

Salomon Maimon e a falência da filosofia judaica moderna¹

Salomon Maimon and the failure of modern Jewish Philosophy

YITZHAK Y. MELAMED

Professor Assistente do Departamento de Filosofia, Johns Hopkins University, USA

Traduzido do inglês por Carmen Fasolo

RESUMO Argumento neste artigo que Salomon Maimon é o único filósofo judeu moderno digno deste nome. Diferentemente de outros, eu não considero que um filósofo judeu seja alguém que é (a) judeu e (b) um filósofo, mas assumo que por filósofo judeu entende-se a tentativa de oferecer um relato bem argumentado e informado das crenças e práticas judaicas religiosas e culturais. A exigência de um relato documentado tem um papel central neste artigo. Argumento que, da mesma maneira que um filósofo de matemática precisa ter um bom conhecimento de matemática, um estudioso de filosofia judaica necessita ter um bom conhecimento do mundo literário judaico. Pelo que sei, este não foi o caso da maioria dos filósofos judaicos modernos. Argumento também que a maioria dos autores modernos que escreveram sobre o *Wesen des Judentums* ignorava assuntos judaicos. Além disso, indico duas características da filosofia judaica moderna que provocaram esse fracasso: (1) sua internalização da visão antissemita da cultura judaica como um particularismo oposto ao universalismo cristão; e (2) seu biblicismo, i.e., sua tentativa de construir uma versão protestante do judaísmo que imita o luteranismo alemão, para assim justificar a inclusão do judeu na alta sociedade alemã.

PALAVRAS-CHAVE Salomon Maimon; filosofia judaica moderna.

ABSTRACT In this paper I argue that Salomon Maimon is the only modern Jewish philosopher worthy of the name. Unlike many others, I do not take a Jewish philosopher to be someone who is (a) Jewish, and (b) a philosopher, but rather suggest that by Jewish philosophy we understand the attempt to provide a well-argued and informed account of Jewish religious and cultural beliefs and practices. The demand for an informed account will play a central role in this paper. Arguably, in the same way that a philosopher of mathematics needs to have a good grasp of mathematics, so does a scholar of Jewish philosophy need to have a good grasp of the Jewish literary world. To the best of my knowledge, this has not been the case with the majority of modern Jewish philosophers. Also arguably, the majority of modern authors who have written about the *Wesen des Judentums* have been ignoramuses in respect of matters Jewish. I further indicate two characteristics of modern Jewish philosophy which have been crucial in bringing about its failure: (1) its internalization of the anti-Semitic view of Jewish culture as a particularism that is opposed to Christian universalism, and (2) its biblicism, i.e., its attempt to construct a Protestant version of Judaism that imitates German Lutheranism, and hence justify the inclusion of the Jew within German high society.

KEYWORDS Salomon Maimon; Modern Jewish Philosophy.

Introdução²

ATÉ MUITO RECENTEMENTE, ERA POUCO COMUM VER CITADO O NOME DE SALOMON Maimon (1753-1800) em livros de introdução à filosofia judaica moderna.³ É preciso reconhecer que tratados do tipo *A moderna filosofia judaica* ou o *Pensamento judaico moderno* com frequência revelam alarmantes omissões. Personalidades como R. Yoel Teitelbaum, R. Welwale Soloveitchik, R. Meir Simcha ha-Kohen de Dwinsk, Steipeler, R. Aharon Kotler, e R. Shimon Shkop muito raramente apareceriam (se mesmo o fizes-

sem) em estudos do pensamento religioso judaico moderno,⁴ fazendo com que o leitor (ou pelo menos aquele que conhece alguma coisa sobre o mundo judaico da Europa Oriental – a *Yiddishkeit*) se perguntar se eles são entendidos como pouco religiosos, não judeus, ou ainda talvez não “pensadores” o suficiente para qualificar sua inclusão nesses manuais. Entretanto, no caso de Maimon, os autores desses livros não poderiam nem mesmo usar o pretexto de que ele não era um “pensador” (isto é, não era um dos *Aufklärer*); pois ninguém menos que o divino Kant o descreveu como um de seus críticos mais “afiados”.⁵ Seguramente, é verdade que o conhecimento de Maimon da “*heilige Sprache*” de Mendelssohn e Goethe estava longe da perfeição; mesmo assim, dados tais elogios do *Vater* da filosofia alemã, se esperaria que uma exceção fosse feita para acomodar até este rude *Ostjude* [judeu do leste europeu]. Da mesma forma, é preciso dizer que Maimon não se preocupava muito com questões profundas e sérias a respeito da diferença entre Atenas e Jerusalém, Razão e Revelação ou a possibilidade de reconciliar a razão universal com um particularismo judaico. Os temas que Maimon abordou – a solidez da defesa de Kant do idealismo transcendental, a natureza dos intelectos finitos e infinitos, a estrutura política da sociedade judaica tradicional, a realidade das coisas finitas, a possibilidade de reduzir as relações temporais a relações puramente conceituais, o panteísmo, o valor moral do conhecimento – não eram talvez tão difíceis e intelectualmente exigentes como a visão de Rosenzweig (sem nenhum tribalismo) dos judeus como um povo eterno situado além da história, ou mesmo a ideia altamente original e profunda de Buber (que não é nada simplista e não fica nada a desejar a Fichte ou a Hegel) que o *Ich* depende do *Du*. Assim, se esperaria algum respeito ao pobre filósofo, ao menos em reconhecimento a sua *chutzpá*

[ousadia] ao confrontar o *Vater* da filosofia alemã, sem levar em conta as diferenças de posição na hierarquia cultural erudita.

Neste artigo, delinearei os traços de uma afirmação um tanto audaz: Maimon é o único filósofo judeu moderno merecedor deste título. Ao contrário de muitos outros, eu não considero que um filósofo judeu seja alguém que é (a) judeu e (b) um filósofo, mas antes disso eu sugiro que *a filosofia judaica é uma tentativa de dar conta das práticas e crenças religiosas e culturais judaicas de uma maneira informada e bem argumentada*. A exigência do caráter *informado* terá um papel central neste texto. Da mesma maneira que um filósofo das matemáticas precisa ter um bom domínio das matemáticas, pode-se pensar que um estudioso da filosofia judaica precisa ter um bom domínio do mundo literário judaico. Pode-se considerar que este não tem sido o caso da *maioria* dos filósofos judeus modernos; isto é, a maioria dos autores modernos que escreveram sobre *Wesen des Judentums* era amplamente ignorante desta tradição literária. Mas, antes de se poder direcionar esta afirmação radical e polêmica, devem-se discutir outras duas características da filosofia judaica moderna: (1) sua internalização da visão antissemita da cultura judaica como um particularismo em oposição ao universalismo cristão; e (2) seu “bibliocentrismo”, i.e., ela se centra na Bíblia para tentar construir uma versão protestante do judaísmo que imita o luteranismo alemão e assim justificar a ascensão do judeu na nobre sociedade alemã.

I. *Die Angst vor dem Pharisäertum* [A angústia de ser um fariseu], ou Como ser um judeu e ser (ainda assim!) um ser humano

Com a destruição de um Estado judeu independente e o surgimento de sociedades imperialistas

cosmopolitas, nas quais as figuras-chave da filosofia judaica clássica e medieval geralmente escreveram seus trabalhos, uma questão central que motivou muitos filósofos judeus letrados em filosofia canônica da cultura cosmopolita era esta: *como podem pessoas letradas e racionais abraçar as afirmações que os textos judaicos parecem ter?* Era inevitável uma tensão entre as visões com raízes na história e tradição judaicas e aquelas que os filósofos não judeus viam e apresentavam tipicamente como verdades universais. As afirmações judaicas sobre a humanidade são compatíveis, ou mesmo dedutíveis, dos princípios e reivindicações da razão universal, como articuladas, por exemplo, à tradição filosófica greco-romana? [...] Sim, pretendia Mendelssohn, a vida e o pensamento judaicos são compatíveis com a razão universal. (LEVINSON; MALINO, 1998). (grifos meus)

Esta citação, extraída da introdução da “*Contemporary Jewish Philosophy*” da competente *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, exemplifica um dos centrais *topoi* da filosofia judaica moderna: como pode o judaísmo dar conta das demandas da razão universal ou, nas palavras dos autores citados acima: “como podem pessoas cultas e racionais abraçar as reivindicações que os textos judaicos parecem fazer?” Não é difícil detectar nessas linhas fortes tons apoloéticos, mas, no meu entendimento, o que está em questão vai além da esfera das apologias religiosas tradicionais. De acordo com estes autores, a razão exige explicações, não da religião ou da revelação enquanto tais, mas especialmente daqueles que recebem em sua crença os textos judaicos. Mas por que tratar separadamente os textos judaicos neste contexto? As crenças judaicas tradicionais são mais irracionais do que, por exemplo, seus equivalentes cristãos ou islâmi-

cos? E por que deveriam “a vida e o pensamento judaicos” serem menos compatíveis com a razão? Qual é o “*hava amina*”⁷ desta última questão?

Leitores de Kant, Hegel e outros escritores protestantes dos séculos XVIII e XIX deveriam estar bem familiarizados com a concepção do judaísmo como teimosamente insistente com o particularismo, em oposição à universalidade do cristianismo.⁸ Hesito em denominar esta visão de antisemita, porque, num certo sentido, ela é legítima na medida em que uma pessoa considera sua própria religião (ou moralidade) como a mais universal (e, na verdade, com exceção de Yehuda Ha-Levi, os autores judeus nunca renunciaram à exigência de universalidade). No entanto, quando autores judeus adotam a visão que o cristianismo tem deles e veem a si próprios como uma teimosa singularidade cuja mera existência necessita ser explicada, estamos lidando com algo muito diferente.

Aborda-se a mesma questão sob um ângulo um pouco diferente. A máxima “Seja um judeu na tua tenda e um ser humano na rua” é ocasionalmente atribuída a Moses Mendelssohn, embora ela tenha realmente nascido da pena do *maskil* do leste europeu do século XIX, Yehuda Leib Gordon (YALAG).⁹ O que este comentário implica é simplesmente que um judeu *não* é um ser humano. É como se alguém tivesse duas personalidades: em casa tira o casaco, coloca a quipá e pronto: ele é um judeu; quando se dirige para a rua ocorre uma transubstanciação: o judeu tira sua quipá, veste um casaco decente e, abracadabra, ele se transforma num... ser humano inteiro. (Como alguém ousa criticar esses homens esclarecidos por sua rejeição aos milagres? Na verdade, que contraexemplo surpreendente à regra *ex nihilo nihil fit!*)

É claro que se poderia aceitar uma visão alternativa que diz respeito à ideia de que ser um judeu é uma forma (dentre tantas outras) de ser um ser

humano. Neste caso, um judeu – em casa ou na rua – é *ele próprio* um ser humano. Mas esta não era a lógica da *Haskalá* ou da filosofia judaica moderna. A internalização do esquema protestante do particularismo judaico contra a religião da razão universal, i.e., o cristianismo, tornou-se um dos traços principais de 200 anos de discurso na filosofia judaica moderna. Mas, esta *falsa* problemática confirma mais a luta de pensadores “judeus” modernos para providenciar uma cerimônia de enterro burguês decente para o judaísmo¹⁰ do que qualquer coisa que tenha a ver com a razão ou religião como tais.

A ansiedade de ser pego como um judeu quintessencial – um fariseu que rejeita a revelação do redentor universal de toda humanidade – parece ter seguido o *maskil* moderno onde quer que ele fosse; daí a necessidade de explicar como o judaísmo pode ser compatível com a “razão” universal. Entretanto, somente nós, os judeus esclarecidos, podemos justamente negar a culpa de rejeitar o *logos* – enquanto que, para os fariseus, com suas barbas sujas e peies, estas particularidades não humanas – bem, deixe-os ficar no Leste!¹¹ Nós, judeus esclarecidos, não podemos e não devemos ter que explicar suas mentes bizarras, cheias de frivolidades talmúdicas.

II. Fixação bíblica *sive odium talmudicum*

Na *Mishna* vinte e cinco do capítulo quinto do tratado *Avot*, o *Tana* [sábio da *Mishna*, a primeira parte do *Talmud*], Yehuda ben Tema, postula certas marcas de referência que definem o desenvolvimento apropriado de uma pessoa judia: ele [Yehuda ben Tema] costumava dizer: “aos cinco anos: as Escrituras; aos dez anos: a *Mishna*”.

Realmente, na tradição judaica escolar, os meninos adquirem o conhecimento do hebraico nu-

ma idade bem precoce. Depois de estudar o alfabeto, eles começam a ler o *Chumash* [o Pentateuco] com *Rashi*¹² aos cinco ou seis anos. Em média, um menino normal no atual Bnei Brak¹³ provavelmente começará a estudar a *Mishna* em torno dos oito anos e, um ano ou dois mais tarde, será introduzido ao *Talmud*, geralmente começando com “*Elu Metzioth*”, o segundo capítulo de *Baba Metzia*. Quando ele chegar à idade de seu *barmitzva*, a maior parte de seu currículo será dedicada ao estudo do *Talmud* com o comentário canônico de *Rashi* e dos *tossafistas* [os rabinos da Idade Média cujos comentários seguiram-se aos de *Rashi*].

De um modo geral, os judeus raramente *estudam* a Bíblia. Trechos da Bíblia são lidos semanalmente, como a *Parashá* [trecho litúrgico] e a *Haf-tora* [recorte de livros proféticos e históricos da Bíblia], e alguns trechos bíblicos (a maioria deles, dos Salmos) são incorporados nas rezas regulares. Mas estas práticas não eram consideradas um “*limud*” (um estudo). E, na verdade, tradicionalmente, a maioria dos judeus raramente leu livros bíblicos como *Chronicles*, *Ezra*, *Nehemia*, e *Daniel*. Qualquer um poderia facilmente ser um *talmid chochom* [um erudito religioso] sem saber a ordem de sucessão dos reis, grandes sacerdotes ou mesmo profetas de Israel.

Uma rápida olhada na estante de livros de um judeu contemporâneo facilmente comprova a revolução pela qual o judaísmo passou nos últimos duzentos anos. O próprio título, “Bíblia de estudo judaico” pareceria completamente ridículo num ambiente tradicional, mas a *Jewish Study Bible* foi publicada pela prestigiada editora da Universidade de Oxford (BERLIN; BRETTLER, eds., 2004). Tradicionalmente, uma pessoa com capacidades intelectuais limitadas receberia cumprimentos logo após completar a obrigação de estudar a *Torá*, através da leitura ou por recitar a Bíblia.¹⁴ Mas, será que era

esta a intenção dos editores da Bíblia de estudo judaico da Universidade de Oxford? Trata-se realmente de um texto para judeus adultos sem capacidade?

Obviamente, este estado de coisas reflete um processo histórico muito mais profundo e problemático, no qual a internalização da visão cristã do judaísmo como um particularismo converge para o ódio do texto final dos fariseus: o *Talmud*. Enquanto a Bíblia era completamente transparente ao leitor não judeu, o *Talmud* era o texto que muito poucas pessoas que não pertenciam ao seu tradicional círculo de leitores poderiam decifrar. A quantidade de maldições e condenações trazidas contra o *Talmud* pelo *Aufklärer* – tanto judeus como não judeus – é impressionante. Na maioria dos casos, elas tinham raízes na completa ignorância sobre este texto.

O judeu alemão moderno tinha pouco tempo e respeito pelo *Talmud*. Numa passagem memorável, Heine coroa Mendelssohn com o título de “Luther judeu”:

Mendelssohn destruiu a autoridade do talmudismo e fundou o puro mosaísmo... Assim como Lutero havia derrubado o Papado, Mendelssohn derrubou o *Talmud*, e exatamente da mesma forma, quer dizer, repudiando a tradição, *declarando que a Bíblia era a fonte da religião* e traduzindo a parte mais importante dela. Ao fazer isto, ele destruiu o catolicismo judaico, assim como Lutero tinha destruído o catolicismo cristão. (grifos meus). (HEINE, 1985, p. 193)

Duvido muito que Mendelssohn tivesse ficado feliz ao escutar estes elogios. Mendelssohn ainda estava comprometido com o judaísmo tradicional, que era claramente centrado no *Talmud*, e evidentemente ele tinha um conhecimento substancial da literatura talmúdica. Mesmo assim, as afirma-

ções de Heine não são sem fundamento, e se falham ao fornecer um relato da relação nebulosa de Mendelssohn com o *Talmud*, com certeza elas estão de acordo com as visões de seus seguidores próximos.

O judeu alemão rejeitou o *Talmud* por razões bem concretas. Essa rejeição não estava baseada em considerações intelectuais ou morais: qualquer pessoa que estudou tanto a Bíblia como o *Talmud* pode confirmar que os desafios são incomparáveis. Tampouco isso se devia aos “ensinamentos” do *Talmud* (se é que tal coisa existe, neste enorme mar textual caótico), que, em muitos casos, eram bem mais progressistas que as visões dos próprios *Aufklärer* (consideremos, por exemplo, o entusiasmado apoio de Kant à pena de morte, em comparação com as concepções dos talmúdicos). O judeu alemão moderno trocou o *Talmud* pela Bíblia porque esta era a maneira pela qual uma pessoa poderia tornar-se um cidadão respeitável. O texto bizarro dos fariseus não poderia ficar no centro do protestantismo judaico. Para imitar seu vizinho luterano, o judeu alemão precisou adotar os textos do seu vizinho. Se meu vizinho estuda a Bíblia, por que eu não posso fazer o mesmo?¹⁵

Na verdade, este processo ridículo chegou a seu estranho apogeu quando filósofos judeus tentaram introduzir a moral calvinista da graça (o “mandamento divino” ou a visão de que Deus, arbitrariamente, dita o que é bom e mau) no pensamento judaico. Há muitas visões moralmente desagradáveis dentro do cânone judaico (e.g., a corrente principal “*haláchica*” em relação aos gentios), mas a cruzada própria da moral do mandamento divino era muito raramente aceita entre os escritores judeus.¹⁶ No entanto, aqui, como parte da herança do judeu esclarecido, a pretensa “visão de Micha”, um fanatismo calvinista comum, é introduzida e apresentada como uma respeitável posição judaica.¹⁷

A protestantização radical do judaísmo demanda uma extensa discussão, muito além dos limites deste artigo.¹⁸ De fato, no meu entendimento, a protestantização do judaísmo é o único e o mais importante traço da sociedade e da literatura judaica contemporâneas. A filosofia judaica moderna tem um papel central neste processo.

Com a exceção de dois ou três vultos importantes (principalmente Leibovich, Soloveitchik, e Levinas), os filósofos judeus modernos tinham a Bíblia como o texto constitutivo do judaísmo. Assim como os seus iguais protestantes, eles desenvolveram uma modalidade de ruminação filosófica sobre a Bíblia. Ao contrário de seus iguais protestantes, os filósofos judeus modernos limitaram suas ruminções ao Antigo Testamento, mas, colocando de lado este enfoque, havia muito pouca diferença entre as preocupações dos dois campos. Na verdade, não é uma coincidência se (após e como resultado do Holocausto) os teólogos e filósofos protestantes tenham podido rapidamente abraçar escritores como Rosenzweig e Buber, porque, na verdade, o que eles encontraram lhes era muito familiar: nada além do mesmo velho protestantismo alemão.

III: A filosofia de *Am Aratzut* [ignorância]

É claro que se podem apresentar vários contraexemplos à reivindicação de que os filósofos judeus modernos estavam essencialmente engajados numa imitação de seus pares protestantes. Seria possível argumentar que Buber confrontou-se seriamente com textos hassídicos (afirmação pouco precisa, uma vez que Buber trabalhou principalmente sobre os contos folclóricos populares do hassidismo, ao invés de seus aspectos teóricos e cabalísticos). Hermann Cohen ocasionalmente cita provérbios talmúdicos extraídos de um ou outro *Masechta*

[tratados do *Talmud*] no seu *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*, de 1919. Mas isto não muda nada nisso. O fato simples e muito surpreendente é que um garoto de dez anos, no Bnei Brak de hoje, seja bem mais capaz de estudar uma página qualquer do *Talmud* do que virtualmente quase todos os “grandes” filósofos judeus modernos: Spinoza,¹⁹ Cohen, Buber, Rosenzweig, Leo Strauss, Fackenheim, e mesmo Levinas.²⁰ O caso de Strauss, Fackenheim e Rosenzweig é ainda pior, uma vez que, para todos, poder-se-ia dizer literalmente que eram *Am ha-Aratzim* [ignorantes]. Na verdade, a filosofia judaica moderna provou a possibilidade de se escrever extensivamente sobre as *Wesen des Judentums* sem ter tido acesso à maior parte do acervo literário judaico.²¹

Se aceitarmos a tese de que até o século XIX (e de fato até os dias de hoje) a grande maioria dos textos judaicos abrange o *Talmud*, seus comentários e a literatura rabínica, e se realmente minha alegação é verdadeira (de que os reis da filosofia judaica moderna estavam tão nus como no momento de seu nascimento em termos de conhecimento do *Talmud* e da literatura rabínica), poder-se-ia apreciar a dose de charlatanismo que era necessária para alcançar o projeto judaico filosófico moderno.

É preciso esclarecer um ponto. O argumento que avanço aqui *não* é um argumento de autoridade. De modo algum afirmo que é necessário ser um rabino, ter alguma posição religiosa, ou mesmo ser – ou auto-identificar-se como – um judeu, para proceder a um estudo filosófico do judaísmo. O que eu sugiro é que há um requisito básico: é preciso ter conhecimento do tema antes de se poder alegar ser a autoridade filosófica sobre ele.²²

É certo que alguém poderia alegar que o conhecimento do ensino talmúdico não pode ser medido de modo significativo e, portanto, não há meio justificável para condenar figuras como Buber e

Cohen e tachá-los de ignorantes e charlatães. Apesar de tudo, estes dois estudiosos tinham pelo menos algum conhecimento de fontes agádicas [os relatos dos apólogos] e de alguns ensinamentos morais do *Talmud*. Portanto, sugiro um simples teste decisivo. Os filósofos modernos do judaísmo alguma vez encontraram a pergunta: “O que é YA’AL KAGAM?” – e qual teria sido sua resposta? Minha impressão é que todos os autores citados acima não teriam nenhuma ideia do significado desta noção. Eles poderiam suspeitar que YA’AL KAGAM fosse certo tipo de animal. Talvez um veado não casher? Talvez uma palavra assíria do século IV para designar um hipopótamo ou um leão? Acredito que, essencialmente, eles não teriam a menor ideia sobre o significado dessas palavras.

A prática talmúdica mais comum é o debate. Várias duplas de estudiosos talmúdicos aparecem ao longo do *Talmud*, debatendo um ponto depois do outro. Talvez a dupla mais famosa seja os Amoraim [sábios da segunda parte do *Talmud*, a *Gemara*] da Babilônia, Abaye e Rava. Em quase todos os debates entre Abaye e Rava, a Halakha [as leis] segue a opinião de Rava. Há apenas seis exceções a esta regra, e YA’AL KAGAM é o meio mnemônico para lembrar os seis debates ao longo do *Talmud* nas quais a Halakha segue a opinião de Abaye.²³ Este é um conhecimento básico para uma criança que cresceu no Bnei Brak.

O tipo straussiano de *Am ha-Aratzot* merece uma atenção especial, uma vez que ele exemplifica de um modo muito claro o preço da ignorância: quando se é ignorante acerca do conteúdo dos textos judaicos, podem-se fazer as alegações mais essencialistas e sem fundamento, uma vez que não há fatos conhecidos para refutá-las. Somente quem não sabe nada do *Talmud* pode opor Atenas a Jerusalém (Por que Jerusalém? Quais grandes acontecimentos intelectuais tiveram lugar em Jerusa-

lém?), apenas quem desconhece um personagem como R. Yirmya (o talmudista que foi uma vez expulso da casa de estudo devido a seu questionamento opressivo, que forçava os outros rabinos a retirar argumentos cuja pertinência parecia evidente à primeira vista, por exemplo, a que categoria – ladrão ou não – pertencia aquele que tinha uma perna no lado de fora de uma propriedade e outra no exterior definido pelos outros sábios)²⁴ – somente um tal ignorante pode descrever o judaísmo como sendo por essência uma religião da “revelação” da obediência/desobediência.²⁵

Infelizmente, a essencialização do judaísmo é um traço comum da filosofia judaica moderna, e a vasta ignorância em relação ao *Talmud* e à literatura rabínica entre os filósofos judeus modernos permitiram – e de fato, induziram – esta forma infundada de essencialismo.

IV. A outra solução

Retornemos agora à ausência de Maimon na maioria dos trabalhos em filosofia judaica. Num artigo publicado há alguns anos atrás, Eli Schweid sugeriu que Maimon tinha “uma concepção empírica a posteriori de judaísmo.”²⁶ Não ficou claro pra mim o que poderia ser o significado de *a priori* da concepção de judaísmo. (Isto significaria dizer que a *Torah* e seus mandamentos teriam sido dados antes de qualquer experiência? Ou que eles são analiticamente verdadeiros ou válidos?) Seja como for, eu acredito que a importância de Maimon para a filosofia judaica deve-se em parte a seu distanciamento de todo essencialismo e de toda pré-concepção do judaísmo. Ao invés de fornecer ruminações *a priori* sobre a essência do judaísmo, Maimon tenta dar conta da cultura judaica de maneira cuidadosa, sensível e muito bem embasada na literatura talmúdica e rabínica.

Tendo sido criado num ambiente judaico do leste europeu, o pensamento de Maimon foi influenciado pelos principais movimentos intelectuais deste ambiente cultural. O *Talmud*, a cabala, o hassidismo contemporâneo e a filosofia judaica medieval tiveram um papel crucial na formação de sua filosofia, assim como o estilo de comentários que ele adotou em seus trabalhos. A mais forte influência foi a de Maimônides, cujo racionalismo estrito e imparcial guiou-o durante toda sua vida (mesmo que não mais seguisse sua metafísica). Com base em Maimônides, Maimon entendia a perfeição intelectual como o fim último do homem e via a perfeição moral meramente como um meio de alcançar este fim. Como Maimônides, Maimon acreditava que a imagem de Deus na humanidade é o intelecto e que, na medida em que ativamos e desenvolvemos nossas capacidades intelectuais, nos tornamos mais próximos e semelhantes a Deus.

A relação de Maimon com a cabala era um pouco mais ambígua. Uma vez que não tinha nenhuma simpatia pelos ensinamentos antropomórficos de alguns dos principais trabalhos cabalísticos,²⁷ ele tentava desvelar o núcleo racionalista da cabala, que ele associava aos ensinamentos panteístas de Espinosa.²⁸ Em seus primeiros escritos em hebraico, Maimon desenvolveu a visão que Deus era também a causa *material* do mundo (i.e., que todas as coisas são meramente predicativos de Deus, que é o seu substrato). Uma vez que Maimon concebe Deus como um puro intelecto, o resultado é uma forma genuína de idealismo radical e panteísta. Esta forma de idealismo tem um importante papel no pensamento de Maimon na década de 1790 e possivelmente também no desenvolvimento do idealismo alemão em geral.

Maimon também parece tomar emprestado dos escritos cabalísticos e hassídicos contemporâneos

a ideia de um processo infinito através do qual “se luta para transformar a matéria em forma”, embora ele interprete esta fórmula em termos metafísicos ao invés de éticos para usá-la como uma alternativa à distinção kantiana intransponível entre compreensão e sensibilidade.

Depois de sua migração da Lituânia para a Alemanha, Maimon entrou nos círculos da *Haskalá* (o movimento judaico iluminista) de Berlim. Maimon compartilhou com este círculo a ideia que há necessidade de propagar a educação esclarecida e a cultura científica entre os judeus tradicionais; entretanto, ele parecia ter um entendimento diferente do que era o Iluminismo. Enquanto que para a *Haskalá* de Berlim “o Iluminismo” consistia principalmente na tentativa de aculturar as massas judaicas para que fossem aceitas na sociedade alemã moderna, a ideia de Maimon sobre o Iluminismo era a de propagação da ciência e da filosofia. Esta compreensão do Iluminismo estava profundamente enraizada na herança da filosofia de Maimônides, que considerava a filosofia e as ciências como as formas mais elevadas do trabalho religioso, através das quais se pode chegar ao conhecimento de Deus no sentido mais profundo. Esta atitude está claramente demonstrada no comentário 1791 de Maimon, no *Guide of the Perplexed - Giva'ath ha-Moreh* (em hebraico: “A colina do guia”). Neste trabalho, Maimon com frequência interpreta as alegações de Maimônides de acordo com a ciência e a filosofia do século XVIII (especialmente a de Kant). Enquanto esta forma de anacronismo deliberado revela sua concepção da filosofia como um discurso eterno, ela também permite promover a ciência e o pensamento moderno entre seus leitores (o próprio Maimon explica de modo semelhante a decisão de Maimônides de abrir o seu código legal, a *Mishne Torah*, com um resumo dos fundamentos da filosofia de Aristóteles).

Assim como outros membros do iluminismo judaico, Maimon criticou a sociedade judaica tradicional e em especial os talmúdicos, por seus preconceitos e frivolidade. No entanto, a par dessas críticas diretas, Maimon também expressou uma profunda apreciação pela agudeza, devoção e caráter moral dos talmudistas. Em sua autobiografia, Maimon escreve que “ele teria que ter escrito um livro se quisesse responder a todas as injustas e ridículas acusações feitas ao *Talmud* tanto por autores cristãos como por judeus que se dizem esclarecidos”.²⁹ Maimon oferece, então, um quadro detalhado das várias correntes e aspectos da cultura judaica. Uma grande parte do relato de Maimon é uma obra-prima de exploração profunda, minuciosa e imparcial da cultura própria de uma pessoa.

A aceitação de Maimon tanto pelos judeus tradicionais como pelos esclarecidos foi muito pobre. Em alguns poucos textos Maimon foi colocado no mesmo saco que Espinosa e Acosta, na “grande corrente de judeus hereges”, mas com maior frequência, seus escritos e sua filosofia foram ignorados. A comunidade tradicional não poderia perdoar sua infidelidade e sua deserção. (Uma fonte literária conta que, em seu funeral, as crianças da comunidade judaica próxima de Glogau correram atrás de seu caixão e atiraram pedras em cima dele). Seu corpo foi enterrado na margem externa do cemitério judaico de Glogau. Quando o amigo de Maimon, Graf Kalkreuth, perguntou por que ele havia sido tratado com tal desrespeito, disseram-lhe que “a margem externa do cemitério era um lugar honorário, tradicionalmente designado para filósofos e a seus semelhantes”. Para os judeus esclarecidos da Alemanha, Maimon era demasiadamente *Ostjude* e tinha demasiada simpatia e afinidade com os talmudistas. Como já comentei, Maimon nunca participou da tentativa de definir a “essência” do judaísmo nem pretendeu desenvolver

uma teologia capaz de rivalizar com a teologia protestante moderna. Por ter um conhecimento profundo sobre a diversidade de aspectos e correntes do judaísmo, Maimon simplesmente *não poderia* participar desse projeto redutivo que, infelizmente, era muito central à filosofia judaica moderna. Assim, embora o conhecimento judaico de Maimon dificilmente possa ser igualado por qualquer outro pensador judaico moderno, seu nome é omitido de muitas senão da maioria das pesquisas do século XX sobre a filosofia judaica moderna.

Conclusão

Neste estudo, eu argumentei que a ampla maioria de filósofos judeus modernos não tem uma competência básica em literatura judaica clássica. Este fato desagradável torna-se ainda mais perturbador caso se eleve a barreira um pouco mais e procure-se um filósofo judeu moderno que possua um bom conhecimento de literatura judaica clássica e que seja ao mesmo tempo um bom filósofo.³⁰ A realidade da filosofia judaica moderna é que a maioria dos seus integrantes era *ou* bons filósofos (Spinoza e Cohen) *ou* bem informados em textos judaicos (Mendelssohn, Krochmal, Soloveitchik),³¹ embora, lamentavelmente em muitos casos, eles *não* eram bem informados *nem* bons filósofos. O caso de Maimon, no entanto, nos dá alguma esperança de um futuro melhor para a filosofia judaica moderna.

NOTAS

1 O artigo foi publicado anteriormente em francês em: MELAMED, Yitzhak Y. “Salomon Maimon et l'échec de la philosophie juive moderne”. Traduzido do inglês por Nicollas Rialland, *Revue germanique internationale*, 9, 2009, p.175-187. A consulta a esta versão foi muito útil para a revisão da tradução do artigo do inglês para o português.

2 Tenho uma grande dívida com Zachary Gartenberg, Michah Gottlieb, Zeev Harvey, David Nirenberg, Oded Schechter, Abe Socher, Neta Stahl, and Nicolas Weill, pelas críticas e comentários muito úteis em numa versão anterior deste trabalho.

3 Vários estudos e antologias sobre filosofia judaica ignoraram completamente Maimon, como, por exemplo, Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentums* (München: E. Reinhardt, 1933); Simon Bernfeld, *Daat Elohim* (Warsaw: Achiasaf, 1899); Daniel Frank, Oliver Leaman, e Charles H. Manekin (eds.), *The Jewish philosophy Reader* (London: Routledge, 2000). Mesmo um erudito tão consciencioso como Shlomo Pines sugere que Maimon (assim como Bergson, Husserl e Shestov) não pertence à história da filosofia judaica, pois essas “não eram suas intenções e seu pensamento seria então retirado de seu contexto natural.” Pines (1997, p. 39) não fornece apoio textual para esta última afirmação. Tendo em vista que a relação e o conhecimento de textos judaicos de Maimon são incomparavelmente mais amplos e profundos do que os dos outros três autores mencionados por Pines, é difícil entender-se o que o levou a colocá-los de maneira absurda no mesmo plano.

4 Ver, por exemplo, Arthur C. Cohen e Paul Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought*. New York: Scribner, 1987. Este compêndio detalhado (1160 páginas, com quase 140 verbetes) ignora completamente todos os autores acima mencionados.

5 Kant, Lettre à Herz, 26 Mai, 1789 (Ak. t. XI, p. 49), tradução francesa em *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991, p. 362.

6 Os *topoi* são lugares comuns que as pessoas utilizam como ponto de partida de uma argumentação.

7 *Hava amina* é uma expressão literária do *Talmud* que significa “eu teria dito”, para se referir a uma hipótese de partida que é abandonada em seguida.

8 Ver Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Ak. T. VI, p. 127) [em português: I. Kant, *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992]; Hegel, *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, ed. Walter Jaeschke, Hamburg, 1985, vol. 4, p.335 [em francês:

Leçons sur la philosophie de la religion, II-2, Paris, Vrin, 1972, p. 69].

9 A frase aparece no poema de Gordon “*Hakitzza Ami* [Desperta, meu povo]”, de 1863.

10 Muitos escritores judeus contemporâneos criticam Kant por sua exposição sobre a “eutanasia do judaísmo” (*Streit der Fakultäten* (Ak. t.7, p.53) e Schleiermacher (1988, p. 113-114) por descrever o judaísmo como uma religião morta, cujos seguidores “estão realmente sentados e lamentando ao lado de uma múmia decadente” [*De la religion*, trad. fr. B. Reymond, Paris, Van dieren, 2004, p. 166]. Ver ainda o artigo bem convincente de Joseph W. Pickle (1980), no qual ele argumenta que essas perspectivas apenas reforçavam afirmações semelhantes de judeus ilustrados de Berlin em sua crítica ao judaísmo tradicional (“Schleiermacher on Judaism”, *Journal of Religion* 60, 1980, p.115-137). Schleiermacher era amigo de membros da *Haskalá* berlinense.

11 O papel do Iluminismo na criação de atitudes de supremacia cultural é um tema importante que não pode ser adequadamente tratado aqui, por falta de espaço. Para uma ilustração recente dessa atitude, ver Pamela Vermes, *Buber on God and the Perfect Man* (London: Littman Library, 1994), p. 8: “Os materiais que [Buber] e seus amigos coletaram e publicaram naquela época agora parecem ser muito pobres, mas foi em decorrência de seus esforços que o judaísmo do leste europeu, pouco desenvolvido intelectualmente, foi transmitido aos judeus intelectualmente avançados da Alemanha e da Áustria” (grifos meus). É preciso imaginar como Vermes mensurou o avanço intelectual dos *Ostjuden*, dado o fato de ser pouco provável que ela tenha podido estudar ou ter acesso aos trabalhos que eles escreveram, estudaram e discutiram nas *Yeshivot* do leste europeu.

12 Obra do rabino Shlomo Ytshaqi, ou “*Rashi*” de Troyes, 1040-1105, autor de um famoso comentário da Bíblia em hebraico.

13 Cidade da periferia de Tel Aviv onde vivem numerosos judeus ortodoxos.

14 A declamação da *Parashá* semanal com sua tradução para o aramaico por Onkelos era, provavelmente, o compromisso mais comum dos judeus com o texto bíblico.

Esperava-se que jovens rapazes também estudassem os comentários de *Rashi* sobre a *Parashá* semanal.

15 Se alguém quiser sugerir que a modernidade abriu a possibilidade de pluralidade no judaísmo, de modo algum eu me oporia a isto (embora eu duvide muito que isto poderia ser uma inovação). Tudo que eu poderia perguntar consiste numa explicação alternativa para a rejeição do *Talmud* pelo judeu alemão.

16 Ver Avi Sagi e Daniel Statman, "Divine Command Morality and Jewish Tradition", *Journal of Religious Ethics* 23 (1995), 39-67.

17 Henry S. Levinson e Jonathan W. Malino, "Contemporary Jewish Philosophy", §3. Cf. Emil Fackenheim (*Encounters Between Judaism and Modern Philosophy*, (New York: Basic Books, 1973), p. 69: "O valor intrínseco da personalidade humana, que para Kant é a posse da razão comum, no judaísmo é o presente da Graça divina". ["Graça", cf. o original])

18 Para a noção de "protestantização do judaísmo moderno", reconheço minha dívida com Oded Schechter, em seu manuscrito ainda não publicado, "Critique of Secularism" (A crítica do secularismo).

19 Spinoza cita o *Talmud* muito raramente (ver *Theological-Political Treatise*, Ch. 2 (Geb. III/41), Ch. 8 (III/138-9), Ch. 10 (III/144, 146, 150), mesmo assim, muitas das suas alegações no *Theological-Political Treatise* sobre os hebreus e os fariseus parecem basear-se em fontes talmúdicas e comprovam um amplo conhecimento do *Talmud*. Tendo dito isto, não penso que Espinosa era, de forma alguma, um talmudista completo. O complexo papel do *Theological-Political Treatise* na formação do biblicismo judaico moderno merece uma discussão detalhada que não pode ser aqui levantada.

20 Levinas foi um dos poucos filósofos judeus modernos a reconhecer o papel central do *Talmud* na cultura judaica, e ele estava muito afastado da característica protestante da filosofia judaica moderna. No entanto, seu *Talmudic Readings* [Leituras talmúdicas] não comprova nenhum conhecimento além do nível básico.

21 Zeev Harvey, com acerto, me fez ver que nem todos os filósofos judeus medievais eram talmudistas talentosos.

Embora eu não duvide desta informação, acredito que há uma enorme diferença em termos de erudição judaica e talmúdica entre os filósofos judeus medievais e modernos (mesmo quando se considera os não talmudistas entre os medievais, como Ibn Ezra e Abarbanel). Eu ficaria muito surpreso ao encontrar um filósofo judeu medieval com a mesma falta de conhecimento rabínico e do *Talmud* como Strauss ou Rosenzweig.

22 É claro que o Judaísmo como um fenômeno histórico é sujeito a mudanças. É bastante provável que em trezentos ou quatrocentos anos a maioria dos textos judaicos não mais serão constituídos por literatura rabínica e talmúdica. Até pode ser o caso do judaísmo protestante se apossar do centro desta cultura. Para tornar-se um filósofo judeu em tal cenário, seria necessário conhecer os escritos (um pouco ignorantes) de Strauss e Rosenzweig.

23 *Babylonian Talmud, Qiddushin*, 52a; cf. *Bava Metzia*, 21b.

24 Ver, por exemplo, *Babylonian Talmud, Bava Bathra* 23b e *Zevahim* 15a.

25 O que Strauss poderia fazer com um vulto como R. Levi-Yitzchok de Berdichev? Obviamente, uma vez que R. Levi-Yitzchok tinha uma barba e peies (ear-locks), ele pertencia a "Jerusalém." No entanto, qualquer pessoa que está familiarizada com o *Kaddish* de R. Levi Yitzchok poderia ver como ele tenta trapacear: "*Riboino shel Olam*" [O Rei do Universo], "Voce me dará vida, crianças e sustento, e em troca eu lhe darei..... pecados, injustiças e perversidades." É isto consistente com "profundo respeito" à revelação?

26 Eliezer Schweid, "O judaísmo é uma religião ou uma constituição política? (A concepção kantiana do judaísmo e sua crítica, por Maimon)" [em hebraico], *Da'at* 43 (1999), p.79.

27 Ver Maimon, *Ma'ase Livnat ha-Spair*, em *Hesheq Shelomo* [Solomon's Desire] (MS. 8o6426 na National and University Library in Jerusalem), 129-30.

28 Ver meu artigo, "Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism," *Journal of the History of Philosophy* 42 (2004), p. 82-3.

29 Maimon, *Gesammelte Werke*, ed. Valeio Verra (Hildsheim: Olms, 1965-76), vol. I, 172.

30 Aqui eu me refiro a filósofos que sugerem uma análise precisa e original de conceitos e fenômenos fundamentais.

31 Eu não incluí Heschel na última lista, pois, que eu saiba, ele nunca desejou nem pretendeu ser um filósofo.

REFERÊNCIAS

BERLIN, Adele; Brettler, Marc Zvi (eds.). *The Jewish Study Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

HEINE, Heinrich. "History of Religion and Philosophy in Germany" in Hermand, Jost; HOLUB, Robert C. (eds.). *The Romantic School and Other Essays*. New York: Continuum, 1985.

LEVINSON, Henry S.; MALINO, Jonathan W. "Contemporary Jewish Philosophy" in *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London and New York: Routledge, 1998.

MAIMON, Salomon. "Ma'ase Livnat ha-Spair", in *Hesheq Shelomo* [Solomon's Desire] (MS. 806426, National and University Library in Jerusalem), p. 129-30. [manuscrito]

MAIMON, Salomon. *Gesammelte Werke*, Valerio Verra (ed.), Hildesheim: Olms, 1965-76), v. I.

MELAMED, Yitzhak Y. "Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism," *Journal of the History of Philosophy* vol. 42, n. 1, January 2004, p. 67-96.

PICKLE, Joseph W. "Schleiermacher on Judaism". *Journal of Religion* 60, 1980, pp. 115-137.

PINES, Shlomo. *Studies in the History of Jewish Thought in W.Z. Harvey and M. Idel* (eds.). Jerusalem: Magness, 1997.

SAGI, Avi; STATMAN, Daniel. "Divine Command Morality and Jewish Tradition", *Journal of Religious Ethics* 23 (1995), p. 39-67.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *On Religion*, tr. Richard Crouter. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

SCHWEID, Eliezer. "Is Judaism a Religion or Political Constitution? Kant's View of Judaism and Maimon's Critique of Kant". [Heb.] *Da'at* 43, 1999.

Recebido em 03/06/2013

Aceito em 29/07/2013