissões cristãs têm reafirmado esta validade da aliança entre Deus e o povo judeu⁹⁶.

⁹⁴ (E. 461) *Und wie denn jener allzeit aktuelle Kampf der Gnostiker zeigt, ist es das Alte Testament, das dem Christentum den Widerstand gegen diese seine eigne Gefahr ermöglicht. Und das Alte Testament nur, weil es mehr als bloß Buch ist. [...] An uns können die Christen nicht zweifeln. Unser Dasein verbürgt ihnen ihre Wahrheit.*

⁹⁵ Goldman (1999).

⁹⁶ Declaração da Igreja Evangélica Alemã em 1980.

O regresso contemporâneo do paganismo

Em 1914, a Europa não acreditava em Deus, mas na nação e na *Kultur*. Em 1918, esses deuses foram derrubados, e a Europa começou a adorar os falsos deuses do materialismo histórico e socialismo. Heinrich Heine ironizou que Robespierre apenas decapitara um rei, enquanto um professor alemão [Kant] enviou o Todo-Poderoso para o cadafalso. Com o final da Grande Guerra multiplicaram-se as censuras ao judeu-cristianismo. Os biólogos reduziram a um mito a história da criação. A crítica mostrou a múltipla autoria das Escrituras. A ciência apresentou-se como alternativa racional à religião. Exceto para alguns recalcitrantes, a fé tradicional tornou-se impossível.

É neste contexto que as passagens de Rosenzweig sobre o paganismo na *Estrela* constituem uma visão inovadora da origem e natureza dos conflitos civilizacionais. São pagãos os povos e os indivíduos que preservam a continuidade apenas através do sangue e do solo. A sua esperança de imortalidade exige uma luta perpétua pela sobrevivência. Enquanto os judeus se consideram *povo eterno* e comunidade de sangue, os povos pagãos *fundam as suas raízes na noite da terra*. Na sociedade pagã, onde Deus permanece não revelado, o indivíduo existe apenas como um órgão da coletividade. A imortalidade pagã, portanto, depende unicamente da perpetuação da comunidade de sangue, e o ato mais sagrado é sacrificar-se em guerra para adiar o inevitável dia em que a comunidade desaparecer.

Consciente da fragilidade da sua existência em que a individualidade se dissolve na sociedade, um povo pagão está preparado para lutar até à morte. (E. 366): A morte tinha na coletividade o significado que a filosofia lhe queria atribuir no indivíduo, como Rosenzweig diz de um modo perturbante: *assim como cada indivíduo deve contar com a sua eventual morte, os povos do mundo devem prever a sua eventual extinção, por mais distante que seja no tempo. Na verdade, é por isso que o amor pela sua própria nação é doce e grávido com o pressentimento da morte. O amor só é doce quando se dirige a um objeto mortal, e o segredo desta doçura final só acontece na amargura da morte. Assim, os povos do mundo preveem um tempo em que a sua terra, com seus rios e montanhas continuará certamente a mostrar as suas montanhas e rios debaixo do céu mas em que outros homens a habitam; a sua língua estará enterrada em livros, os costumes e leis e clientes perderam a força viva*⁹⁷.

⁹⁷ (E. 338) Ver a melancólica passagem *So sehen die Völker der Welt einmal eine Zeit voraus*.

A limitação dos gentios foi transformada pelo poder supernacional e sobrenatural do cristianismo. O cristianismo aplaca as nações, transmutando o Deus do judaísmo em um ser terrestre com quem os pagãos se podem identificar, mas ao custo de não conseguir converter o pagão interno dentro de cada cristão.

No decurso da história, a unidade cristã foi dilacerada pela pluralidade de nações e estados. Os estados seculares dos gentios, *rebeldes contra a Igreja*, criaram uma eternidade substituta. Para se reunificar, a comunidade cristã precisa dos judeus como prova real da imortalidade.

No paganismo, a mentalidade e o sistema esmagam a identidade individual. Nele, *o estado é tudo, e a sua eletricidade pulsa através das veias de cada indivíduo* (E. 85). *A diferença bem conhecida entre a antiga e os modernos conceitos de democracia, é esta. É evidente por que razão a antiguidade nunca desenvolveu o conceito de democracia representativa. Apenas um corpo pode ter órgãos; um edifício tem apenas partes* (E. 60).

As expressões e os movimentos antijudaicos e anticristãos do século xx trouxeram consigo o regresso do paganismo. As passagens da *Estrela* sobre os povos pagãos são premonitórias das características dos estados totalitários do século xx: comunismo russo, nazismo alemão e fascismo italiano, cada qual surgido em sociedades com variantes cristãs, a saber, ortodoxa, evangélica e católica.

As religiões orientais

A leitura das religiões orientais por Rosenzweig serve a exigência sistemática da *Estrela*, mas mutila essas mundividências que não reconhecem a unificação judaico-cristã. De uma forma muito crua, tal como em Hegel, considera que China e Índia representam falhanços culturais, religiosos e filosóficos, desde a Antiguidade à contemporaneidade.

Enquanto o Deus do judeu-cristianismo tomou forma através da relação dialógica do Sim e do Não, ou seja, da unificação da liberdade e da necessidade divinas, o Deus da Índia, é concebido somente através do Sim, como o silêncio puro da essência e o Deus da China através do Não, como o poder abrangente (E. 38). O Deus indiano é apenas afirmação: *A plenitude da essência do Brama foi expressa pelos seus seguidores... como a incansável sílaba repetida de afirmação* (E. 39); o Deus chinês é apenas negação; *o Tao é este único e eficaz ser, este Deus que se mantém quieto como um rato para que o mundo possa girar em torno dele*.

Ao falar da essência do mundo, a Índia desliza com a doutrina do Buda, até ao ponto em que o mundo inteiro ... incluindo os deuses e sua essência, fica

subsumido no Nada (E. 63). A visão chinesa do mundo marcada pela particularidade, leva Lao-Tsé a ensinar *a superação da plenitude material das ocorrências através da sublimação no inominável fundamento do Tao ...*; o mundo desaparece se lhe virarmos as costas e nos submergirmos nele (E. 64-5). Tanto a visão indiana unilateral do ser humano como afirmação de carácter e a visão chinesa do ser humano como negação do carácter conduzem ao Nada, pois *tal como é dupla a completa negação de Deus e a negação do mundo, assim é a dissolução completa do eu, na superação do eu em Buda e na auto-ocultação em Lao-Tsé* (E. 80, 82).

Reflexões sobre o Islão

Quando Rosenzweig começou a redigir em 1916 os fragmentos da *Estrela* ocupou-se das linhas de fratura cultural na Europa. Tal como os judeus da sua geração, tendia a encarar o Islão como hospitaleiro para o judaísmo e admitia que, em tempos passados, o Islão evidenciara maior tolerância do que a Europa cristã (E. 241). O contacto direto com os muçulmanos na Macedónia e o estudo do Corão transformou estas ideias de convivência pacífica ao ponto de antecipar um conflito de civilizações. *O milénio que aí vem entrará para a história do mundo como uma luta entre Oriente e Ocidente, entre a Igreja e o Islão, entre os povos germânicos e os árabes*, escreve em 1920.

Desde Voltaire e Lessing que a visão iluminista afirma que as *três grandes religiões monoteístas* apenas estão separadas por detalhe. Rosenzweig discorda em absoluto e apresenta uma crítica sistematizada do Islão e suas diferenças fundamentais com o judeu-cristianismo. Herdeiro do judeu-cristianismo no que toca à caracterização de Deus, Humanidade e Mundo, o Islão não se desliga totalmente do paganismo devido às deficiências que apresenta ao relacionar esses elementos. O Alcorão é um *Talmud* que não se baseia numa *Escritura*, uma religião institucionalizada que parodia a forma exterior da religião revelada. Apesar de falar de Deus clemente e misericordioso, não desenvolveu uma aplicação concreta das noções de amor divino e humano, vindo a estagnar desde o século XIV até meados do século XX (E. 199).

Esta caracterização singular do Islão por Rosenzweig contrasta com a classificação sociológica das religiões consoante as suas formas exteriores: o monoteísmo do Islão opõe-se claramente ao paganismo que se identifica com manifestações de politeísmo e a adoração da natureza. Por este motivo, Gil Anidjar reclama que *o Islão desaparece do argumento de Rosenzweig* no

terceiro volume da *Estrela*. Outros estudiosos tendem a considerar a abordagem como problemática ou preconceituosa⁹⁸.

A monografia *Franz Rosenzweig, escritos sobre o Islão*, colige os escritos sobre o tema. Segundo os editores, Rosenzweig apresenta uma narrativa sobre o Islão, ao modo hegeliano, como antítese do judeu-cristianismo. Tal como as religiões de China e Índia impedem a compreensão da geração factual dos elementos, o exclusivismo do Islão é um obstáculo à compreensão das relações. Deus, mundo e ser humano são vistos na sua factualidade, mas sem a capacidade de se converterem. *Não poderia ter ocorrido a Maomé que Deus, Mundo e Ser humano apenas se transformam a partir de figuras acabados em fontes de revelação se experimentarem uma conversão. O que era Sim, permaneceu Sim; o que era não, não* (E. 129-30).

Tal como Maimónides e Tomás de Aquino no século XIII criticaram a teologia normativa de al-Ghazali do século XI, Rosenzweig critica a *filosofia ortodoxa no Islão*. Alá é a imagem divinizada do déspota asiático. A criação do mundo é um mero ato de mágica. O calendário litúrgico islâmico não apresenta a redenção da história. A cultura islâmica não tem originalidade.

A ontologia deficiente irá provocar uma antropologia deficiente: desaparece o amor especial de Deus pelos fracos e indefesos, que caracteriza o judeu-cristianismo: *Que as falhas dos seres humanos despertem um amor divino mais poderoso do que o mérito é, na verdade, um pensamento absurdo impossível no Islão, mas é o pensamento que está no centro da fé [judaica e cristã]* (E. 185).

O Islão é o caminho da obediência: *O caminho de Deus exige a obediência da vontade de um mandamento que foi dado de uma vez por todos os tempos. Em contrapartida, no amor fraterno [judaico-cristão], o esporo do carácter humano irrompe sempre de novo, incitado pelo surto sempre surpreendente do ato de amor.*

O amor e a sede de justiça exigem ao Deus judaico-cristão criar o mundo. A teologia muçulmana presume que Deus cria cada coisa isolada a cada momento. A providência cede o lugar a um número infinito de atos individuais de criação, sem conexão. *O Deus de Maomé é um criador que poderia muito bem não ter incomodado para criar* (E. 130). A confissão de Islão, “Deus é Deus”, não é confissão de fé, mas de não-fé [*ein Unglaubensbekenntnis*]. A tautologia apenas confessa um Deus escondido, tal como um pagão ou um ateu poderiam fazer, segundo Nicolau de Cusa⁹⁹.

⁹⁸ Anidjar (2003), 87-98.

⁹⁹ (E. 202) *Das Bekenntnis des Islam* “Gott ist Gott” ist kein Glaubens-, sondern ein Unglaubensbekenntnis; es bekennt sich in seiner Tautologie nicht zum offenbargewordenen, sondern zum verborgenen Gott; mit Recht sagt der Cusaner, daß so auch der Heide, auch der Atheist bekennen könne.

Segundo Rosenzweig, a guerra santa é incontornável no Islão, uma marca pagã: *Seguir o caminho de Deus significa, no sentido mais restrito, propagar o Islão através da guerra santa*. Quando o Islão transformou a defesa do solo pátrio em ofensiva contra inimigos potenciais, a Europa teve de se defender contra a *Invasão do Crescente*. Em pleno século XXI, estas contradições percorrem as sociedades em que o Islão derrama o sangue dos seus filhos e provocam as questões das migrações maciças de refugiados que representam riscos para as sociedades de acolhimento¹⁰⁰.

A abordagem do Islão por Rosenzweig é provocadora tal como o discurso do emérito pontífice Bento XVI sobre a teologia muçulmana, em Regensburg, a 12 de setembro de 2006. Nessa ocasião, Bento XVI citou o imperador bizantino Manuel II Paleólogo sobre a divisão entre o ocidente judaico-cristão e o Islão: *Mostrem-me apenas o que Maomé trouxe de novo, e encontrarão apenas coisas nocivas e desumanas, tal como a ordem de difundir pela espada a fé que pregava*. Após este pronunciamento o imperador explica que difundir a fé mediante a violência é um ato irracional e incompatível com a natureza de Deus e da alma.

Em contraste, para a doutrina muçulmana, Deus é absolutamente transcendente e desligado das categorias humanas. O editor [do texto grego], Theodore Khoury, comenta uma obra do conhecido islamita francês R. Arnaldez, que assinala que Ibn Hazm chegou a afirmar que *Deus não está preso nem pela sua própria palavra e que nada o obrigaria a revelar-nos a verdade*. Se fosse a vontade de Deus, até praticaríamos a idolatria.

Segundo Bento XVI, *Deus não se torna mais divino quando o empurramos para longe de nós num voluntarismo puro e impenetrável; em vez disso, o Deus verdadeiramente divino é o Deus que se revelou como logos e, como logos, agiu e continua a agir amorosamente em nosso nome*.

Questões pós-rosenzweigianas: do holocausto ao fundamentalismo

Vimos como Rosenzweig avalia as religiões abraâmicas. Se a redenção resulta da aliança entre dois e apenas dois processos – a criação do mundo e a revelação no ser humano – então apenas judaísmo e cristianismo a realizam. A verdade divina que é uma só dualiza-se fora de Deus.

¹⁰⁰ (E. 311) *Denn die römische Kirche hatte zwar die leibliche Welt der lebendigen Völker durchdringen und sich im Kampf gegen das andrängende Heidentum des Halbmonds in siegreichem Gegenangriff behaupten können; hier schuf sie sich wirklich ihre eigene; ihre neue Welt*.

Nestas considerações convém ter presente que o pensamento sistemático da *Estrela* prejudica por vezes a singularidade, a lógica abafa a vida, o preconceito estiola o conceito.

Não obstante, após séculos de relações envenenadas e perseguições mútuas, o diálogo religioso encetado por Rosenzweig é uma tentativa pioneira de reconhecimento mútuo e convivência na revelação. A *Estrela* de Rosenzweig pode ter muitas formas, tantas quanto a cruz dos cristãos, o pentagrama do Islão ou o hexágono dos hebreus. E apesar das distopias fascistas e comunistas, e dos horrores do Holocausto e do Gulag e das atuais guerras interislâmicas, as religiões abraâmicas convergem no testemunho da revelação. Neste sentido, a mensagem de Rosenzweig acaba por ser mais providencial neste início do século XXI do que quando foi formulada há um século.

As teses de Franz Rosenzweig foram apresentadas antes da perseguição e extermínio dos judeus no holocausto; antes do triunfo do sionismo e a fundação do estado de Israel em 1948; e antes do fenómeno contemporâneo do fundamentalismo islâmico, com os seus processos terroristas. Até que ponto essas teses nos ajudam a compreender conflitos em que confluem questões religiosas e políticas, é o que temos de abordar. Esses graves acontecimentos históricos aqui designados questões pós-rosenzweigianas por óbvios motivos continuam a interpelar e a pôr à prova o pensamento de Rosenzweig.

Na sua visão profética, os povos que abandonaram a matriz judaico-cristã regressaram ao paganismo, e responderam ao pressentimento da sua destruição com surtos de conquista que desencadearam as duas guerras mundiais. O período entre 1914-1945 constituiu como que uma segunda *Guerra dos Trinta Anos* na Europa. Numa primeira fase, a apoteose do nacionalismo pagão nas democracias liberais e nos impérios centrais que se chocaram na Grande Guerra provocou a derrota da Alemanha, Austro-Húngara, Turquia e Rússia. Numa segunda fase, a transformação desse nacionalismo pagão na Alemanha nazi, na Itália fascista e no Japão imperialista provocou nova derrota pelas democracias da Grã-Bretanha e EUA e a URSS. A direita totalitária foi derrotada em 1945 e a esquerda totalitária apenas em 1989.

As sementes do novo pensamento de Rosenzweig nos anos 20 caíram no terreno adverso da sociedade alemã. A morte surpreendeu-o em 1929, pouco antes da tomada de poder pelos nazis e do início da perseguição aos judeus e também a cristãos, opositores políticos, ciganos, deficientes, homossexuais. Essa perseguição culminou com o genocídio de seis milhões

de judeus, oriundos de toda a Europa, exterminados em campos de concentração pela máquina militar e paramilitar nazi.

Na Alemanha dos anos 30, em prolongada crise moral e social, cresciam todas as aberrações: o racismo puro e duro, com leis de exclusão e perseguição aos judeus; o cristianismo ariano antisemita de H. S. Chamberlain e A. Rosenberg; e filosofias oportunistas a que não escapou Martin Heidegger, ao tornar-se membro do partido nazi a fim de ascender a reitor da universidade de Friburgo. A ascensão de Hitler ao poder veio consolidar e intensificar todas estas aberrações e precipitou a Segunda Guerra Mundial.

A condenação do nazismo como neopaganismo e do holocausto por Rosenzweig é antecipada e implícita em toda a sua obra. O genocídio dos judeus só ocorreu após a religião política neopagã humilhar o cristianismo; por muitos *pogroms* e *ghettos* que existissem nas sociedades cristianizadas entre a conversão de Constantino, em 313, e a Segunda Guerra Mundial, só os nazis atingiram o grau apocalíptico de perseguição¹⁰¹.

Rosenzweig sempre celebrou as virtudes de um judaísmo sem as ilusões do nacionalismo embora o seu antissionismo se devesse mais a motivações culturais do que políticas. Essa atitude profética lembra a passagem das Escrituras em que, quando o antigo Israel exigiu *um rei como as demais nações* ao profeta Samuel (I Samuel 8), Deus queixou-se: *Rejeitaram-Me como rei*. Perante a insistência do povo, Deus diz a Samuel, *Dá-lhes um rei*, o que se pode considerar a origem do sionismo.

A Segunda Guerra Mundial e o holocausto modificaram os termos da questão. O sionismo foi abraçado por quase todas as correntes judaicas. Para a grande maioria dos judeus, o estado de Israel foi consagrado como a única solução viável após o holocausto. Em 1948, foi proclamado com uma só nacionalidade, a judaica, após décadas de imigração de judeus oriundos de toda a Europa e na sequência do movimento sionista anunciado por Theodor Herzl¹⁰².

A longa luta contra as populações palestinianas do território e a guerra de 1948 contra os estados árabes vizinhos viabilizaram o regresso à terra prometida, após quase 2000 anos. Os fundadores do estado de Israel evitaram qualquer referência à religião, mesmo quando retomaram a linguagem das Escrituras nas leis fundamentais.

¹⁰¹ Goldhagen (1996).

¹⁰² Herzl (1961).

Tal como Martin Buber (Buber, 1988) que queria um estado binacional, em oposição a um estado judaico, Rosenzweig continua a ser um ponto de encontro para o universalismo judaico e atrai admiradores entre os que desejam a reconciliação entre israelitas e palestinianos.

Novo Pensamento e Trindade

O novo pensamento de Rosenzweig sobre Criação, Redenção e Revelação tem um paralelo com a reflexão trinitária cristã não só pelo isomorfismo dos três momentos com as três pessoas divinas mas sobretudo pela ênfase no amor divino. Assim escreveu Agostinho: *Na verdade, ao vermos a Trindade, vemos o amor... São três: o amante, o amado e o amor... e não mais do que três: quem ama aquele que veio de dentro de si, aquele que ama aquele de quem veio e o próprio Amor*¹⁰³.

A Trindade é mistério central da fé cristã. Não há assunto “no qual o estudo seja mais árduo, a descoberta mais valiosa e o erro mais perigoso” nas palavras do Hiponense: *Si comprehendis non est Deus* (Se entendeste, não é Deus que entendeste). E refere Tomás de Aquino: “O Filho de Deus veio e fez brotar os rios ocultos, dando a conhecer o nome oculto da Trindade.”¹⁰⁴

O mistério da cruz na Sexta-Feira Santa e a ressurreição no Domingo de Páscoa envolvem as três Pessoas divinas. Isto é o que as Escrituras dizem e o que a liturgia ostenta. Na Sexta-Feira Santa, “o Pai não poupou o seu próprio Filho, mas entregou-o por todos nós” (Rm 8:32), e “o Filho amou-me e entregou-se por mim”, e que “Jesus abaixou a cabeça e entregou o Espírito” (Jo 19:30). O Pai, o Filho e o Espírito Santo são os três atores no drama da Sexta-feira Santa.

A ressurreição tem um padrão semelhante. É o Pai que “a este Jesus, Deus ressuscitou” (Act 2:24, 32). O Cristo crucificado e morto “ressuscitou ao terceiro dia” (1Cor 15:3), enquanto o Espírito Santo age como agente do Pai ao elevar e glorificar o Senhor crucificado da glória (1Cor 2:8). Na Sexta-Feira Santa e no Domingo de Páscoa concentra-se a promessa do divino à humanidade e ao mundo.

¹⁰³ Agostinho, *De Trinitate*, VIII, 8, 12; VIII, 10, 14; VI, 5, 7.

¹⁰⁴ Agostinho, *De Trinitate*, I, 2, 5. Agostinho, *Sermão* 52, 16. Tomás de Aquino, *In Sententiae*, I, Prólogo.

O Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo junto com o Espírito Santo avançam como verdade eterna e eternidade amorosa¹⁰⁵. “Deus é amor” (1Jo 4, 8, 16), escreve João; “Este é o amor que eu quero dizer, não o nosso amor por Deus, mas o amor de Deus para nós quando ele enviou o seu Filho para ser o sacrifício expiatório pelos nossos pecados” (1Jo 4:10). Deus é amor e Deus é Trindade.

A Trindade está muito presente na teologia do século xx. Como afirma Nicola Ciola, é a gramática da renovação dos estudos bíblicos, patrísticos, litúrgicos e teológicos que culminaram no Concílio Vaticano II¹⁰⁶.

Tal como nos textos evangélicos, o amor referido por Franz Rosenzweig como motor de Criação, Redenção e Revelação não é genérico, mas específico. Não é vaga benevolência, mas sim ajuda concreta. Nasce da relação com o próximo divino e com o próximo humano que é a pessoa com quem tu ou eu estamos. A revelação é uma só; para a *Torah*, no Evangelho, e no novo pensamento narrativo.

O precedente desta descoberta de que cada uma das Pessoas divinas é uma relação surge em Agostinho: “Às vezes falamos de Deus segundo a relação. Assim, o Pai revela uma relação com o Filho e o Filho com o Pai. Ora, esta relação não é acidental, uma vez que um é sempre o Pai, e o outro sempre o Filho.”¹⁰⁷

Sobre este tema, escreveu Joseph Ratzinger na sua *Introdução ao Cristianismo*: Nesta simples afirmação [cada Pessoa divina é uma relação], está evidente uma verdadeira revolução na forma do mundo: a supremacia absoluta de um pensamento centrado na substância é deslocada na medida em que a relação é descoberta como sendo uma modalidade igual e original do real. E um novo pensamento sobre o ser surge em reação¹⁰⁸.

Walter Kasper interpretou esta teologia trinitária como “revolução na compreensão do ser... A realidade última e mais elevada não é substância, mas a relação”¹⁰⁹. Na história da teologia e da filosofia, o conceito de substância e de indivíduo, nomeadamente na definição de Boécio - “A pessoa é uma

¹⁰⁵ Agostinho, *Confissões*, 7, 10.

¹⁰⁶ Ciola, (1996), pp. 157-197.

¹⁰⁷ Agostinho, *De Trinitate*, VIII, 5, 6.

¹⁰⁸ Ratzinger, (1990), pp. 135-136.

¹⁰⁹ Kasper, (1986), p. 154.

*substância individual de natureza racional*¹¹⁰ –, revelou-se demasiado compacto para compreender a relação; a valorização da relação por Franz Rosenzweig vem ajudar a restabelecer esse centro de toda a filosofia fundamental e a valorizar as suas consequências para toda a ética e política.

¹¹⁰ Boécio, *Liber de persona e duabus naturis*, 3: PL 64, 1343.

Capítulo 8

O pensador da pós-modernidade

*Os fantasmas desaparecem
quando canta o galo do conhecimento.*

F. Rosenzweig

Rosenzweig e os filósofos

Tendo revisto em capítulos anteriores as influências acolhidas por Franz Rosenzweig e integradas no seu pensamento dialógico inovador, é agora oportuno destacar os autores que lhe permitiram visionar um mundo em que brilha a *Estrela*.

Alguns dos argumentos de Rosenzweig são problemáticos quanto à forma e ao conteúdo: o modo como formula algumas conclusões coloca problemas sobre a consistência dos seus critérios hermenêuticos; e o modo como apresenta esses conteúdos faz duvidar da validade das conclusões. Contudo, o pensamento dialógico é consistente. Mantém a exigência sistemática do ser pois é uma filosofia que avalia as religiões, a arte, a literatura, a política, a história. Ao mesmo tempo, funda na subjetividade o reconhecimento dos elementos primordiais da experiência humana e que são anteriores e extrínsecos ao pensamento; desse modo, deixa emergir a relação – expressa na palavra “e” – como o foco da realidade.

Existe um elemento cartesiano na filosofia de Rosenzweig. A fim de superar a dúvida hipotética sobre as verdades encontradas pelo pensamento, busca a garantia de veracidade da prova interna da verdade numa experiência de Deus como única fonte confiável de verdade. Embora esta exterioridade do critério de verdade pretenda superar as falsas evidências da verdade no idealismo, a solução é dificilmente aceitável para um descrente.

Do idealismo alemão toma de Kant a irredutibilidade central das ideias da razão pura ao pensamento e também a ideia do ser humano dividido entre o determinismo da natureza e a liberdade metafísica. A Goethe foi buscar a contemplação estética e o compromisso com o momento vital. De Schelling traz a oposição a uma lógica que seja mais do que pensamento

puro e que pretenda explicar a existência, como em Hegel. Os temas da filosofia positiva marcam muito: revelação, teísmo, fases da vida divina, a unidade de Deus como o equilíbrio entre afirmação e negação e o espírito; e os três períodos e formas da igreja, Petrina Paulina, Joanina (E. 19-20).

Dos pensadores existenciais do século XIX herdou Rosenzweig a questão da subjetividade. Schopenhauer mostrou-lhe como o pensamento autêntico deve ultrapassar o conhecimento baseado na vontade e ao serviço dos interesses.

Kierkegaard mostrou uma filosofia que recusa o espírito impessoal que se apossa da alma individual. Combateu a tentação de substituir palavras pela vida. Os seus dispositivos de ficção são uma ferramenta para romper com o véu de ilusão com que o pensamento se intoxica. Também Rosenzweig combate os absurdos da metafísica em *Pensamento Doente*, *Pensamento Saudável*. E tal como Kierkegaard – e posteriormente Wittgenstein – viu a metafísica como a forma exagerada de uma doença intelectual que só o senso comum poderá diagnosticar e curar¹¹¹.

Ao comparar Kierkegaard com os teólogos Karl Barth e Friedrich Gogarten, afirma Rosenzweig que *por detrás de cada paradoxo de Kierkegaard vê-se um absurdo biográfico, e por esta razão devemos credere. Enquanto por detrás das negações colossais de Barth nada se vê senão a parede em que estão pintadas, um muro de cal, que é a sua vida impecável e bem ordenada. Não são negações para descrever mas têm uma autenticidade indiferente.*

De Nietzsche recolhe Rosenzweig o abismo entre o ser humano e o mundo, experimentado até à loucura e assim identificado: *Este mundo está bem escondido do ser humano e nada há de celestial no seio do Ser que fale ao homem, a não ser sob o disfarce de homem. Todo o ser é difícil de provar; É difícil fazê-lo falar*¹¹². O isolamento do ser humano no mundo, esse silêncio trágico, levou ao existencialismo de Nietzsche – o primeiro [filósofo], *que viu Deus face a face, mesmo que apenas para o renegar* (E. 20-21).

De Hermann Cohen incorpora a importância da comunidade judaica, a correlação entre o humano e o divino, e a analogia do cálculo diferencial. A noção do mundo metalógico herda os labores sobre a filosofia da natureza e da consciência, respetivamente, de Viktor von Weizsäcker e de Hans Ehrenberg: o todo não como conteúdo, mas como uma forma de sistema; o ser humano como valor. De Eugen Rosenstock herda o método de

¹¹¹ Carta a Martin Buber de 24 dezembro de 1922, Rosenzweig (1979b), 469.

¹¹² *Se houvesse deuses, como poderia eu suportar não ser Deus? Por conseguinte, não existem Deuses. Nietzsches Werke*, VI, 43.

expressão, o pensamento gramatical, o significado da revelação e o ataque sistemático à filosofia de Hegel.

Se *porventura Heidegger teve um contemporâneo*, foi Rosenzweig. Assim escreveu Karl Löwith num artigo fundamental que dedicou ao pensador dialógico¹¹³. Considera Karl Löwith que a filosofia de Rosenzweig é uma antecipação notável da questão do ser. A *Estrela* (1921) precede *Ser e Tempo* (1927). Contudo, essa coincidência temática é acompanhada de diferenças profundas, entre a Grécia e Israel, entre a filosofia e a Bíblia. *Der Stern der Erlösung* parece um verdadeiro *Sein und Zeit* judeu *avant la lettre* mas enquanto o espaço filosófico de Heidegger é ainda dominado pela hermenêutica e pelo monólogo, pela nostalgia dos pré-socráticos e a obsessão da totalidade, Rosenzweig criou um espaço aberto de revelação e uma ontologia da alteridade.

As considerações de Rosenzweig sobre o pensamento falante antecipam o que dez anos mais tarde dirá Heidegger sobre o discurso que simultaneamente revela e oculta, cobre e descobre. Não é apenas nas Escrituras que surgem as parábolas; toda a linguagem humana, e não só a teológica, é inerentemente parabólica. Para ambos, traduzir é interpretar, o que confirma a condição hermenêutica da subjetividade humana, e o alcance perspetivo da verdade. A verdade é sempre a nossa verdade. Heidegger fala da verdade como desvelamento. Para Rosenzweig, a verdade é verificação.

Antes de Heidegger, Rosenzweig compreendeu o tempo não como forma preexistente no qual os eventos se situam, mas como uma modalidade específica do ser humano. Os três tempos de criação, revelação e redenção que na *Estrela* giram em torno da vida, antecipam os três êxtases de *Ser e Tempo*.

No entanto, o pensamento dialógico de Rosenzweig difere radicalmente do pensamento fenomenológico-existencialista de Heidegger. O confronto resulta do modo de entender os três conceitos fundamentais: Deus, mundo e homem. O *Dasein* de *Ser e Tempo* é ainda um conceito monológico e totalitário na própria resolução, enquanto para Rosenzweig o ser é relação. Para Heidegger, o mundo é um existencial, quanto à estrutura; pelo contrário, Rosenzweig entende o mundo como um coexistencial, resultante de um criacionismo.

Os demais contrastes derivam destas diferenças fundamentais: do lado de Heidegger, existe o projeto lançado, a liberdade para a morte, o estar presente no tempo; do lado de Rosenzweig, encontramos a criação, revelação e

¹¹³ Löwith (1958). Löwith (1966, 1942).

redenção, a certeza da vida eterna, a disponibilidade constante para a vinda do Reino, a tese de que Deus se estende da eternidade a eternidade.

A obra de Franz Rosenzweig evoca a de Ludwig Wittgenstein, uma comparação que não é tão surpreendente quanto parece à primeira vista, uma vez que ambos são influenciados por Kierkegaard e partilham uma atitude crítica face à metafísica tradicional. Embora Wittgenstein afirme repetidamente que as raízes da ilusão filosófica residem na linguagem, não apresenta uma justificação detalhada. A semelhança entre ambos aprofunda-se na crítica à busca da essência como projeto sem sentido e do qual nos curamos através do regresso à utilização habitual da linguagem. Há uma diferença óbvia entre ambos: Wittgenstein não desenvolve a compatibilidade entre religião e investigação gramatical, enquanto Rosenzweig pensa que o método gramatical impele a filosofia para um novo pensamento teológico¹¹⁴.

Enquanto Rosenzweig escrevia *Pensamento doente e pensamento saudável*, Franz Kafka estava a redigir *O Castelo* sobre o qual comentou que a trágica situação humana resulta de se ter alimentado da árvore do conhecimento e não da árvore da vida. *Estamos separados de Deus por ambos os lados: a árvore do conhecimento separa-nos Dele; a árvore da vida separa-O de nós*. Com a expulsão do paraíso, o ser humano perdeu o seu nome (os heróis de Kafka apenas usam iniciais), perdeu a linguagem (não há comunicação real), perdeu o amor (resta apenas a sexualidade); o tempo é uma duração distorcida e paralisante. Ser humano (K), Mundo (aldeia) e Deus (castelo) existem, mas as suas existências não estão correlacionadas¹¹⁵.

Rosenzweig percebeu que Kafka estava a lidar com um problema bíblico: “*Nunca li um livro que me fizesse lembrar tanto a Bíblia como O Castelo*” e pega na questão precisamente onde Kafka a deixara. Apresenta a resposta bíblica da revelação do amor. O ser humano encontra um tu, no mundo e perante Deus. É chamado pelo seu nome e nomeia os seres ao seu redor. Falam-lhe e ele responde. E dá tempo ao tempo ao perceber a eternidade no momento adequado.

Seria interessante comparar Rosenzweig com autores que abordam a experiência humana com afinidades com a filosofia dialógica, tais como E. Lévinas, P. Ricoeur, M. Henry¹¹⁶, J. L. Marion, J. P. Sartre. Existe uma semelhança aparente com a filosofia da existência, mas em vez do conceito de

¹¹⁴ Wittgenstein (1991), p. 94. *Não sou uma pessoa religiosa, mas não posso deixar de encarar cada problema a partir de um ponto de vista religioso*.

¹¹⁵ Glatzer (1953) e Mate e Mayorga (2000).

¹¹⁶ Em *C'est moi la Vérité y Paroles du Christ*, M. Henry apresenta um desenvolvimento filosófico do símbolo da Trindade na teologia cristã.

singularidade humana condenado à morte e à angústia, ressalta a possibilidade de finitude da verdade e não o fracasso como em Heidegger ou Sartre.

Rosenzweig estabelece uma paridade entre filosofia e teologia; utiliza o vocabulário judaico-cristão para descrever a experiência de revelação sem a qual é impossível falar de criação e de redenção e admite que a revelação pode ocorrer noutros mundos culturais e religiosos. Contudo, como as principais categorias e experiências estão relacionadas com a religião, coloca-se o problema da autonomia das duas esferas: conceitos como os de milagre e oração excedem os limites da razão.

Na teoria da arte e dos símbolos religiosos como manifestações da verdade, parece faltar uma análise mais aprofundada sobre o valor dos símbolos.

A visão das religiões, incluindo a valoração positiva do cristianismo e do judaísmo e a depreciação de todas as demais, decorre do sistema e não de uma fenomenologia da fé, ou seja, do modo como esta interpreta os símbolos e dogmas.

Lévinas, o genial discípulo de Rosenzweig, venceu o primado da ética face à ontologia, mantendo a abertura à transcendência através do próximo e universalizando a experiência judaico-cristã, usando as mesmas fontes que Rosenzweig¹¹⁷. Lévinas afirmará de forma simples e eloquente na sua obra magna que a *Estrela* de Rosenzweig está demasiado presente no seu livro para ser citada¹¹⁸.

Nos anos 60, em plena desestalinização da *intelligentsia* francesa, num artigo essencial sobre Rosenzweig¹¹⁹, Lévinas analisa a *Estrela* centrada na identidade judaica; a existência de Israel como povo escolhido confere-lhe uma irrecusável responsabilidade para julgar o mundo em termos de história e de revelação.

Paul Ricoeur, enquanto estudioso de Rosenzweig¹²⁰ declara as suas convicções religiosas mas reclama autonomia para os argumentos filosóficos sobre a fé. Este seu propósito reforçou-se desde que o paradigma religioso foi melhor recebido na comunidade filosófica, a contar com a receção do pensamento de Lévinas¹²¹.

Henry e Marion, em alguns de seus escritos, refletem diretamente a partir da sua experiência religiosa em paralelo com a teologia católica, sem citar fontes, mas supondo que o leitor entende a concordância. Na sua

¹¹⁷ Gibbs (1992).

¹¹⁸ Lévinas (1961), XV.

¹¹⁹ Lévinas (1965).

¹²⁰ Ricoeur (1995), 93-107.

¹²¹ Mongin (1994).

monografia de 1982, Stéphane Mosès resumiu assim o significado filosófico de Rosenzweig: *o ser humano nasce para a sua própria existência pela descoberta da alteridade absoluta*.

Categorias do pensamento dialógico

Vimos como, na sequência da publicação da *Estrela*, *O Novo Pensamento*, escrito em 1925, é uma fórmula que sintetiza a doutrina de Rosenzweig.

O pensamento dialógico aponta para o indivíduo que vive, ama, erra, espera e desespera, o ser humano negligenciado pelos sistemas da totalidade. O ser humano que assim se questiona como singularidade deixa de ser um espécime definido por princípios morais ou racionais: antes de morrer fisicamente, morre para si mesmo como coisa e conquista o seu próprio *eu* através da relação com um *tu*.

Podemos tentar ousadamente *entender* Rosenzweig *melhor do que ele se entendia a si próprio*, como Kant propôs para Platão. E o leitor exige e tem direito à caracterização básica do que nasceu com o novo pensamento. Como diz Rosenzweig, *a palavra que eu admitiria ser aplicada [ao pensamento da Estrela] é a de empirismo absoluto*. Esta designação atende ao propósito do livro em cada uma das três áreas: o ante mundo do conceito, o mundo da realidade eficaz e o supermundo da verdade.

O novo pensamento dialógico não é novo por falta de antecedentes, mas sim pela sua oportunidade. Vejamos aqui como origina as categorias existenciais com que Rosenzweig renovou a filosofia¹²².

A experiência é o solo da nova forma de pensar. Em contraste com o método especulativo, iniciado a partir do ser como noção simples e abstrata, o pensamento dialógico começa pela ignorância sobre Deus, mundo e homem. Em vez de antecipar a totalidade, dá voz à mudança. Em vez da homogeneidade dominadora e do movimento circular especulativo, destaca a espiral da experiência humana¹²³.

A preeminência da relação reivindica uma universalidade que inclui e preza a singularidade. A experiência veicula a factualidade, anterior à objetividade e à conscientização. Pelo facto de serem pré-objetivos, os factos penetram a experiência com muito mais força do que qualquer objetividade. Este *empirismo* refere-se a um sujeito humano na plenitude do ser e não

¹²² Bueno (2011).

¹²³ Wiehl (1988), 51-52.

apenas na função epistemológica. O ser humano não tem apenas experiência da factualidade, mas na factualidade.

A partir deste solo emerge as categorias existenciais da filosofia dialógica

A relação. Os elementos fundamentais da realidade são revelados pela vida e não pela razão ou, mais rigorosamente, são revelados pelas relações entre si e não pelo que são em si mesmos. A existência concreta, e tudo o que é único, não se atinge por dedução ou indução, mas sim por relação.

É a relação que vai romper o isolamento vivido e agudizado pelo temor da morte. A vida permite que os elementos fundamentais se libertem a seu tempo. A relação não é um produto do pensamento, mas um efeito da vida transbordante – esse é o milagre dos milagres, o facto original da criação. Deus entra em relação com o mundo e o homem, e o ser humano com o mundo. A relação cumprida pela vida não é ligação formal nem síntese abstrata. É específica e concreta. Entre Deus e o mundo, a relação é a criação. Entre Deus e Homem, é revelação. Entre Ser humano e Mundo, é redenção. A conjunção “e” designa uma experiência e não uma forma intelectual.

A alteridade, relação entre o eu e o tu. O eu não se constitui a partir de si mesmo, mas a partir do tu, isto é, a partir do outro: a heteronomia é mais relevante que a autonomia. Esta prioridade do tu sobre o eu, Rosenzweig ilustra-a com a questão bíblica dirigida por Deus à humanidade *Onde estás tu?* Do seu esconderijo, esta respondeu: *sou eu o responsável?* A leitura de Rosenzweig mostra que o ser humano se torna um eu ao despertar através do diálogo com o tu divino – e que o sujeito moral se constitui não quando se submete e protesta a sua inocência, mas quando admite a sua responsabilidade. A subjetividade não se baseia na autonomia, mas na responsabilidade a que somos chamados. Descobrimo-nos ao sermos vistos pelos outros, ou seja, reconhecemo-nos na presença do outro.

O amor. A revelação do amor aguarda a resposta humana redentora: dedicar-se ao próximo. Amar o próximo é redimir o mundo e preparar o Reino. A redenção é o trabalho de um ser absolutamente singular e mortal, mas que participa na eternidade: *O facto de que cada momento pode ser o último, torna-o precisamente eterno.* A morte é possível a cada momento, mas o amor é tão forte como a morte.

Ao contrário da doutrina do tempo como distensão de uma eternidade imaginada, estamos já em contacto com a eternidade que é futuro. Se o amor se manifesta como mandamento, imperativo por excelência, o ser humano torna-se o mediador responsável pela redenção.

A eternidade não é um absoluto que absorve o indivíduo, mas a penetração do mundo pelo amor, com a adesão das criaturas ao ‘nós’. A redenção

é o facto de o eu aprender a dizer tu a um ele. Iniciada pela obra de singularidade humana, a comunidade religiosa antecipa a vinda do Reino de Deus. Esta reconciliação entre uma eternidade e uma temporalidade orientada – a Cidade de Deus em Santo Agostinho, o Reino dos Fins em Kant – exige a colaboração da teologia e da filosofia.

A *singularidade* resulta da tomada de consciência de que cada ser particular está de frente e de fora da totalidade. A rotura com a conceção idealista de totalidade e com a tradição filosófica do essencialismo valoriza a singularidade de toda a existência, nomeadamente humana. Esta nota herdou-a Rosenzweig de pensadores como Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche. A eles acrescenta a sua própria contribuição que procura entender a singularidade sem perder de vista a força e a consistência do sistema, segundo Schelling.

Para Rosenzweig, os novos conceitos que exprimem o protesto dos pensadores subjetivos contra o sistema surgem e ganham significado na existência objetiva das comunidades. A comunidade é diferente das nações e estados apresentados pelas filosofias da totalidade. As Igrejas não se definem limitando o outro, mas afirmando a singularidade infinita que há em cada um. A vida que supera a imobilidade dos conceitos e das fronteiras é religiosa. E o sentido da experiência humana – e a sua salvação – ultrapassa as guerras e as revoluções da história universal nas quais Rosenzweig apenas encontra sentido mediato.

A *finitude*. A antecipação da morte é a primeira afirmação da singularidade. De acordo com o conceito idealista, uma totalidade não morre, sendo-lhe indiferente a sorte de cada ser humano isolado: num todo, nada morre e o ser humano que pertence à totalidade é um nada. Em contraste, no pensamento dialógico, a morte continua em vigor em toda a sua materialidade e é sinal máximo de individualidade do existente. Apesar de todo o esforço idealista para fazer da morte um nada, a angústia humana nega essa mentira piedosa. A antecipação da morte leva a reconhecer a fratura do todo. Quem se questiona, sai da totalidade e reconhece-se fora do sistema.

A *diferença*. A filosofia tradicional pretendia responder à pergunta o que é, e dar como resposta uma essência. Os antigos reduziam Deus e Ser humano ao Mundo, o ponto de vista cosmológico. A Idade Média reduziu o ser humano e o mundo a Deus, segundo a perspetiva teológica. A idade moderna reduziu o mundo e Deus ao homem, na perspetiva antropológica. Rosenzweig assume a diferença contra a tentativa de abarcar a realidade sob uma visão de totalidade que não abraça a vida individual. Como afirma no

novo pensamento: *a realidade é como as cebolas: para cada camada descascada, vai surgindo uma diferente camada de cebola.*

Tal como a humanidade, também os outros dois elementos primordiais se destacam pela singularidade. A fratura pós-moderna do todo impede que sejam reduzidos uns aos outros. Assim, no mundo só há mundanidade; somente em Deus a divindade; no homem, somente a humanidade. Cada nível de descoberta do ser, que está além do pensamento é indicado pelo prefixo meta. Deste modo, os três elementos fundamentais referem-se a objetos suprarracionais: o ser humano metaético, o mundo metalógico e o Deus metafísico.

A *temporalidade*. Juntamente com a total importância ao indivíduo, Rosenzweig dá destaque ao tempo. A temporalidade consiste na qualidade da experiência humana que reparte a realidade em momentos. Experimentamos o mundo como um já-aqui; o nosso passado é a criação. Despertamos para a individualidade como uma experiência presente; essa a experiência de revelação. Partilhamos a nossa abertura nas relações com o outro criando futuro; a isso chama-se “redenção”.

O tempo não é interpretado como uma forma pura e homogênea da sensibilidade, mas como forma concreta determinada pelos eventos. A relação entre Deus e o mundo é realizada como passado. A revelação é o movimento da singularidade reconhecido como o amor. Não que haja amor em primeiro lugar e, em seguida, a revelação; a revelação é amar. E mais: o amor de Deus à singularidade humana é o mandamento. Ao contrário do que pensava Kant, o amor pode ser ordenado. Só o amor pode comandar o amor, agora e desde já. E por isso o presente é o tempo da revelação.

O tempo está inserido no discurso. O passado chega-nos na monologia. O diálogo, que é a forma da revelação, está imerso no presente, no momento. O coral de vozes é a forma da linguagem da esperança, a linguagem que olha para o futuro.

A *linguagem*. O novo pensamento substitui os métodos intemporais da filosofia. O pensamento por si só não estabelece diálogo. O pensador monológico – seja dialético, analítico, fenomenólogo ou existencial – já sabe o que dizer e apenas procura a melhor formulação. Fecha o pensamento em si mesmo, sem o dirigir a alguém, como nos diálogos escritos em que as objeções já são conhecidas antes de serem apresentadas.

A necessidade de tempo significa a incapacidade de antecipar a conversa. O novo pensamento é alimentado pelo outro. Baseada no diálogo e no discurso, não sabe o que o outro vai perguntar, nem responder, na verdade, não sabe mesmo o que vai dizer em seguida. O diálogo é o modo de

linguagem no presente. O orador precisa do outro; o ouvinte na narrativa (passado), o interlocutor na conversação (presente); o destinatário do apelo do coro (futuro).

Através do pensamento que se desenrola no tempo, superamos a paralisia do pensamento estático. O tempo requer paciência. Mesmo na leitura do texto filosófico, Rosenzweig recomenda a paciência: o leitor não se deve deixar paralisar pelas dificuldades de um texto, mas seguir em frente até a compreensão surgir.

A *narrativa*. O pensamento antigo é caracterizado pela lógica, o novo pensamento pela gramática. Enquanto pensar não exige um outro, conversar exige alguém. Obviamente que o pensar narrativo continua a ser um pensamento: exige a presença de outrem que não só escuta como também discursa. Vimos como Rosenzweig adquiriu em Schelling o conceito de narrativa. E tão importante foi esta marca que em carta ao primo Hans Ehrenberg, afirma que se Schelling tivesse concluído *As Idades do Mundo*, a *Estrela* não teria mérito¹²⁴.

Efetivamente, os três volumes da *Estrela* refletem a sequência de passado, presente e futuro em Schelling. As duas primeiras partes foram desenvolvidas de acordo com as propostas de filosofia negativa e filosofia positiva. É na terceira parte que se desenrola plenamente a narrativa sobre as comunidades que descobriram a alteridade e que têm de comunicar essa descoberta através de uma narrativa sobre criação, revelação e redenção.

A *criação* exige que o polo ativo livre de Deus (Não) se converta na fundamentação essencial (Sim) da existência do mundo (Não) que, por seu turno, emergiu da reversão do polo essencial (Sim) no mundo elementar. A união forjada na criação do Sim divino e do Não mundano tem o mesmo carácter factual que a relação entre o Sim e o Não em cada elemento. Neste sentido, a criação é uma forma que também é um facto – *Tatsache* – na medida em que resulta da relação unificadora entre a natureza (*Sache*) do criador divino e a existência ativa (*Tat*) do mundo.

A *revelação* é o momento em que a subjetividade se torna alma. A alma é o indivíduo acordado para a consciência da existência. Esse despertar não é um ato intencional, mas sim o resultado do amor divino pelo ser humano. Deus é o agente que desperta a alma para a existência. No livro II-2 da *Estrela*, a alma apresenta-se envergonhada desse período em que desconhecia a singularidade, e não experimentava o amor de Deus. Sendo a experiência

¹²⁴ Carta de 18 de março de 1921, Franks e Morgan (2000), 38.

do amor divino o primeiro passo para o eu sair do encerramento inicial, o segundo passo é fazer transbordar esse amor para o ser humano. A linguagem exprime estes momentos através do diálogo Eu-Tu em que ser humano e mundo caminham no sentido do encontro.

A redenção. A consciência desperta quer, pede e espera a vinda de um mundo melhor. O Reino de Deus é precisamente a reunião mútua da alma e do mundo, na linguagem de Rosenzweig. A redenção final e o perdão dependem de o ser humano reconhecer a outrem. A forma da linguagem conjunta será, então, o coro, que se dirige a Deus louvando e pedindo o Reino, o encontro de ser humano e mundo com a eternidade. Existe um reconhecimento da primazia da comunidade capaz de exprimir a vida em comum com Deus. A redenção, o perdão universal, é o produto do ato livre e obediente de gente livre reunida pelo amor e a resgatar o mundo.

A verificação. Rosenzweig encarava com desconfiança todas as teorias, sistemas e especulações filosóficas, a principiar pelas suas, a menos que as pudesse verificar na vida real. A *Estrela da Redenção* aparecia-lhe apenas como um livro e um *livro não é um objetivo, nem sequer provisório*. A *Estrela* conclui com as palavras: *para a vida*. Era o que Rosenzweig chamava um *livro-sem-sequela*. Poderia ser aceite, rejeitado, criticado ou ridicularizado como qualquer outra declaração. Mas em si mesmo não era verdadeiro nem deixava de o ser. A *teoria messiânica da verdade* orienta os seres humanos para o domínio dos outros porque pede para *viver uma verdade* em relação. O novo pensamento rompe com suposições sobre a natureza da verdade que dominam a tradição filosófica. Para o novo pensamento, a verdade desenrola-se no tempo e na alteridade que traz a vida eterna.

Chegou o tempo de Franz Rosenzweig?

Ao concluir esta investigação, aprendi que chegou o tempo de Franz Rosenzweig que é também o tempo de cada um de nós dizer o que tem para dizer.

A existência de Franz Rosenzweig foi um testemunho de coragem para enfrentar a vida e, também, a morte. O seu despertar conduziu-o a procurar a plenitude já nesta vida, mas, como dizem as palavras finais da *Estrela*, o caminho para a vida humana requer uma vida eterna. A vida eterna ... um termo tão contraditório como *círculo quadrado*. O novo pensamento vai encarregar-se de superar essa contradição porque coloca a relação acima do plano dos conceitos. À existência fixada num sistema, contrapõe-se a novidade inegotável da relação com os outros seres.

Esse final da *Estrela* que é um salto para a vida quotidiana surge também nos escritos *Pensamento Doente*, *Pensamento Saudável* e em *O Novo Pensamento*. Após comunicar a sua verdade, o filósofo tem de se calar não porque a filosofia termine, mas porque tem de ser continuada por outros e de outros modos. *Todos deveriam filosofar uma vez. Todos deveriam olhar em redor, a partir da sua posição e da sua situação na vida. Mas este olhar não é um fim em si mesmo.* O livro não é um objetivo a alcançar. Os objetivos pelos quais somos responsáveis surgem na vida quotidiana. Para a reconhecer e viver *todos os dias* como *o dia do todo* é preciso percorrer *o dia na vida do todo*. Por outras palavras, a vida eterna nasce no tempo.

Nas linhas finais da *Estrela*, após narrar essa visão do que está para além da vida e da via, escreve Rosenzweig em páginas de rara profundidade e beleza: *para onde abre essa porta? Tu não sabes? PARA A VIDA [sic]* (E. 472). O Portal já não faz parte do livro. Já não é livro nem leitura porque é a descrição do encontro que permite agir com justiça e amar com ternura, e *caminhar com simplicidade com teu Deus* (E. 472). O final do livro é um salto para a vida e o mais importante é fechar o livro e recomeçar a viver.

Bibliografia

Obras completas de Rosenzweig:

- ROSENZWEIG, F. (1976-1984). *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften* [abreviatura GS], vols I-IV. Haia: Ed. Reinhold e Annemarie Mayer.
- (1976). *Der Stern der Erlösung*. GS II [4.ª edição]. Haia: Reinhold Mayer.
- (1979a). *Briefe und Tagebücher I*, de 1900-1918. GS I. Haia: Ed. Rachel Rosenzweig, Edith Rosenzweig-Scheinmann e Bernhard Casper.
- (1979b). *Briefe und Tagebücher II*, de 1919-1929. GS I. Haia: Ed. Rachel Rosenzweig, Edith Rosenzweig-Scheinmann e Bernhard Casper.
- (1984). *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*. GS III. Haia: Ed. Reinhold e Annemarie Mayer.
- (1983). *Sprachdenken im Übersetzen; Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte*. GS IV. Haia: Ed. Rafael N. Rosenzweig.
- (1984). *Sprachdenken im Übersetzen; Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift*. Ed. Rachel Bat-Adam. GS IV. Haia.
- (1962, 1920). *Hegel und der Staat*. Munique: Druck und Verlag von R. Oldenburg.
- (1937). *Das Neue Denken: Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken Verlag.
- (1953). *Understanding the Sick and the Healthy: A View of World, Man, and God*, tr. e ed. Nahum N. Glatzer, New York: Noonday Press.
- (1964). *Das Büchlein vom Gesunden und Kranken Menschenverstand*, ed. Nahum N. Glatzer, Düsseldorf: Joseph Melzer Verlag.
- (1969). *Judaism Despite Christianity: The Letters on Christianity and Judaism between Eugen Rosenstock-Huussy and Franz Rosenzweig*. Alabama: University of Alabama Press (texto online).
- (2002). *Die Gritli -Briefe: Briefe an Margrit Rosenstock-Huussy*. Pref. Rafael Rosenzweig. Tübingen Ed. Inken Rühle e Reinhold Mayer: Bilam Verlag.

- (2003). *Innerlich bleibt die Welt eine: Ausgewählte Texte zum Islam*. Edited by Gesine Palmer and Yossef Schwartz. Berlin: Philo.
- (2000). *Theological and Philosophical Writings*, ed., Coment. e notas de Paul W. Frank e Michael L. Morgan. Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis.
- L. ANCKAERT e B. CASPER, eds. *Franz Rosenzweig: A Primary and Secondary Bibliography* (Instrumenta Theologica 7. Leuven: Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid van de K.U. Leuven, 1990).
- <https://archive.org/details/franzrosenzweig>

Literatur von und über Franz Rosenzweig im Katalog der Deutschen Nationalbibliothek Werke von und über Franz Rosenzweig in der Deutschen Digitalen Bibliothek.

Fontes secundárias

- AA.VV. (1984). *Mythologie der Vernunft: Hegels älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Ed. C. Jamme and H. Schneider, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- AA.VV. (1988). *The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Hanover: Edited by Paul Mendes-Flohr, NH: University Press of New England for Brandeis University Press.
- AGOSTINHO, Santo (2009). *Trindade / De Trinitate*. Lisboa: Paulinas.
- ALTMANN, Alexander (1969). *Judaism Despite Christianity: The letters on Christianity and Judaism between Eugen Rosenstock-Huussy, and Franz Rosenberzeweig*, University of Alabama Press.
- AMADO-VALENSI, E. (1962). *Être et connaissance du Mal*. Paris, Presses Universitaires de France.
- ANIDJAR, G. (2003). *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- BERGMAN, H. (1991). *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*. Translated by Arnold A. Gerstein. Albany, NY: SUNY Press.
- BERTOLINI, L. (2006). Das Nichts und die Philosophie. Rosenzweig zwischen Idealismus und einer Hermeneutik der religiösen Erfahrung, in *Franz Rosenzweigs neues Denken*. Freiburg: Alber.
- (2006b). 'Schöpfung aus Nichts' in Rosenzweigs Stern der Erlösung *Jewish Studies Quarterly*, 13, 3 (pp. 253-256).

- BÖHM, W. (1926). Hölderlin als Verfasser des 'Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 4 (1926): 339-426.
- BUBER M. (1988). *Heretz Le Shnei Amim (Uma Terra para Dois Povos, em hebraico)*. Tel Aviv: Schocken Publishing House.
- (2001). *Eu e Tu. Trad. e intro. por Newton Aquiles Von Zuben*. São Paulo: Centauro.
- BUBNER, Rüdiger (1973) editor. *Das älteste Systemprogramm: Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*. Hegel-Studien, Beiheft 9. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundman.
- BUENO J. L. (2011). El Nuevo Pensamiento de Franz Rosenzweig in *Cuadernos Judaicos*. Santiago de Chile.
- CASPER, Bernhard (1967). *Das Dialogische Denken: Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Buber* s. Freiburg: Herder.
- (1967b). *Das dialogische Denken*, Freiburg: Herder.
- (2004). *Religion der Erfahrung: Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs*. Paderborn: Schöningh.
- CIOLA, Nicola (1996). *Teologia trinitaria: Storia, Metodo, Prospettive*. Bolonha: EDB.
- COHEN, A. (1994). *Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Lévinas*. Chicago: University of Chicago Press.
- COHEN, Hermann (1984, 1883). *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Hildesheim
- EHRENBERG, Hans (1883-1958). *Christen und Juden: Ein notwendiger Dialog*. Ed. Peter Antes, u.a. Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung, 1988, pp. 79-95.
- "Einleitende Bemerkungen", *Hegels erstes System*. Edited by H. Ehrenberg and H. Link. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1915.
- FACKENHEIM, Emil (1982). *To Mend the World: Foundations of Future Jewish Thought*. New York: Schocken Books.
- FRAILE G. (1975). *Historia de la filosofía II (1.º)*. Madrid: BAC, Fides et Ratio.
- FRANKS, Paul W. e Michael L. Morgan (2000). *Franz Rosenzweig, Philosophical and Theological Writings*. Indianapolis: Hackett Publishing.

- FREUD, Sigmund (1939). *Moses and Monotheism*, tr. Katherine Jones, New York: Alfred Knopf.
- GIBBS, Robert (1992). *Correlations in Rosenzweig and Lévinas*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (1998). “Lines, Circles, Points: Messianic Epistemology in Cohen, Rosenzweig, and Benjamin”, in *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*. Ed. Peter Schäfer e Mark Cohen. Leiden/Boston: Brill.
- GLATZER, Nahum (2000, 1953). *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, New York: Schocken Books.
- GOLDHAGEN, Daniel (1996). *Hitler’s Willing Executioners: Ordinary Germans and The Holocaust*, Alfred A. Knopf, New York.
- GOLDMAN, David (1989). Nicholas of Cusa’s Contribution to Music Theory, in *Rivista Internazionale di Musica Sacra*, Vol. 10, no. 3-4 (July-December 1989), pp. 308-338.
- GORDON, Peter Eli (2003). *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*. Weimar and Now: University of California Press.
- GUNTON, Colin (1993). *The One, the Three and the Many. God, Creation and the culture of Modernity*, Cambridge, Cambridge UP.
- GUTTMANN, Julius (1964). *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*. Translated by David W. Silverman. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- HABERMAS, Jürgen (1958). “Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes”, in *Theorie und Praxis*, pp. 172-228, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, Jürgen (1971). *Knowledge and Human Interests*. Trad. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.
- HANSEN, Frank-Peter (1989). *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus: Rezeptionsgeschichte und Interpretation*. Berlin: Walter de Gruyter.
- HERZL, T. (1961). *El Estado Judío en Theodor Herzl Profeta de Nuestro Tiempo*, México: Editorial Herzl.
- JACOBI, F. H. (1998, 1994). *Werke. Band 1, 1*. Ed. K. Hammacher, W. Jaeschke, and I. Piske. Hamburg: Meiner, 1998. Trad. *The Main Philosophical Writings and the*

- Novel Allwill. George di Giovanni. Montreal e Kingston: McGill-Queens University Press.
- KAFKA, Franz (1977). *Letters to friends, Family and Editors*, New York, Schocken Books.
- KARTHEININGER, Markus (2006). *Heterogenität: Politische Philosophie im Frühwerk von Leo Strauss*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- KASPER, Walter (1986). *The God of Jesus Christ*, New York, Crossroads Publishing Company.
- KLINE, Morris (1972). *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times*, New York, Oxford University Press.
- KRONER, Richard (1948). "The Year 1800 in the Development of German Idealism" *The Review of Metaphysics* 1 (4): pp. 1-31.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1859). *Leibnizens Mathematische Schriften*. Vol. IV. Edited by C. I. Gerhardt. Halle: H. W. Schmidt.
- LÉVINAS, Emmanuel (1992). "Foreword" to Stéphane Mosès, *System and Revelation: The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Translated by Catherine Tihanyi. Detroit: Wayne State University Press.
- (1965). Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne, in *Revue de théologie et de philosophie*, 15.
- (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité* (Phaenomenologica 8), Haia, Martinus Nijhoff.
- LÖWITH, Karl (1966, 1942). "M. Heidegger and F. Rosenzweig: A Postscript to *Being and Time*", *Nature, History, and Existentialism, and Other Essays in the Philosophy of History*. Edited by Arnold Levison. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1966, pp. 53-78.
- (1958). M. Heidegger und F. Rosenzweig ein Nachtrag zu "Sein und Zeit" *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 12 (2): 161-187.
- LUBATTI, Gustavo (2007). "La relación entre razón y fe en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig", *Teología y cultura*, 4, vol. 7 (agosto 2007).
- MONGIN, O. (1994). *Paul Ricoeur, Les contemporains*, Paris. Seuil, pp. 203-253.
- MOSÈS, Stéphane (1982). *Système et Revelation. La Philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Seuil.

- NIETZSCHE, Friedrich (1956). *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals*, tr. Francis Golffing (Doubleday: New York).
- PANIKKAR, R. (1998). *La plenitud del hombre*, Siruela, Madrid.
- PANNENBERG, W. (2002). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y Filosofía*, Sígueme, Salamanca.
- PÖGGELER, Otto (1984). “Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus”, *Mythologie der Vernunft, Hegels “älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”*. Ed. C. Jamme e H. Schneider. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, pp. 126-143.
- POLLOCK, Benjamin (2009). *Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RATZINGER, Joseph (1990). *Introduction to Christianity*, San Francisco, Ignatius Press.
- REYES Mate e Juan Mayorga (2000). “Los avisadores del fuego”: Rosenzweig, Benjamin, Kafka, *Isegoria* 50/23.
- RICOEUR, Paul (1995). “The ‘Figure’ in Rosenzweig’s *The Star of Redemption*”, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. Translated by David Pellauer. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995, pp. 93-107.
- ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen (1963-1964). *Angewandte Seelenkunde: In Die Sprache des Menschengeschlechts II*. Heidelberg: Lambert Schneider Verlag.
- SANTNER, Eric (2001). *The Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago: University of Chicago Press.
- SCHAEFFLER, R. (1973) art. *Filosofía*, *Sacramentum Mundi* III, Herder, Barcelona, cols. 183-187.
- SCHELLING, Friedrich (1946a). *Schellings Werke (1946) Nachlassband. Die Weltalter. Fragmente*. In *den Urfassungen von 1811 and 1813*. Ed. Manfred Schroter, Munchen: C. H. Beck.
- (1946b). *Schellings Werke IV: Schriften zur Religionsphilosophie 1841-1854*, ed. Manfred Schroter (Munchen: C. H. Beck).
- (1985). *Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main Suhrkamp.
- (1993). *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Ed. Manfred Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2000). *The Ages of the World*. Trad. Jason M. Wirth, Albany, NY, SUNY Press.

- SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (2006). *Rosenzweig im Gespräch mit Eherenberg, Cohen und Buber* (= *Rosenzweigiana*. Bd. 1). Freiburg.
- SCHOLEM, Gershom (1971). *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books.
- SCHWARZ, Moshe (1977). "Atheism and Modern Jewish Thought: The Impact of the Mendelssohn-Jacobi Controversy on Steinheim and Rosenzweig", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 44 (1977): 127-150.
- SILVA, Carlos H. do Carmo (1970). *Do ser e das aparências ou da diferença ontológica fundamental*. Lisboa, FLL, 2 vols.
- STRAUSS, Leo (1997). "Preface to the English Translation", *Spinoza's Critique of Religion*. Translated by E. M. Sinclair. Chicago: University of Chicago Press.
- WIEHL, Reiner (1988). "Experience in Rosenzweig's New Thinking". *The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Ed. Paul Mendes-Flohr. Hanover, NH: Brandeis University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1991). *Personal Recollections*, ed. R. Rhees, Oxford, Oxford University Press.
- ZANK, Michael (2003). "The Rosenzweig-Rosenstock Triangle, or, What Can We Learn from 'Letters to Gritli'? A Review Essay", *Modern Judaism* 23, 1 74-98.
- ZIZEK, Slavoj (1997). *The Abyss of Freedom/Ages of the World*, Ann Arbor, University of Michigan Press.



CATOLICA
CEFI - CENTRO DE ESTUDOS
DE FILOSOFIA



LEIRIA

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTERIO DA CIENCIA, TECNOLOGIA E ALTA EDUCACAO

A presente monografia é um passo decisivo para a receção em Portugal de Franz Rosenzweig (1886-1929), autor cuja profundidade, originalidade e compaixão têm vindo a ser reconhecidas, granjeando-lhe um lugar cimeiro entre os filósofos contemporâneos.

No seu livro de 1921 «*A Estrela da Redenção*», Rosenzweig propôs o que chamou um «novo pensamento». A sua rejeição do pensamento monológico – rejeição tão veemente como em Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche – obrigou a olhar de outro modo para os filósofos «desde a Jónia até Jena»; a sua visão da revelação como apelo do outro ajudou a moldar o curso da filosofia e da teologia no século XX; as suas reflexões sobre a finitude e os contornos temporais da experiência humana antecipam as reflexões de Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre; a importância que atribuiu à linguagem promoveu esta área de estudos, depois cultivada por Walter Benjamin, Paul Ricoeur e Jacques Derrida. Finalmente, o destaque atribuído à relação entre o eu e o tu originou os estudos dialógicos, em que se salientaram Martin Buber e Emmanuel Lévinas.