

Capítulo III

Messianismos heréticos

O messianismo judaico de caráter espiritual ou libertário encontrou expressões diferentes em três autores do século xx, tal como postulou, entre outros, Stephane Mosès, em *L'Ange de l'Histoire*. São eles Franz Rosenzweig, Walter Benjamin e Gershom Scholem. Uma crítica comum os atravessa em relação à concepção predominante de tempo, contínuo, encadeado, progressivo.

À visão otimista de uma história concebida como uma marcha permanente em direção à realização final da humanidade, eles opõem, cada um segundo sua modalidade própria, a ideia de uma história descontínua cujos diferentes momentos não se deixam totalizar, e cujas crises, rupturas e lacerações são mais significativas – e sem dúvida mais promissoras – do que sua aparente homogeneidade.¹

O horizonte histórico dos autores é a Primeira Guerra Mundial e a ruptura que ela representa. Para um, era o fim da ideia de uma civilização baseada numa ordem racional (Rosenzweig), para o outro, é o desmoronamento de um mundo regulado pela tradição e pela transmissão de um tesouro imemorial de experiências históricas (Benjamin), e para o terceiro, simplesmente a morte da Europa (Scholem).

A ideia de um progresso racional, numa continuidade de sentido, é posta em xeque pelo sofrimento incomensurável advindo da guerra. Restava pensar uma outra temporalidade, a da ruptura, a do instante, a das bifurcações possíveis a partir dos presentes. É o que Mosès denomina “passagem de um tempo da necessidade para um tempo dos possíveis”.² Para que esse tempo fosse liberado de qualquer teleologia, era preciso que cada presente recuperasse sua autonomia, como se verá mais adiante.

Ora, nossos autores viveram parte das tragédias do século xx. A Primeira Guerra Mundial, para um, a ruína da República de Weimar e a progressiva ascensão do nazismo e do antissemitismo, para os outros. O fato é que o colapso da civilização ocidental saltou aos olhos, como o viram tantos que sobreviveram ao Holocausto, como Hannah Arendt, Adorno, Horkheimer, entre outros. A centralidade do Holocausto na história daquele século não tem a ver com os judeus apenas, mas com o sistema que conduziu ao genocídio.³ Que alguns que viveram na pele essa situação, como perseguidos, foragidos, sobreviventes ou suicidas, possam ter sobre essa catástrofe uma visão mais aguçada decorre talvez, precisamente, de que a voz dos vencidos permite enxergar a batalha como que de dentro, ou ao menos de um ângulo

¹Stephane Mosès, *L'Ange de l'Histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Paris: Gallimard, 2006, p. 28, no qual nos inspiramos para as próximas páginas.

²*Ibid.*, p. 30.

³É a tese de Enzo Traverso, para quem a leitura exclusiva pelo prisma do Holocausto constitui um empecilho à compreensão histórica do nazismo como parte da história colonial e imperialista europeia. Ver Enzo Traverso, *The End of the Jewish Modernity*, trad. ing. David Fernbach. Londres: Pluto Press, 2016.

distante da versão dos vencedores. É todo o problema do testemunho de que trata Agamben em *O que resta de Auschwitz*. Quem pode testemunhar, já que a testemunha maior é aquela cuja voz não se ouve mais? Tudo isso para dizer que uma geração de judeus que viveu no corpo a catástrofe tem algo valioso a dizer sobre ela, sem transformá-la em objeto de culto, celebração, espetacularização, autovitimização, escudo ideológico e outras tantas operações de capitalização política, tal como mostramos no capítulo 1.

Curiosamente, porém, entre os autores mencionados aqui, o fim da crença num sentido da história não acarretou um catastrofismo, mas, ao contrário, a confiança no advento possível de uma Redenção, isto é, de uma irrupção. Para alguns, a utopia foi pensada como irrupção incerta, e não como realização progressiva de um ideal pré-desenhado. É o que faz desse pensamento um desafio extremo, dada a recusa de um otimismo hegeliano ou marxista sobre o curso inevitável da história, de um lado, e a melancolia catastrofista, de outro.

Isso é tanto mais interessante quando se entende a que ponto o messianismo judaico, como diz Mosès, sempre teve que se confrontar com a decepção e a frustração.

De modo geral, todas as tentativas escatológicas que a história judaica conheceu terminaram na amargura e na frustração. Por isso o messianismo judaico sempre se esforçou em relativizar o acento sobre as virtualidades utópicas da história secreta: a dos engendramentos e gerações, aquela ainda mais oculta, das almas e de suas aventuras espirituais, e as que contêm cada instante, mesmo o mais humilde. A esperança judaica – simbolizada aqui pelo Anjo da História – não esposa as etapas de uma finalidade histórica, mas vem se alojar nos rasgos da história, ali onde suas malhas se desfazem e deixam a nu os milhares de fios que formam seu tecido.⁴

Dizíamos acima que o abandono de qualquer teleologia implicava uma revalorização do presente – ou pelo menos de um certo presente. A autonomia do presente significa que não cabe ao final da história julgar uma ação conforme seu sucesso, já que cada ação tem seu valor ético intrínseco. Ao comentar a perspectiva benjaminiana, o autor lembra que os empreendimentos humanos podem ter um valor messiânico eminente, mesmo quando parecem ter fracassado ou se apagado. Tudo o que foi tentado no passado, mesmo tendo sido derrotado, carrega uma aura messiânica que irradia em nosso presente. O autor conclui que não é a história que julga as ações humanas, são elas que julgam a história.

Com esses poucos elementos, já podemos abordar essa linhagem de pensadores que, ao colocarem em xeque a perspectiva teleológica de certa modernidade, ao atravessarem algumas das catástrofes do século xx na qualidade de judeus, e ao recorrerem a certos elementos da tradição judaica, lançaram este pensamento em direção à nossa atualidade.

Nossa insistência em acolher aqui essas vozes tem uma motivação clara. O esforço em problematizar a etnocracia que vai tomando conta de Israel em nome do judaísmo só pode ter sentido se conseguirmos, como dizíamos em outra parte, separar o joio do trigo, reter dessa tradição o que respira e deixa respirar, o que bifurca de um

⁴Stéphane Mosès, *L'Ange de l'Histoire*, op. cit., p. 33.

particularismo autocentrado e se expande da esfera étnica para a dimensão ética, resistindo assim à escalada supremacista.

Franz Rosenzweig e a irrupção da alteridade

Nos três autores mencionados, podemos detectar uma crítica aguda à civilização europeia, bem como à busca de novos sistemas de valor. Na condição de judeus, embora de famílias assimiladas, uma certa distância em relação ao entorno lhes permite uma perspectiva de repulsa diante do conformismo pequeno-burguês, a depauperação espiritual, o nacionalismo e o autoritarismo, fenômenos que a Primeira Guerra veio aprofundar. Como dissemos, cada um deles foi numa direção diferente após o traumatismo proveniente da carnificina bélica, inclusive na sua relação com o judaísmo. Rosenzweig, que morreu em 1929, estudioso de Hegel, reencontrou na tradição judaica um contraponto à filosofia da história. Como se sabe, Hegel havia retomado a noção de povo eleito, sublinhando a que ponto cada período histórico tem o povo que naquele momento se incumbem de disseminar entre os demais a evolução do Espírito, até a culminação na realização do Espírito Absoluto. O Império do Oriente, a Grécia, Roma, a França da Revolução, a Europa cristã – isto é, o Império Germânico –, eis a marcha da história, que progride em direção ao universal. Não espanta que deixe de lado os judeus, e que eles mesmos tenham se colocado fora da história. Ora, é justamente o que Rosenzweig valoriza, ao notar como essa espécie de arcaísmo judaico o preserva da totalização e da secularização que tudo abocanha.

O povo eleito, então, tem em sua pena um sentido não etnocêntrico, porém ético. É o povo que se subtrai ao determinismo da história para viver, por antecipação, a utopia da Redenção. Trata-se da fidelidade a um outro tipo de história, longe, em todo caso, das místicas nacionais em nome das quais os Estados europeus se enfrentam em suas guerras.

Qual é então essa singularidade que o povo judeu encarna e preserva, tão avesso à marcha da história? Redenção não designa a relação entre Deus e o homem, nem entre Deus e o mundo, mas entre o homem e o mundo. A primeira exigência é o uso do pronome no plural – é uma categoria da experiência coletiva. A segunda é o tempo no futuro – uma vida sob o modo da espera. O desafio está em não se submeter ao tempo linear, contínuo e irreversível do processo histórico, já que é preciso pensar a ruptura violenta do *continuum* temporal e a irrupção, no coração do tempo, de uma alteridade extrema, de uma experiência radicalmente diferente. É a expectativa de que o mundo poderia ser regenerado a qualquer momento, em qualquer “aqui e agora” – eis a essência da esperança. Essa “impaciência messiânica” é a que define, para Rosenzweig, a relação com o porvir e com a visão de que chegará o dia em que o sofrimento dos homens há de cessar. Uma coisa é o infinito qualitativo embutido nessa irrupção, mais próximo até do sublime kantiano, outra coisa é o infinito quantitativo estendido ao longo da história no modo progressivo, cumulativo, finalizado.

Seria preciso, portanto, uma outra concepção de tempo, ou melhor, de sua suspensão. Onde o porvir mais distante apareça na fulguração do instante. Por conseguinte, a suspensão é ao mesmo tempo aceleração, ou mesmo contração, de modo que a diacronia cede o passo a uma espécie de sincronia pela qual o “hoje” deixa de ser uma passarela para o amanhã, como diz o autor ao cunhá-lo como *presente-passarela*,

momento transitório de uma continuidade homogênea, para tornar-se o *presente-trampolim*, que nos projeta para uma realidade outra. Abrir “uma brecha no tempo pela qual pode irromper o absolutamente novo”.⁵

Gershom Scholem e a Cabala

Gershom Scholem desde cedo buscou na Cabala um tipo de racionalidade diferente daquela oferecida pelo Ocidente. Seu esforço consistiu em fazer um estudo histórico da Cabala e, ao mesmo tempo, mergulhar nela. Não é óbvio conciliar a distância do historiador e a imersão no seu objeto de estudo. O duplo desafio: não dissolver a Cabala na análise histórica, mas tampouco se deixar absorver pela Cabala a ponto de desprezar sua historicidade. É apenas atendo-se aos deslocamentos ínfimos da história que se poderá, diz ele, “atravessar a muralha de neblina”. Em 1945, publica “The Idea of Redemption in the Kabbalah”, e em 1959 aparece “Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism”, temas que começaram a preocupá-lo desde que, em 1923, emigrou para a Palestina.

A ideia de messianismo, para Scholem, está intimamente ligada à experiência do fracasso.⁶ Para ele, o messianismo nasce sempre de uma frustração histórica na tentativa de reparar uma perda, compensar uma infelicidade atual. Isso já era verdadeiro no caso dos profetas, que surgiram em momentos de desmoronamento do reino de Judá, exílio babilônico, destruição do Segundo Templo, ou mesmo no caso do autodeclarado Messias no século XVI, no rastro da Inquisição, Shabetai Tzvi. Mosès se pergunta se o interesse de Scholem a respeito não teria a ver com a dupla tragédia que enfrentavam os judeus de seu tempo, o Holocausto, por um lado, e o modo pelo qual o sionismo estaria traindo a dimensão utópica em nome da qual se constituiu, por outro. A tragédia, neste caso, consistiria na transformação da mística em política. Mais concretamente, Scholem era partidário de um sionismo espiritual. Ele percebe, com os anos, que uma *realpolitik* predomina no projeto sionista, e que o modo pelo qual o jovem país lida com as reivindicações dos árabes da Palestina vai na contramão de toda utopia.

Pois o messianismo, por definição, é essencialmente uma busca do impossível. O que se trata de alcançar não pode ser oferecido por nenhuma realidade do mundo histórico. Nesse sentido, tem algo a ver com a definição do Messias repetida pelo cientista e pensador Yeshayahu Leibowitz, uma das vozes mais contundentes no panorama contestatário israelense: o Messias é aquele que virá. Ora, qualquer um que se apresente como Messias já não pode ser legítimo, pois traiu a cláusula do porvir. No messianismo judaico, espera-se a todo minuto uma reviravolta radical da vida na terra, e, sempre que ela é anunciada, acaba se revelando ilusória. Para Scholem, a espera repugna a impaciência ou o voluntarismo. A aspiração pelo absolutamente novo é sempre renovada, porque ele pode irromper a todo instante: a Redenção é sempre iminente. A grandeza e a fraqueza do messianismo consistem justamente nessa oscilação entre a iminência e a desilusão. Deve-se à exigência da espera, em todo caso, a recusa em investir a história. Embora herdeiro do messianismo, o sionismo é

⁵Gilles Deleuze, *Diferença e repetição*, trad. bras. Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022, p. 130.

⁶*Ibid.*, p. 271.

também sua traição laica. Pois entregar-se à lógica do político – no caso, do interesse nacional – é abandonar a dimensão espiritual, ética e universal. Trata-se de uma degradação da mística em política. Não significa de modo algum que o impossível, o absolutamente novo, o que pode irromper, seja de outro mundo – ele implica a transformação deste mundo.

A Redenção pode dar-se em dois modos distintos: o de uma *restauração* ou de uma *utopia* – em direção a um passado pleno e perdido, ou rumo a um porvir radicalmente novo. O mais paradoxal é que entre as duas direções há uma correspondência e ressonância.

Se pensamos em chave messiânica, surge a pergunta que Mosès destaca: a Revolução radical sucede como fruto de um progresso infinito ou sob o modo da súbita irrupção? O Messias chegará no final dos tempos ou de maneira repentina, no meio dele?

Nas fontes clássicas antigas, não há relação alguma entre o messianismo e o progresso. [...] A Redenção [é ali concebida] como um novo estado do mundo, sem medida comum com o que o precedeu. A Redenção [não é a consequência] de uma evolução contínua do estado anterior do mundo. [...] Ela deve se produzir na sequência de uma reviravolta geral, de uma revolução universal, de catástrofes, de calamidades inauditas, em virtude das quais a história deve desmoronar e apagar-se.⁷

Essa dimensão apocalíptica da Redenção se contrapõe ao otimismo progressivo do Iluminismo.

Resta saber a que ponto está ao alcance dos homens provocar ou favorecer o advento do Messias. Se existe uma cisão entre a história e a meta-história, entre o processo e a ruptura, se não há determinismo nem causalidade cega, é também porque há o aleatório, o casual, e a cada vez uma espécie de seleção dos possíveis a partir de uma liberdade humana. Digamos que há incessantes bifurcações, e a cada uma delas um novo leque de possibilidades surge, e assim sucessivamente. A cada evento milagroso mencionado, outros se tornam possíveis. Mas nenhum dos novos possíveis tem por causa o anterior – este é apenas uma condição necessária, porém não suficiente. Estranha sucessão, repleta de aleatoriedade, seleções, bifurcações, que rompem com qualquer linearidade ou teleologia.

Isaac Luria: Criação e Redenção

A essa altura, vale introduzir um personagem valorizado pela pesquisa de Scholem e que impressionou Benjamin. Como tantos místicos desprezados pelo rabinato tradicional, Isaac Luria, que viveu no século XVI, tinha uma dimensão fundamentalmente herética.⁸ As ideias de Criação, Revelação, Redenção possuíam para ele um significado secreto. Assim, por trás do Deus conhecido, há um Deus desconhecido. Para se aproximar dele, ou ao menos de suas virtudes, cabe contemplar os dez atributos divinos, que são suas emanações (*Sefirot*) – cada uma delas

⁷Gershom Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, trad. fr. Marie-Madeleine Davy. Paris: Payot, 2004, p. 78.

⁸*ibid.*, p. 78.

corresponde a um aspecto: Sabedoria, Entendimento, Amor, Força, Beleza, Eternidade, Misericórdia etc.

Mas há uma pergunta que precede esse desafio contemplativo. Como se criou o mundo? Se Deus estivesse por toda parte, como poderia surgir um universo? Foi preciso “dar lugar” a ele. Ou seja, o primeiro ato do *Ein Sof*, do Ser infinito, foi uma contração, um recolhimento de sua divina presença num único ponto – *Tsimtsum*. Portanto, a Criação não terá sido produto da onipotência divina, mas fruto de seu recuo, reclusão, solidão, autoexílio. O Todo-Poderoso precisou “desaparecer” para que adviesse um mundo. Maurice Blanchot viu nessa retração a possibilidade de se pensar a criação (inclusive literária) a partir de um *impoder*, ou de uma *impotência*, associáveis com a morte do autor ou o fim do sujeito. Difícil não associar esse pensamento com certa relação de abstinência analítica. E, mais geralmente, com uma ética que coloca a alteridade em primeiro plano, como se verá mais adiante.⁹ Não é a voz tonitruante do poder que engendra o mundo, mas o silêncio discreto, que se limita a si mesmo a fim de dar espaço.

Mesmo contraída, da presença divina emana alguma luz, da qual hão de advir as várias figuras do mundo, a começar pelo primeiro homem (*Adam Kadmon*). Seguindo o plano divino inicial, os seres devem ter formas finitas, cada qual com seu lugar assinalado. Mas para serem engendrados, é preciso que os vasos ou recipientes, especialmente destinados a conter a luz divina, a preservem. Os três vasos relativos às esferas superiores teriam conseguido conter sua luz e engendraram os seres correspondentes. Mas nas outras esferas, a luz divina forte demais teria rompido os vasos, que se fizeram em pedaços. É dessa catástrofe que decorreria a deficiência inerente a tudo que existe. Foi a partir daí que os mundos infernais do mal teriam irrompido, pedindo uma intervenção corretiva: *Tikun*, restauração. A restauração consistiria na reunião das luzes de Deus espalhadas por todo lado: reintegração, recomposição do mundo. Esta é a parte principal do sistema teosófico, teórico e prático de Luria.¹⁰

É onde reencontramos a figura do Messias. Ele seria a consumação do *Tikun*. Essa Redenção é de ordem mística, mais do que nacional ou histórica, ainda que a redenção de Israel acarrete a redenção de todas as coisas. Em todo caso, o elemento místico e o messiânico se cruzam. Nele, o começo e o fim ressoam. Não por acaso, o exílio da luz de Deus e o exílio concreto e histórico do povo disperso se conectam. Scholem considera que a Cabala de Luria constitui uma interpretação mística do Exílio e da Redenção, e o *Tikun* o modo pelo qual se pode interromper o exílio histórico do povo de Israel e o exílio interior do mundo.¹¹

Assim, o messianismo judaico é, apesar de toda sua dimensão secreta, espera incansável da realização messiânica no palco do mundo, na história, na ordem temporal. Em contrapartida, o messianismo cristão vai no sentido de uma interioridade, de modo que a Redenção diz respeito a uma comunidade de homens misteriosamente redimidos vivendo no interior de um mundo não redimido.¹²

⁹Cf., neste volume, “Por uma ética da retração”, onde a ideia de *tsimtsum* é aprofundada.

¹⁰*Ibid.*, p. 392.

¹¹Alguns desses temas se encontram em Sybil Safdie Douek, *Memória e exílio*. São Paulo: Escuta, 2003.

¹²Gershom Scholem, *Le messianism juif*. Paris: Les belles lettres, 2020, p. 24.

No messianismo judaico, a dimensão escatológica está sempre presente. Mas isso requer que se remonte ao começo da Criação, ao processo pelo qual emanamos de Deus. Há aí algo do neoplatonismo, onde a “processão e o retorno formam em conjunto um movimento simples, o da diástole-sístole, que é a vida do universo”.¹³ A cosmogonia e a escatologia são, nas duas pontas, maneiras de escapar à história, pelo menos aparentemente. Pois no fundo, a relação entre a Cabala e a história se dá num outro plano – equivalente, talvez, à diferença entre o mundo de cima e o de baixo, o oculto e o visível, dois aspectos do mesmo ato. Uma espécie de panteísmo se insinua e ameaça o conjunto, tal como se realizou em Espinosa, e para evitá-lo era preciso se lembrar da Queda que separou, por assim dizer, Deus do Mundo. Exiladas de sua paisagem de origem, as almas tratam de subtrair-se à sua alienação, tentando resgatar o plano inicial da Criação.

Exílio e Redenção, eis a chave secreta da humanidade. Não há como não associar essa visão à história judaica, nesse vaivém entre a catástrofe e a aspiração pela reviravolta:

houve no mundo judaico expectativas messiânicas intensas, em particular no judaísmo medieval [...] elas sempre tiveram uma ligação muito estreita com as correntes apocalípticas [...]. É evidente que o messianismo não surgiu como a revelação abstrata da esperança da redenção, mas sob influência de circunstâncias históricas muito determinadas.¹⁴

Não deixa de aparecer, em Scholem, certo niilismo, ou melhor, uma constatação do niilismo do mundo moderno, de onde Deus teria se retirado. Claro que, em sua perspectiva, quanto menos visível ele é, tanto mais se faz presente. Kafka seria aquele que mais agudamente teria abordado seus vestígios, e que tematizou a dificuldade em interpretá-los.

Scholem nota, em seu livro sobre o messianismo judaico, que à grandeza da espera messiânica responde a fraqueza infinita do povo judeu na história mundial, na qual ele foi jogado pelo exílio sem nenhuma preparação.

Todas as suas tentativas de realização entreabriram abismos. A cada vez, elas tiveram desfechos absurdos. Há na esperança qualquer coisa de grande e ao mesmo tempo de profundamente irreal. Viver na esperança é, para o indivíduo, estar sem poder, jamais poder realizar-se, já que o fracasso reduz a nada precisamente o que constitui sua mais alta dignidade. Assim, a espera messiânica fez da vida judaica uma vida em *sursis*, onde nada jamais é definitivamente conquistado nem irrevogavelmente concluído.¹⁵

Walter Benjamin e a interrupção da história

É chegado o momento de tratar do mais importante entre os três pensadores mencionados no início, de nosso ponto de vista – a saber, aquele que, inspirado

¹³ E. R. Dodds, em seu comentário sobre Proclus, *Elements of Theology*. Oxford: Oxford University Press, 1933 apud Gershom Scholem, *Le messianism juif*, op. cit., p. 219.

¹⁴ Gershom Scholem, *Le messianism juif*, op. cit., p. 27.

¹⁵ *Ibid.*, p. 66.

parcialmente na tradição messiânica judaica, conectou-a de modo mais agudo com a catástrofe do presente e lhe conferiu uma dimensão política –, Walter Benjamin.

Começamos pelo último texto escrito por ele, “Sobre o conceito de história”,¹⁶ redigido durante o inverno de 1939-40, às vésperas portanto da ocupação de Paris pelos alemães, quando o governo de Vichy já prometera entregar os refugiados judeus alemães aos nazistas. Benjamin consegue fugir da cidade, mas não chega a atravessar a fronteira com a Espanha, e se suicida ali perto, em Portbou.

Jeanne Marie Gagnebin se pergunta a que necessidade responde Benjamin ao recorrer à teologia. Não provém isso da situação de urgência que preside à redação das *Teses*, para além até do risco pessoal?

O pacto de não agressão entre Stalin e Hitler em agosto de 1939 representa o coroamento catastrófico de uma incapacidade teórica e política dos partidos de esquerda opostos ao fascismo: incapacidade de pensar o tempo da história de maneira não determinista, de pensar de maneira inovadora a intervenção revolucionária. Situação de impasse onde o recurso aos motivos teológicos indica a necessidade de um pensamento da alteridade para apreender melhor a dinâmica possível do profano. A teologia não interviria, pois, como uma espécie de reservatório último de certezas irracionais, mas como o modelo de uma apreensão do tempo humano.¹⁷

Como escapar às armadilhas do determinismo ou da história universal, privilegiando uma outra apreensão do tempo, a fim de poder agir politicamente no presente? A exigência, portanto, é ética e política.

A esperança messiânica, porém, não deve ser concebida como uma visada em direção a uma utopia a ser realizada no final dos tempos, mas como uma “extrema vigilância, uma capacidade de detectar o que, a cada instante, deixa entrever a *energia revolucionária* do novo”.¹⁸ Claro que o sentido do novo deveria aqui ser problematizado, pois ele se opõe inteiramente ao regime da novidade capitalista que torna tudo caduco e descartável a todo momento, e que no fundo não passa de um eterno retorno do mesmo. Mais profundamente, é a causalidade histórica, o determinismo, a ideia de progresso que são aqui colocados em xeque, a partir de uma visão teológica na qual se trata de perscrutar no passado as centelhas de esperança, que são como que as “centelhas do tempo messiânico”.

A partir da interrupção do fluxo da história, é a articulação entre passado e presente que vem à tona segundo uma perspectiva política, redentora, messiânica. Trata-se,

¹⁶Walter Benjamin, “Sobre o conceito de história”. In: Michael Löwy (org.), *Aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*, trad. bras. Wanda Nogueira Caldeira Brant, Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

¹⁷Jeanne Marie Gagnebin, “De la remémoration du passé: pour une lecture des thèses ‘Sur le concept d’histoire’ de Walter Benjamin”, in: Cristophe Bouton e Barbara Stiegler (orgs.), *L’expérience du passé – Histoire, philosophie, politique*. Paris: Éditions de l’Éclat, 2018, versão modificada do texto “Über den Begriff der Geschichte”. In: Burkhardt Lindner (org.), *Benjamin Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2006, pp. 284-300.

¹⁸Stéphane Mosès, *L’Ange de l’Histoire*, op. cit., p. 217.

para o historiador, de descobrir “o signo de uma chance revolucionária no combate pelo passado oprimido”.¹⁹

O lugar da teologia não é o de um além inacessível, mas a imanência terrestre, lembra Gagnebin. Por isso, se a história deve ser compreendida teologicamente, ela não pode ser escrita em termos teológicos, mas deve sê-lo em termos políticos. Entre a teologia e o materialismo histórico há todo um jogo tenso, e não cabe decidir quem ganha – não se trata de

decretar se Benjamin é um autêntico rabino que se exerce na solidariedade comunista ou um verdadeiro materialista que utilizaria metáforas teológicas [...] O que importa é discernir por que Benjamin recorre a conceitos e figuras teológicas em sua tentativa de pensar uma historiografia crítica e uma prática revolucionária que não repousam nem sobre os pressupostos deterministas de uma doutrina dita progressista, nem sobre a continuidade da história dominante.²⁰

Uma das observações sutis da autora é que Benjamin mobilizou a teologia no profano de maneira tão imanente que ela se tornou anônima, invisível. Daí o lugar do anão corcunda no jogo de xadrez que Benjamin imagina na primeira de suas *Teses*.²¹ E outra, todavia mais esclarecedora: o Messias virá quando não for mais necessário, quando o mundo já não será nem sagrado, nem profano – mas estará liberado dessa separação. Donde uma conclusão sobre o sentido, para Benjamin, da Redenção – *Erlösung*. Não se trata de uma *Aufhebung* nem de uma salvação, mas de uma *dissolução*. “Se a redenção libera, é porque ela destrói e dissolve, não porque ela mantém e conserva”, comenta Gagnebin.²² A diferença entre o histórico e o messiânico se desfaz em favor de uma experiência do tempo intensa, que retoma a imagem do passado no presente, transfigurando-o.

Mosès sugere ler a experiência do tempo em Benjamin à luz das *Confissões* de Agostinho: “O presente do passado é a memória; o presente do presente é a visão; o presente do futuro é a espera”.²³ Mas, comenta ele, em Benjamin todas essas noções devem receber um sentido histórico. A memória é a que evoca a lembrança das gerações passadas; a espera é a da salvação coletiva da humanidade; a visão é uma qualidade profética que diz respeito à intuição política do presente. Como ler no fundo de nosso presente o traço de um passado esquecido ou reprimido? Trata-se do

19^WWalter Benjamin, *Œuvres*, vol. III. Paris: Gallimard, 2000, p. 441.

20^JJeanne Marie Gagnebin, “De la remémoration du passé...”, op. cit., p. 171.

21^B“Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que, a cada jogada de um enxadrista, ele respondia com um contragolpe que lhe assegurava a vitória da partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turcos, com um narguilé à boca. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa de todos os lados era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia, por fios, a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contrapartida dessa aparelhagem. O boneco chamado *materialismo histórico* deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver.” (Walter Benjamin, “Sobre o conceito de história”, op. cit., p. 41).

22^JJeanne Marie Gagnebin, “Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin”. *Estudos Avançados*, v. 13, n. 37, 1999, p. 198.

23^SStéphane Mosès, *L'Ange de l'Histoire*, op. cit., p. 208.

parentesco entre o que vivemos no presente e as lutas e sofrimentos das gerações que nos precederam. Salvar o passado, não o reencontrar. Isso significa “arrancá-lo do conformismo que, a cada momento, ameaça fazer-lhe violência”.²⁴Somos responsáveis pelo passado, e essa responsabilidade consiste em desafiar a história dos vencedores.

Na outra ponta, a visão do futuro. Em Benjamin, o futuro não é o que resulta do progresso, conforme uma concepção de tempo homogêneo, linear, teleológico, como já assinalado. Cada instante do tempo é autônomo, e contém uma luta entre a repetição do mesmo e o absolutamente novo. O “historiador materialista” trata de liberar a parte de novidade absoluta embutida em cada instante do passado. É isto a Redenção. Ela não está situada no final dos tempos, mas pode advir a qualquer momento. Se cada instante é singular, a todo momento há chance de uma mudança imprevista e uma reordenação do mundo. Conforme a tradição messiânica, a utopia surge no coração do presente, e não no final dos tempos.

Mas por que tal oposição à crença no progresso? Entre outras coisas porque ele já é Catástrofe. A Catástrofe, diz Benjamin, consiste em que as coisas continuem como antes. Daí a atenção dada à diferença qualitativa de cada instante, em sua singularidade, da qual cabe arrancar a carga explosiva – é esta “*fraca* força messiânica” que nos está reservada.

Contra um tempo linear ou cíclico, o “tempo de agora”, *Jetszeit*. É ele que institui um tempo não diacrônico, em que se dá uma nova chance ao que fracassou no passado, ao que perdeu a esperança de vingar, ao que foi esquecido ou recalcado.

No seu último pensamento, Benjamin encontra na rememoração, que é o contrário da comemoração, o elemento pelo qual se pode “transformar” o passado, não apenas completando o que estava inacabado, mas transformando o que estava acabado (o sofrimento). Trata-se do efeito retroativo do presente sobre o passado, e da atividade humana que desafia o caráter irreversível do tempo. Ou, como o diz Gagnebin, a rememoração permite uma relação outra com a história que não a análise científica do tempo revolvido – ela permite detectar, mesmo sob as ruínas, o que Benjamin nomeia “a centelha da esperança, o índice do que poderia ter sido diferente e testemunha dessa alteridade”.²⁵

Mas assim como nada do passado deve ser esquecido ou sacrificado, porquanto não está congelado, nada do futuro está predeterminado, portanto não é inevitável. Transformação do passado e aparecimento do novo vão juntos. A Redenção como um modo de viver o futuro no seio do presente: “na representação da felicidade vibra conjuntamente, inalienável, a [representação] da redenção”, diz a segunda das *Teses*.²⁶ Ou então, como consta na penúltima: “Como se sabe, era vedado aos judeus perscrutar o futuro. A Torá e a oração, em contrapartida, os iniciavam na rememoração. Essa lhes desencantava o futuro, ao qual sucumbiram os que buscavam informações junto aos adivinhos. Mas nem por isso tornou-se para os judeus um

²⁴Walter Benjamin, op. cit. I, 2, p. 695 apud Stéphane Mosès, *L'Ange de l'Histoire*, op. cit., p. 209.

²⁵Jeanne Marie Gagnebin, “De la remémoration du passé...”, op. cit., p. 170.

²⁶Walter Benjamin, “Sobre o conceito de história”. In: Michael Löwy (org.), *Aviso de incêndio*, op. cit., p. 48.

tempo homogêneo e vazio. Pois nele cada segundo era a porta estreita pela qual podia entrar o Messias”.²⁷

Afinidades eletivas

Michael Löwy fez um estudo abrangente dessa geração em que o messianismo judaico se encontra com a utopia libertária.²⁸ Ele formula com precisão o paradoxo desse encontro: “o etnocentrismo cultural da religião judaica está nas antípodas do universalismo militante das utopias revolucionárias”.²⁹ É a partir dessa tensão que o autor analisa a originalidade de uma geração marcada pelo que Lukács chamou de romantismo anticapitalista. É uma corrente que escapa aos critérios simplórios de esquerda/ direita, progressista/ conservador.

Trata-se de uma tendência em que se combinam e associam de maneira inextricável a nostalgia do passado pré-capitalista (real ou imaginário, próximo ou longínquo) e a esperança revolucionária num novo porvir, a restauração e a utopia.³⁰

Obviamente, é o progresso vertiginoso do capitalismo na Alemanha que oferece o pano de fundo para essa reação cultural anticapitalista, numa tentativa de *reencantamento do mundo* para a qual o recurso a certas fontes religiosas permite escapar ao materialismo raso que toma conta das relações sociais. É nesse contexto que se forma uma intelectualidade judaica em ruptura com seu meio de origem burguês.

A predominância urbana e assimilacionista dos judeus da Europa Central no final do século XIX e começo do XX e a identificação profunda com a cultura alemã não bastaram para livrar a burguesia judaica da condição de párias. Barrada pelas travas impostas pelo antissemitismo em várias carreiras institucionais ligadas ao Estado, os estudos universitários aparecem às famílias como uma via privilegiada de ascensão. Max Weber chamou a essa condição de “privilégios negativos”, em que o fechamento de certas vias abre o caminho para o mercado de trabalho intelectual marginal.

Michael Löwy nota, contudo, que essa chave sociológica é incapaz de explicar a formação dessa geração. Muitos outros aspectos entram em jogo, desde o nacionalismo militarista e autoritário vigente até as correntes revolucionárias que atravessam vários países da região desde o final do século XIX até os anos 1920, na Rússia, Alemanha e Império Austro-Húngaro.

O autor mostra o caráter extremamente heterogêneo desse grupo, composto por poetas, líderes revolucionários, teólogos, comissários do povo, escritores, filósofos, que têm em comum a mencionada sensibilidade espiritual e libertária, chamados por uma missão de redenção do mundo, representando um *messias coletivo*.

²⁷ *Ibid.*, p. 142.

²⁸ Michael Löwy. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central (um estudo de afinidade eletiva)*, trad. bras. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

²⁹ Michael Löwy. *Redenção e utopia*, op. cit., p. 19.

³⁰ *Ibid.*, p. 26.

Nessa relação com a tradição judaica, as diferenças entre a Europa Ocidental, Central e Oriental são marcantes. Em poucas palavras, desde a Revolução Francesa, a emancipação dos judeus favoreceu sua ascensão social na França, seu aburguesamento e seu conformismo. Eram cidadãos franceses de fé mosaica. Já na Alemanha, Áustria e Hungria, não se sentiam cobrados em se desfazer da tradição espiritual judaica, que de algum modo compunha-se com certo romantismo político presente na cultura alemã. Inteiramente distinta era a condição dos judeus do leste, submetidos a uma opressão brutal, condições sociais precárias, que precisavam rejeitar em bloco o *shtetl*, a vida comunitária tradicional, qualquer resquício de fé, espiritualidade ou misticismo para se abrirem ao mundo, e encontraram na fermentação revolucionária a única saída, apesar das variações de coloração na composição com a vertente sionista.

Dos vários personagens apresentados pelo autor, entre os quais estão Ronsenzweig, Scholem e Benjamin, abordados no início de nosso capítulo, cabe ressaltar a figura de Gustav Landauer. Em abril de 1919, ele se torna Comissário do Povo para Assuntos Culturais na República dos Conselhos da Baviera, e é assassinado pouco depois da derrota da revolução em Munique. Nos arquivos Landauer, em Jerusalém, Löwy encontra um material riquíssimo que permite refazer a trajetória intelectual e militante desse leitor de Hölderlin e Nietzsche, Rousseau e Tolstói, Münzer, Proudhon, Kropotkin, Bakunin, Walt Whitman, Mestre Eckhart, Espinosa, para não falar de Martin Buber, seu amigo pessoal.

Ateu místico, seu socialismo está carregado de fontes cristãs e judaicas, sempre num viés universalista.

Na concepção messiânica da história de Landauer, os judeus ocupam um lugar especial: sua missão, sua vocação ou tarefa é colaborar para a transformação da sociedade e a gestação de uma nova humanidade. Por que o judeu? “Uma voz irrefutável, como um grito selvagem que ressoa no mundo inteiro e como um suspiro em nosso foro íntimo, nos diz que a redenção dos judeus só poderá ter lugar ao mesmo tempo em que a da humanidade; e que ambas são uma única e mesma coisa: esperar o Messias no exílio e na dispersão e ser o Messias dos povos.”³¹

E insiste que os judeus têm a “particularidade única de ser um povo, uma comunidade, *mas não um Estado*: isso proporciona-lhes a oportunidade histórica de escapar ao delírio estatista...”³² É o que o fará afastar-se da opção sionista de Martin Buber. “Enquanto as demais nações separam-se de seus vizinhos pelas fronteiras de Estado, a *nação judaica carrega seus vizinhos no próprio peito*.”³³ E acrescenta: “neste momento parece-me preferível – apesar de tudo – que Bronstein não seja professor na Universidade de Jaffa (na Palestina) mas que seja Trotsky na Rússia”.³⁴

31³Gustav Landauer, “Sind das Ketzergedanken?”. *Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schriften*. Potsdam: Gustav Kiepenhauer Verlag, 1921, p. 125 apud Michael Löwy, *Redenção e utopia*, op. cit., p. 118.

32³Michael Löwy, *Redenção e utopia*, op. cit., p. 118.

33³Nesta passagem, Michael Löwy (*Redenção e utopia*, op. cit., p. 119) remete a Gustav Landauer, “Sind das Ketzergedanken?”, pp. 126–128.

34³Carta publicada por Martin Buber em *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, I, 1897-1918*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1971, p. 258 apud Michael Löwy, *Redenção e utopia*, op. cit., p. 119.

Emmanuel Levinas: alteridade e Infinito

Dos filósofos judeus posteriores à primeira metade do século xx, Emmanuel Levinas certamente é o que mais sorveu da tradição judaica. Sua maneira de pensar o Outro como anterior ao Ser, ou a Ética como anterior à Ontologia, deixou sua marca em pensadores como Blanchot ou Derrida. As figuras da hospitalidade, do acolhimento, da alteridade, do infinito e do Rosto abriram uma tradição bimilenar para o século xx, justamente esse período histórico que tentou exterminar tudo a que se refere Levinas. Não por acaso, *Totalidade e infinito*, publicado em 1961, começa tratando da sombra que a guerra e sua violência projetam sobre a moral. Para seu autor, o desafio, entre outros, será o de marcar a diferença entre política e ética, ou, nos termos do seu pensamento, entre Totalidade e Infinito. Só uma escatologia da paz messiânica pode vencer a ontologia da guerra.³⁵

Mas diferentemente de certa tradição religiosa, a escatologia aqui não é uma relação com o fim do tempo, e por isso não introduz a teleologia na totalidade, orientando seu curso. Ao contrário, trata-se de arrancar os seres à jurisdição da história e do futuro para restituí-los a cada instante, na sua plenitude, na responsabilidade que lhe é própria. Só uma ética pode quebrar a totalidade e sua racionalidade, da qual a guerra faz parte. Pois ela consiste, antes de tudo, em acolher o Outro em sua distância infinita. Ele aparece como Outrem, Estrangeiro, Infinito, Desejo, Inapropriável. Não se trata de uma Negatividade a ser superada numa Totalidade final, nem numa dialética entre o Mesmo e o Outro, mas uma ruptura da Totalidade e do Mesmo que lhe pertence. A ideia de Infinito permanece exterior ao pensamento, ela o extrapola, e extrapola igualmente o egoísmo pessoal.

Como se vê, Levinas é leitor de Rosenzweig, que já questionava a noção de totalidade e uma filosofia da história. Aqui, a aspiração por uma exterioridade radical lembra o que mais tarde Blanchot chamou de Fora. O que prevalece é o absolutamente Outro, a desmedida do Desejo, a alteridade de Outrem. Sobre Outrem não tenho poder algum, ele me escapa, é livre. Por isso mesmo, antes da liberdade, a alteridade. Não reduzir o Outro ao Mesmo, como o tem feito a filosofia ocidental através da primazia do conhecimento (do ser) e do imperialismo ontológico, mas preservar sua indomável estrangeirice. Este face a face com a alteridade se encarna no Rosto, que diz “Não matarás”, que interdita toda apropriação, que interrompe o ciclo da violência e da guerra. Epifania do Rosto nu.

As diferenças com Heidegger são explícitas:

A ontologia heideggeriana subordina à relação com o ser toda relação com o ente – afirma o primado da liberdade em relação à ética. A liberdade surge a partir de uma obediência ao ser [...] concilia assim a liberdade e a obediência [...] supõe a primazia do Mesmo.³⁶

Não se trata ali, pois, de

uma relação com o Outro enquanto tal, mas da redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro [...] garantir a autarquia de

³⁵Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le livre de poche, 1991, p. 6.

³⁶*ibid.*, p. 36.

um eu. A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou possessão do Outro [...] A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia da potência. Ela desemboca no Estado e na não violência da totalidade, sem se precaver contra a violência da qual vive essa não violência e que aparece na tirania do Estado.³⁷

E Levinas arremata com surpreendente contundência:

Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira, não coloca em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça [...] enraizamento no solo, adoração que os homens subjulgados podem dedicar a seus senhores.³⁸

Malgrado toda sua admiração por Heidegger, por trás da crítica frontal ao seu antigo mestre, é a imagem do Terceiro Reich que se perfila, e talvez o presságio de outros que viriam no seu rastro.

Ecossistemas derridianos

Entre os treze artigos de fé fundamentais da religião judaica, segundo Maimônides, o décimo segundo consiste em esperar pela vinda do Messias. Contudo, junto com ele vem a proibição de calcular o dia de sua chegada: “possa explodir o espírito daqueles que calculam o Fim”. Rabi Zira alerta os escatólogos: “três coisas chegam por inadvertência: um achado, uma picada de escorpião e o Messias”. Lev Fraenckel comenta que a consciência e a razão calculadora são um entrave à liberação, e é somente quando as defesas caem, quando o Eu nu e vulnerável se expõe à picada, é que ele encontra, no desvio de um lapso, o objeto de seu desejo. É largando que se encontra. Sabemos que basta suspender uma busca para que venha a coisa ou a palavra que se buscava.³⁹

O que é o tempo messiânico? Levinas tentou dizê-lo fora da gramática filosófica, mas foi obrigado a “enunciar em grego os princípios que a Grécia ignorava”.⁴⁰ Trata-se, para ele, de recusar as filosofias da história, a história universal como processo contínuo, mesmo e sobretudo ali onde os messianismos foram convertidos em *telos* imanente e secularizado de uma totalidade – onde portanto nada pode acontecer.

Em contrapartida, a noção judaica de tempo messiânico permite pensar a interrupção a partir de um “alhores”, mas é inevitável formulá-lo filosoficamente. E são essas as três condições para tornar isso possível, segundo Levinas: que o messianismo vá além do que dita a tradição judaica *strictu sensu*; que a filosofia possa autorizar sua formulação rigorosa; e sobretudo que haja uma “messianidade do tempo humano”. Gérard Bensussan assim entende essas cláusulas: trata-se ainda do messianismo *judaico*, mas com a finalidade de pensar uma “messianidade *para além* de sua fonte hebraica”.⁴¹

³⁷Ibid., p. 37.

³⁸Ibid., p. 38.

³⁹Lev Fraenckel, “Le Messie hors-la-loi”. *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, v. 37, 2015, p. 74.

⁴⁰Emmanuel Levinas, *L’Au delà du verset*. Paris: Minuit, 1981, p. 234.

⁴¹Gérard Bensussan, *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*. Paris: Vrin, 2001, p. 172.

Já podemos agregar os comentários de Derrida sobre Levinas. É preciso liberar o messianismo de todo conteúdo religioso, insistia ele, bem como de sua secularização. Seu modo de fazê-lo foi dissociando o “messiânico” de todo messianismo. O messiânico é uma “uma certa experiência da promessa”,⁴² que faz pressão sobre a história, pois ele é sempre por vir, e permanece irreduzível às possibilidades históricas dadas pelo direito.⁴³ Messiânica, portanto, é a “decisão implicada em toda relação com o porvir”,⁴⁴ em favor de uma abertura no tempo ou à vinda do outro.⁴⁵ Como em Levinas, talvez mais esporadicamente, em Derrida estão ligadas a abertura ao Outro e ao porvir, a distância de Outrem e a interrupção do Tempo.

Mas não se trata de uma espera passiva. Há “uma injunção de engajar-se sem esperar [...] É a urgência a mais concreta”.⁴⁶ A messianidade não remete ao fim da história ou a um além dela – nesse sentido, “a messianidade [...] é tudo menos utópica”.⁴⁷ Há algo “além da história” que, por assim dizer, se abate sobre o sujeito, “hoje”. Messiânico sem messianismo, sem conteúdo, sem dogma, sem revelação.

O que se anuncia aqui é talvez uma messianidade que diríamos estrutural ou *a priori*. Não uma messianidade a-histórica, mas própria a uma historicidade sem encarnação particular e empiricamente determinável”, ou ainda “uma messianidade anterior ou sem um messianismo incorporado por tal revelação em um lugar determinado sob o nome de Sinai ou Monte Horev.”⁴⁸

Derrida fala de um messiânico “quase transcendental”⁴⁹ e chega a considerar a messianidade uma “estrutura universal da experiência”.⁵⁰ Mais: afirma que essa messianidade “pertence à estrutura do vivente em geral”.⁵¹

Nem todos os seus interlocutores são receptivos a esse vocabulário. Eis um comentário de Jean-Luc Nancy:

Eu compartilho com o que se queira salvar de Marx [...] uma força, uma veemência, uma exigência de verdade e de justiça, de verdade da justiça. De minha parte, não queria chamar a isto “messianismo” nem “messianidade sem messianismo”; há demasiadas heranças religiosas nesse termo. Eu o escrevi e Derrida estava bastante de acordo comigo (ele me escreveu), embora tenha feito uma réplica interessante (em seu Marx & sons) sobre a ideia de messianidade transcendental constitutiva do Ocidente judeu-cristão [...] Apesar de tudo, isso ainda é para mim por demais característico de uma “vinda salvadora”.⁵²

42[§]Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993, p. 146.

43[§]Silvia Geraci, “Messianicité structurelle et temps messianique: entre révélabilité et révélation”. *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, v. 37, 2015, p. 48.

44[§]Jacques Derrida e Maurizio Ferraris, *Il gusto del segreto*. Roma: Laterza, 1997, p. 19.

45[§]Jacques Derrida, *Foi et savoir*. Paris: Seuil, 2001, p. 66.

46[§]Jacques Derrida, *Marx & sons*. Paris: Puf; Galilée, 2002, p. 70.

47[§]*Ibid.*, p. 69.

48[§]Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 1997, pp. 121-122.

49[§]*Ibid.*, *Specters of Marx*, op. cit., p. 267.

50[§]Jacques Derrida, *Marx & sons*, op. cit.

51[§]*Ibid.*, *Voyous: deux essais sur la raison*. Paris: Galilée, 2003.

Uma reação distinta teve Gérard Bensussan:

Não tenho fetichismo algum pela palavra e estaria pronto a abandonar o vocábulo messianismo, messiânico, messianidade etc. Mas não vejo bem pelo que o substituir.⁵³

Não podemos deixar de assinalar uma ambiguidade constitutiva no uso desse vocabulário. Coralie Camilli⁵⁴ relembra que, das várias tendências do messianismo judaico, a dominante é a que pensa o tempo como fonte de imprevisibilidade e de ruptura: messianismo interruptivo. É aí que se suspende a Lei. Ora, paradoxalmente, é o que Agamben, no rastro de Carl Schmitt e Benjamin, chamou de “estado de exceção”, prerrogativa do soberano. Soberano, lembra Agamben, é aquele que decide do estado de exceção:

Logo que tomou o poder [...] Hitler promulgou, no dia 28 de fevereiro, o Decreto para a proteção do povo e do Estado, que suspendia os artigos da Constituição de Weimar relativos às liberdades individuais. O decreto nunca foi revogado, de modo que todo o Terceiro Reich pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou doze anos.⁵⁵

Assim, lembra Camilli, a estrutura da soberania se apoia na situação de exceção. A possibilidade de mudar a lei é tanto do soberano quanto do messias: como o soberano, o messias possui a prerrogativa de instituir uma nova relação com a Lei, seja restabelecendo, revogando ou suspendendo-a. O messias e o soberano são duas figuras da suspensão, heterogêneas e indissociáveis. Ora, não corremos o risco de esperar o messias e nos defrontarmos com o soberano? Não aconteceu isto mais de uma vez na história recente?

O fio da tradição

Certamente nossa apresentação do messianismo no século xx não faz jus a um pensamento tão complexo e labiríntico, mas ao completar um modesto mosaico, ele nos permite avaliar em que medida certas categorias ali colhidas serviriam para questionar as políticas da memória cultivadas pelo Estado sionista, tanto em relação ao passado judaico como em relação aos palestinos, como se verá no tocante à Nakba e ao apagamento de seus vestígios, no próximo capítulo. Pois em Israel nos defrontamos agora com uma história dos vencedores, com a glorificação de uma continuidade histórica bimilenar, com o culto ao Estado, ao Progresso, à Força (militar, tecnológica), à Identidade Nacional. Por conseguinte, para dizê-lo de maneira quase bruta, é como se a versão contemporânea do messianismo judaico, tal como se viu nos pensadores mencionados, se voltasse contra as práticas atuais do sionismo. Por si só

52^o *La filosofia come chance*, entrevista com Jean-Luc Nancy, por Lorenzo Fabbri. *Alternative*, ano III, n. 1, 2005, Traduzido como “Philosophy as Chance: An Interview with Jean-Luc Nancy”. *Critical Inquiry*, v. 33, n. 2, p. 427, 2007.

53^o Gérard Bensussan e Jean-Luc Nancy, “Du messianisme”. *Annales de philosophie: Études sur Le temps messianique de Gérard Bensussan*, v. 52, 2004, p. 12.

54^o Coralie Camilli, “Le messianisme: temporalité interruptive et Loi suspendue”. *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, v. 37, 2015, pp. 109-119.

55^o Giorgio Agamben, *État d’exception (Homo Sacer II, 1)*. Paris: Seuil, 2003, p. 11 [Estado de exceção, trad. bras. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004, pp. 12-13].

isso joga por terra a eventual acusação de que a crítica à história e à política do Estado de Israel tal como ela é desenvolvida neste livro (e em tantos outros) possa ser acusada de antissemitismo. Ela provém, ao contrário, da mais alta exigência, em que a ética não se curva à política, assim como o teológico em Benjamin não se curva ao histórico, mas incide sobre ele. O dia do Juízo final, por assim dizer, não advém no final do percurso, a partir do desfecho e dos vencedores da história, que deste modo julgam retroativamente seus momentos, mas acontece como que no meio, a cada dia, a partir da altura do instante ou do agora: é o instante ético que tem o direito de julgar a Razão histórica. Nesse mesmo diapasão, uma distinção ainda mais aguda diferencia o que o direito valida e o que a justiça respalda – em outros termos, o que pertence ao domínio da política e ao da ética. Uma coisa, portanto, é o direito que reconhece a existência de um “lar nacional” para os judeus, por exemplo, outra é a justiça que nele impera ou que justamente ele contraria.

Nosso percurso, de Rosenzweig a Agamben, ao menos deixa claro a que ponto esse pensamento está nas antípodas dos messianismos vários que hoje afligem o mundo, compondo ou concorrendo com os fascismos, seja entre os evangélicos estadunidenses, os colonos israelenses ou um candidato a salvador da pátria que sem pudor incluiu em seu nome o vocábulo Messias.

Levinas diante do Estado judeu

Para concluir este capítulo, propomos examinar brevemente como Levinas, a partir de sua perspectiva ética sorvida na tradição judaica, avaliou a emergência de um Estado judeu e acompanhou sua trajetória ao longo do tempo. Estaremos em condições de sentir a tensão, para não dizer a colisão, entre a tradição messiânica referida e algumas práticas executadas na dita Terra Prometida, apesar das variações e ambiguidades de sua posição, amplamente discutidas por Judith Butler, como se verá ao final.⁵⁶

Em carta a Maurice Blanchot datada de 21 de maio de 1948, ou seja, uma semana depois da declaração da fundação do Estado de Israel por Ben-Gurion, Levinas se refere à sua tripla pertinência: judaica, russa, francesa. A judaica consiste em um sentimento de ter nascido no absoluto, mas também da certeza de que, se deixasse de compartilhar o destino monstruoso do povo judeu, despertaria como se tivesse sido emasculado.⁵⁷ A russa se deve menos à terra natal do que à Revolução, de onde lhe vem como que uma solicitação e tentação incessantes. E a francesa, não pela bandeira, não pelas “ideias imortais” nem pelo solo – figuras que suportava mal –, mas pela língua francesa. Quanto à ideia de um Estado judeu, diz na carta, ela carrega para ele um anacronismo. Como saciar a sede de dois mil anos de privações exasperadas? E Levinas menciona com estranhamento a ideia de ministros, embaixadores, militares, soldados e agricultores judeus, e uma cultura ligada ao solo, concreta, patriótica. É enorme o contraste entre essa direção e a herança espiritual que ele cultiva.

⁵⁶Judith Butler, *Caminhos divergentes: judaicidade e crítica ao sionismo*, trad. bras. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017.

⁵⁷Emmanuel Levinas, *Être juif*. Paris: Payot & Rivages, 2015, p. 72.

Pelo visto, em vez de Ulisses que retorna à sua ilha, ele prefere Abraão, o eterno errante.⁵⁸ Como escreveu em 1935, em *L'inspiration religieuse de l'Alliance* [A inspiração religiosa da Aliança], “a diáspora é uma resignação: uma renúncia fundamental a um destino político próprio”. Sobre Rosenzweig, em 1959: “O judeu já chegou. Ele não precisa de Estado. Ele não precisa de terra, não precisa de leis para garantir sua permanência no ser”. Ele precisa apenas da responsabilidade sem base, sem instituição, sem referência – ele precisa da ética. Em textos dos mesmos anos 1950, acrescenta: “A importância do Estado de Israel não está na realização de uma antiga promessa, nem no início de uma era de segurança material – problemática, infelizmente! –, mas na oportunidade finalmente oferecida de cumprir a lei social do judaísmo. O povo judeu ansiava por sua terra e seu Estado, não por causa da independência sem conteúdo que esperava, mas por causa da obra de sua vida que finalmente podia começar”, a realização da justiça, de uma outra política marcada pela ética – “como, nos tempos antigos, a prática da justiça justificava a presença em uma terra”. “Finalmente chega a hora da obra-prima. Era terrível ser o único povo que se definia por uma doutrina de justiça e o único que não podia aplicá-la.” Esse é o significado da “eleição” do povo judeu: “A ideia de um povo escolhido não deve ser vista como orgulho. Não é consciência de direitos excepcionais, mas de deveres excepcionais”.⁵⁹ Ou como dirá novamente em *L’Au delà du verset* [Para além do versículo] (1982):

Além da preocupação de um refúgio para homens sem pátria e das realizações, às vezes surpreendentes, às vezes incertas, do Estado de Israel, não se tratou principalmente de criar em sua terra as condições concretas da invenção política? Essa é a finalidade última do sionismo e, assim, provavelmente, um dos grandes eventos da história humana. Durante dois mil anos, o povo judeu era apenas o objeto, numa inocência política que devia ao seu papel de vítima. Isso não é suficiente para sua vocação. Desde 1948, ele está aí, cercado por inimigos e sempre em questão, mas também envolvido nos fatos, para pensar – e fazer e refazer – um Estado onde deve encarnar a moral profética e a ideia de sua paz.⁶⁰

A ética sustentada pelo judaísmo é “inseparável dos fins temporais do Estado e ultrapassa esses fins”.⁶¹ Quão longe de cada uma dessas palavras estamos hoje?

Levinas percebeu muito cedo o risco de uma obsessão identitária, de uma mística do enraizamento. O judaísmo, precisamente, convida a desconfiar da fetichização da terra, esclarece ele:

O judaísmo sempre foi livre em relação aos lugares. Ele permaneceu fiel ao mais alto valor. A Bíblia conhece apenas uma Terra Santa. [...] Comida, [...] Bebida e [...] Abrigo, três coisas necessárias para o homem e que o homem oferece ao homem. A Terra é para isso. O Homem é seu Senhor para Servir aos Homens, e Nada Mais. Israel, como Estado soberano, não corre o risco de esquecer essa maneira de habitar a terra como estrangeiro? Não imediatamente, a princípio. Pois a terra na

58^o Ver “Levinas et Israël: l'éthique à l'épreuve du politique”, no site da *Philosophie magazine*. Disponível *online*.

59^o Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel, 1994.

60^o Emmanuel Levinas, *L’Au delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit, 1981, pp. 227-228.

61^o *ibid.*, p. 12.

qual o Estado hebreu está ancorado, incessantemente contestada, não é, de forma alguma, uma base duradoura. Diante de vizinhos hostis cercados por suas terras, Israel não corre o risco de se endurecer em um desejo reativo de enraizamento telúrico?⁶²

Levinas faz questão de lembrar o que esta terra não é: porque “os livros [...] nos carregam mais profundamente do que o solo” (especialmente “o” livro, a Bíblia hebraica), porque “a pessoa é mais sagrada do que uma terra”. E ele não hesitará em criticar a forma frequentemente assumida pelo sionismo:

O sionismo em busca de um Estado judeu, desenvolvendo colônias na Palestina, interpretava-se, por muito tempo, apesar das formas novas de vida coletiva que surgiam nos kibutzim, em termos de nacionalismo.⁶³

Num dos Colóquios dos Intelectuais Judeus de Língua Francesa, Levinas – apesar de seu apego à existência do Estado hebraico – emite críticas contundentes à invasão do Líbano por Israel, em 1982. Ele interpela o filósofo André Neher, que afirma que “Israel está do lado da justiça”: “Israel não pode nem deve ser um perseguidor”, replica Levinas.

Ouçã, Neher, você nunca teve a menor interrogação, a menor dúvida na consciência? [...] Ouçã novamente: oitocentos mil árabes privados de casa. Para eles, ser privado de casa é ser privado de tudo. [...] Começamos a ter reflexos de ocupante. [...] Nossos colóquios devem ser o lugar de nossos escrúpulos.

Em *Politique après!* [Política depois!], o filósofo revisa a origem do conflito, que é

agudo desde a criação do Estado de Israel em um pedaço de terra árida que pertencera aos filhos de Israel há mais de trinta séculos, que, apesar da destruição da Judeia em 70, as comunidades judaicas nunca desertaram, que na Dispersão elas não cessaram de reivindicar e que desde o início do século elas fizeram florescer por meio de seu trabalho; mas em um pedaço de terra que também estava habitado há séculos por aqueles que, cercados de todos os lados, e em vastas extensões, do grande povo árabe do qual fazem parte, se autodenominam palestinos.⁶⁴

Por fim, em um debate radiofônico de 1982 com Alain Finkielkraut e Salomon Malka a respeito de Sabra e Chatila, condena veementemente as atrocidades e “a tentação da inocência que gostaria de silenciar a má consciência”: “Reivindicar o Holocausto para dizer que Deus está conosco em todas as circunstâncias é tão odioso quanto o *Gott mit uns* [Deus conosco] que figurava nos cinturões dos algozes” do Terceiro Reich. Mas sua mensagem está principalmente voltada para a esperança de uma reconciliação: “Podemos e devemos pensar, às vezes em acordo com os pensadores mais lúcidos do campo adversário, que é hora de desapaixonar essa adversidade”.

Contudo, mesmo o pensador da ética resvala quando menos se espera. Numa passagem de *Difficile liberté* (p. 65), Levinas afirma que o judaísmo e o cristianismo são

⁶²Emmanuel Levinas, “Heidegger, Gagarine et nous”, in: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976, pp. 299–303.

⁶³Emmanuel Levinas, *L’Au-delà du verset*, op. cit., p. 225.

⁶⁴*Ibid.*, p. 221.

as precondições culturais da racionalidade ética. Descarta as culturas exóticas e manifesta sua preocupação com o advento de “incontáveis multidões de asiáticos e povos subdesenvolvidos [que] ameaçam a recém-fundada autenticidade” do universalismo judaico. Seriam elas sem-rosto? Judith Butler tem razão ao se perguntar por que aqui a ontologia precede a ética. E insinua que o temor eurocêntrico de ser tragado pelas hordas bárbaras ressoa com a recusa israelense em conviver com os palestinos.⁶⁵

De *O judeu pós-judeu: Judaicidade e etnocracia*, de Peter Pál Pelbart - n-1 edições, 2024.

⁶⁵Ver Judith Butler, *Caminhos divergentes*, op. cit., p. 54.