

O DESAFIO DO LEGADO MESSIÂNICO JUDAICO AOS SISTEMAS FILOSÓFICOS QUE OBSTRUEM O FUTURO

THE MESSIANIC-JEWISH LEGACY CHALLENGING TO THE PHILOSOPHICAL SYSTEMS THAT HINDER THE FUTURE

Marta Rodrigues Alves Marciano¹

Resumo: O objetivo deste artigo é retomar a provocação feita por Pierre Bouretz acerca da existência de elementos no legado judaico messiânico capazes de desafiar os sistemas filosóficos que obstruem o futuro. Para isso, detém-se na conceituação de niilismo, nos estudos de Peter Pál Pelbart; nos aspectos utópicos da ideia messiânica judaica; no pensamento de Walter Benjamin e de Michael Löwy.

Palavras-chave: legado messiânico judaico; niilismo; Walter Benjamin

Abstract: This article aims to resume the debate that had been sparked by Pierre Bouretz concerning the evidence of elements in the Messianic-Jewish legacy that are able to challenge the philosophical systems that work against the future. To this end it is focused on the nihilism concept, studies conducted by Peter Pál Pelbart; utopian aspects of Messianic-Jewish idea; Walter Benjamin and Michael Löwy's thought.

Keywords: Messianic-Jewish legacy; nihilism; Walter Benjamin

Introdução

Este artigo inspira-se no texto do filósofo francês Pierre Bouretz²: *Messianism and Modern Jewish Philosophy* (2007) e aborda a questão do potencial do pensamento utópico-messiânico para enfrentar filosofias como o niilismo, tal como fizeram alguns filósofos judeus, como Walter Benjamin, que transita entre o legado messiânico judaico, o materialismo histórico e o romantismo alemão. Não se pretende esgotar o tema, que é vasto, mas apenas fazer uma retomada com a intenção de colocar em pauta a questão a partir do recorte de Bouretz.

¹Mestranda em Ciências da Religião (PUC-SP), bolsista CAPES. marta_marciano@yahoo.com.br

² Pierre Bouretz: filósofo francês, de origem judia; especialista em filosofia alemã e messianismo; diretor da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Paris) e membro do Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux (CEIFR, Paris).

Bouretz (2007) lança um questionamento bastante pertinente aos estudos de filosofia moderna: Podem-se encontrar elementos dentro do legado messiânico judaico que desafiem os sistemas filosóficos que obstruem o futuro? Procurando responder a essa questão, o autor realiza uma extensa análise dos pensamentos de autores como Hermann Cohen (1842-1918), Franz Rosenzweig (1886-1929), Walter Benjamin (1892-1940), Gershom Scholem (1897-1982) e Martin Buber (1878- 1965) entre outros, nos quais localiza formas peculiares de dialogar com a modernidade, inspiradas em diferentes aspectos do messianismo.

Löwy faz uma distinção interessante entre os pensadores judeus que representam a corrente messiânico- romântica, como segue:

No judaísmo da Europa Central há uma espécie de corrente messiânico-romântica de tendência socialista, na qual se podem distinguir dois polos. O primeiro é formado pelos judeus religiosos com sensibilidade utópica: Franz Rosenzweig, Rudolf Kayser, Martin Buber, Gershom Scholem, Hans Kohn, o jovem Leo Löwenthal. A recusa à assimilação e a afirmação da identidade judaica, nacional/cultural e religiosa, é o aspecto dominante de seu pensamento.

Todos manifestam – em graus distintos – uma visão utópica universal do tipo socialista libertária, que eles articulam – de modo explícito ou implícito – com sua fé religiosa messiânica.

O outro polo é formado pelos judeus assimilados, ateu-religiosos, libertários: Gustav Landauer, Ernst Bloch, Erich Fromm, o jovem György Lukács, Manès Sperber. De modo distinto dos que formam o polo anterior, eles se distanciam – em graus diversos – do judaísmo, no entanto, sem romper todos os laços com ele. (LÖWY, 2011, p.1)

No entanto, neste artigo, procura-se explorar alguns dos elementos da argumentação de Bouretz (2007) que mais contribuem para elucidar a questão por ele proposta. E com esse propósito, recorre-se a outros textos e pensadores, como Lowy³ e Pelbart⁴, afim de elucidar conceitos como niilismo e utopia messiânica. A utopia messiânica em Benjamin se faz presente, sobretudo, na concepção de história e tempo, sendo que, desta forma, a sua crítica social, política e cultural sugere rupturas e continuidades. Assim, a destruição em Benjamin toma um caminho distinto daquele sugerido por Nietzsche.

Inicialmente, procura-se deslindar que Bouretz (2007) denomina de sistemas filosóficos que obstruem o futuro e, em seguida, esclarecer a que elementos do legado messiânico judaico o autor se refere, para, então, deter-se um pouco mais na análise do

³Michael Lowy (1938): sociólogo e filósofo brasileiro radicado na França, diretor do Centre National de La Recherche Scientifique; estudioso do marxismo; tem uma importante pesquisa sobre Walter Benjamin.

⁴Peter Pál Pelbart (1956): filósofo, ensaísta e professor, de origem húngara, é residente Brasil; estudioso da obra de Gilles Deleuze, escreveu sobre sua concepção de tempo e sobre a relação entre filosofia e loucura.

pensamento de um dos mais influentes pensadores da modernidade: Walter Benjamin; e a partir disso, verificar como Bouretz responde à sua própria provocação.

1 Destruição Niilista

A filosofia e a tradição judaica estiveram muitas vezes em oposição ao longo da história. A ideia de criação foi desprezada por muitos cientistas e filósofos, porém a redenção desafiou a filosofia, “[...]a ideia da redenção apresenta-se menos desconfortável; é intrigante o suficiente para impressionar até mesmo as mentes menos religiosas. Por mais paradoxal que pareça, o messianismo talvez seja mais acessível à especulação hoje do que foi no passado”, postula Bouretz(2007, p. 171). Para o autor, essa especulação faz muito sentido, especialmente quando se confronta a filosofia moderna ocidental, principalmente o niilismo como movimento negativo, com o messianismo judaico, em sua vertente utópica.

Mas, o que de obscuro há na concepção niilista, por que ela está sendo considerada pelo autor como filosofia que obstruiu o futuro? Bouretz(2007) não se detém na definição do que é niilismo, ou “desencanto do mundo”, antes, prefere traçar o seu panorama histórico por meio do pensamento desenvolvido na filosofia alemã por Rosenstock, ao confrontar o relativismo, e por Rosenzweig, ao contestar toda a história da filosofia de Thales a Hegel. Todavia, abordam-se em linhas gerais as principais ideias da filosofia niilista.

Mesmo já estando presente na tradição intelectual ocidental, como na literatura na qual se pode localizar o niilismo existencial em *Macbeth* (1611), de William Shakespeare, o termo é frequentemente atribuído ao escritor russo Turgueniev, em seu romance *Ottsy i Deti* (1862), e começou a ser usado no meio filosófico no âmbito das discussões sobre o Idealismo.

Nietzsche⁵, considerado o seu maior representante, refere que o niilismo é uma “sequela da interpretação moralista do mundo” (PELBART, 2013, p. 93), resultado das ficções morais criadas pelo homem que acabaram por tornar a vida insuportável e obsedaram a vontade de potência do ser humano.

Se o pensamos radicalmente, Nietzsche quer dizer que a história do Ocidente foi construída sobre fundamentos niilistas, com o que o niilismo dos fundamentos não poderia deixar de vir à tona, cedo ou tarde, no transcurso dessa história, pondo em xeque a construção em seu conjunto e a própria ideia de fundamento. (PELBART, 2013, p. 85)

⁵ Friedrich Nietzsche (1844-1900): filósofo alemão.

Por conseguinte, o exercício filosófico do niilista se concentra em investigar os valores morais a partir do seu próprio valor e não de sua origem, sendo mais importante entender se eles promovem o crescimento do homem ou a degeneração de sua vontade. Neste sentido, o niilismo pode ser visto como movimento positivo, convocando ao desvelamento.

Para Nietzsche, a história do ocidente está marcada por uma visão religiosa que aniquila os verdadeiros valores humanos, porque exalta o transcendente e o espiritual, no lugar do presente e do material. Além disso, o aniquilamento é visto como virtude a ser buscada, e a dor é justificada e vista como um bem (BITTAR, 2003). Ciente desse mecanismo, o niilista se torna um acusador das ilusões criadas pela religião, ele nega os valores metafísicos e denuncia o desperdício de força vital direcionada à crença de uma recompensa ou de um sentido para a vida.

Para dizê-lo da maneira mais direta: o niilismo consiste em uma depreciação metafísica da vida a partir de valores considerados superiores à própria vida, com o que a vida fica reduzida a um valor de nada, antes que estes mesmos valores apareçam, segundo um processo de desvalorização, naquilo que eram desde o início –‘nada’. (PELBART,2013, p.84)

Em vista disso, os valores historicamente produzidos devem ser investigados sem jamais se perguntar sobre sua verdade. Para isso, é necessário realizar uma genealogia dos valores morais, por meio da qual as crenças metafísicas e os arquétipos que lhe deram origem devem ser destruídos e decompostos. Neste sentido, o papel fundamental da moralidade seria o de “[...]inscrever no homem o social, conter-lhe os instintos” (AZEREDO, 2000, p. 95). Nietzsche, também conhecido como o filósofo do martelo, que a tudo destrói, seria o precursor dos desconstrutivistas pós-modernos.

O niilista não deve destruir apenas o supracensível, mas também a oposição entre ele e o mundo verdadeiro que se tornou uma fábula, uma vez que a verdade considerada relativa existiria apenas no âmbito dos contextos linguísticos. Após essa destruição, o homem perceberia que a vida em si é vazia e desprovida de qualquer sentido. Na verdade, é ele quem lhe dá sentido. Portanto, o mundo tal como é não deveria existir, aquilo que dá ao homem um sentido de vida cairia em descrédito por suas próprias forças acumuladas, a morte de Deus já estaria anunciada desde sempre (BITTAR, 2003; PELBART, 2013).

A morte de Deus, de acordo com Deleuze (PELBART, 2013), implica na morte do homem, uma vez que consubstancia o esgotamento de uma promessa e a morte dos ideais humanos mais elevados. Assim sendo, o próprio homem deveria ser superado. Dessa

maneira, Nietzsche não é apenas o filósofo da morte de Deus, mas também o filósofo da morte do homem.

Oniilista completo vê a chama se apagar, não encontra mais vida e nem vontade, sofre de uma aversão pela existência porque não consegue mais recorrer a ficções. O niilista passivo sente o declínio de sua potência e aí permanece paralisado, frente à própria existência sem sentido. No entanto, o niilista ativo trataria de destruir as próprias forças de negação ou o próprio niilismo dentro de si, legitimando a vontade humana ou a vontade de potência, como propõe o filósofo, e faria desabrochar a individualidade ora reprimida pela moral coletiva.

Isto posto, idealmente, a extinção do alicerce transcendente da moralidade ensejaria a possibilidade de transvaloração dos valores. No entanto, a modernidade ainda está em transição, entre um declínio da moral e uma vontade que ainda não se configurou como um niilismo capaz de instaurar novos valores a partir de sua própria vontade.

Ao vislumbrar essas ideias, é possível encontrar no niilismo algo que se aproxime da construção de uma expectativa de ascensão após o declínio, e de emergência após o colapso, como Pelbart (2013) reflexiona e, ao mesmo tempo, adverte que essa interpretação suscita discordâncias por parte de estudiosos que consideram isso uma leitura influenciada pela filosofia alemã e suas renovadas promessas de recomeço, e não uma conjunção de Nietzsche.

De fato, não parece haver em Nietzsche nenhuma intenção revolucionária, ele denuncia a falsidade das pregações iluministas sem a intenção de propor uma nova utopia moderna, tão pouco se pode dizer que há nele um ideal de reconstrução social, pois o super-homem não precisa de regras externas para viver, apenas internas. Antes, Nietzsche formulou o conceito de eterno retorno para contrapor ao mito burguês de progresso e à concepção judaico-cristã de redenção. Tal conceito parte de prerrogativa de que “[...]nenhum acontecimento jamais terá sentido algum; as coisas simplesmente se repetem” (GRENZ, 2008, p.137).

O niilismo pode ser visto de inúmeras maneiras, mas, resumidamente, é a essa ideia de obstrução do futuro que Bouretz (2007) contrapõe o messianismo judaico. Como diz Zecchi: “O niilismo nos quer convencer que não conseguimos segurar nada de verdadeiro, que a verdade é uma ilusão. O mundo é aparência, uma fábula que podemos interpretar ao infinito: e crer que se pode alcançar a verdade, a verdade da interpretação, é um engano” (TEIXEIRA, 2006, p. 213). Isso significa que a filosofia niilista, sob essa perspectiva, obstrui a continuidade e recomposição do futuro porque o vê como refém do vazio de sentido.

Bouretz (2007) encontra elementos nas filosofias inspiradas pela utopia messiânica, teoricamente capazes de realizar uma contraposição ao niilismo, mesmo sendo filosofias que também como o niilismo realizam a crítica cultural, social e política. A grande diferença está na capacidade de esvaziar o futuro ou de imaginá-lo utopicamente.

1.1 Utopia messiânica

Primeiro, deve-se levar em consideração que não há no judaísmo uma concepção única a respeito da esperança messiânica. Ao longo da história, podem-se perceber diferentes ênfases entre as várias vertentes do judaísmo acerca do messianismo. Voltando-se para o século I, por exemplo, há diferenças notáveis entre os judeus na palestina e os judeus na diáspora, e entre os fariseus, os essênios e os saduceus. São diferentes ênfases que podem se localizar no aspecto sacerdotal, no aspecto escatológico ou na observância estrita da Torah⁶, essas diferenças tornam o tema alvo de constante inquietação dentro da tradição judaica.

As crenças não são e nunca foram unificadas, todavia, originam-se na profecia e passam de alguma forma pela via da libertação política. O elemento político reside na ideia de que o Messias deveria restituir ao povo judeu o brilho perdido e o reconhecimento universal do seu Deus, único e verdadeiro. Bouretz (2007) considera a ideia messiânica judaica na sua leitura puramente metafórica, ou seja, na dimensão utópica-libertária que se manifesta numa combinação entre o descontentamento perante o mundo atual e a preocupação em favor de um futuro inspirado por um conceito de redenção.

Scholem contribuiu de maneira notável para a reflexão moderna sobre o messianismo, fenômeno que descreve como sendo um interminável processo dialético, e propõe em um ensaio escrito entre 1918 e 1919, duas formas de messianismo teórica e historicamente opostas, que se diferenciam de acordo com seus distintos impactos sobre a história judaica (BOURETZ, 2007).

Por um lado, o messianismo revolucionário, de tendência apocalíptica, que vislumbra o futuro errático da humanidade, e como solução ou consequência o apocalipse, em que o conflito prepara o caminho para o juízo final. Por outro lado, o messianismo evolucionário, de tendência utópica e restaurativa, que envolve algum tipo de racionalização da ideia de futuro porque neutraliza o conflito e propõe a purificação. Porém, no ensaio *Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism*, Scholem enfatiza um tipo de messianismo

⁶ Nome dado aos cinco primeiros livros do Tanakh e que constituem o texto central do judaísmo.

relacionado à redenção: “uma transcendente ruptura sobre a história, uma intrusão na qual a própria história parece transformada em suas ruínas, pois é atingida por um raio de luz brilhando dentro dela proveniente de uma fonte exterior” (BOURETZ, 2007, p. 175).

Scholem não chegou a esclarecer quais eram os elementos utópicos da redenção e até negou a sua efetividade fora da ideia apocalíptica. Assim, a luz do Messias pode ser uma estrela brilhando bem distante, mas guiando os homens que anseiam por uma era de paz e sabedoria (no caso do messianismo evolucionário); ou como um clarão de um relâmpago que se rompe dentro do curso temporal dos eventos sem nenhum desfecho conhecido (este é o tipo revolucionário) (BOURETZ, 2007).

Mesmo sugerindo caminhos contraditórios, os dois tipos de messianismo contemplam o debate sobre o caráter de futuro como utopia, porque se orientam para a ruptura da ordem estabelecida e exercem uma função subversiva. Para Löwy (2009, p.72), o utopista é “[...]o defensor de uma ordem social justa e humana que ainda não existe em nenhuma parte [...]”. E a tradição messiânica judaica é, sem dúvida, uma fonte de aspiração utópica que influenciou muitos pensadores judeus no século XX. Basta lembrar que os dirigentes marxistas ou anarquistas eram intelectuais judeus, em sua maioria os sionistas de esquerda e dos líderes das associações socialistas judaicas, que eram utopistas apesar de terem uma visão de mundo secularizada, racionalista e ateia. Há também os intelectuais judeus que viveram sob a influência do romantismo alemão e beberam mais diretamente da herança bíblica e profética – é o caso de Walter Benjamin, Gershom Scholem, Martin Buber e outros (LÖWY, 2009).

A forma de messianismo categorizada como revolucionária e apocalíptica está associada à literatura mística que interpreta a história desde a criação até a redenção (fim dos tempos) como narrativa de um exílio da divindade no mundo. Segundo Scholem (BOURETZ, 2007), tal interpretação tem assumido poder inspirador em diferentes momentos da história judaica, especialmente em situações de degradação.

Particularmente, Scholem estava inclinado a um tipo de messianismo mais concreto. Para ele, os filósofos haviam convertido realidades do judaísmo em alegorias abstratas, enquanto os cabalistas, que começavam onde os filósofos acabavam, podiam enxergar além, porque se apoiavam em seus ombros. Ele foi um grande erudito, e sua descrição do messianismo como interminável processo dialético é vista como uma genuína filosofia da história. Scholem desenvolveu um conceito de meta-história que se vê refletido no pensamento de Benjamin e que se opõe à ideia de processo histórico linear ou destino absoluto (BOURETZ, 2007).

Segundo Benjamin, “[...] o messianismo está no centro da concepção romântica de tempo e história” (LÖWY, 2005, p. 21), e de uma concepção metafísica de temporalidade. E como retoma Flusser:

[...] existem no pensamento judaico figuras messiânicas muito mais humanas e políticas, mas não devemos esquecer que para nenhum judeu mesmo uma redenção final puramente política é um evento histórico ordinário. Desse modo, as opiniões judaicas sobre a redenção messiânica são realistas e políticas bem como sobrenaturais, e isso também se ajusta à pessoa do Messias (ou às figuras messiânicas). (FLUSSER, 2001, p. 44)

O romantismo e o messianismo têm em comum o desencantamento do mundo, o passado é olhado com nostalgia, não de forma retrógrada, mas de modo a inspirar o futuro utópico. A crítica romântica à modernidade realiza um reencantamento do mundo. Percebe-se aqui o distanciamento entre o niilismo e as filosofias inspiradas pela utopia messiânica. No niilismo, o escrutínio do passado por meio da realização da genealogia dos valores não inspira a construção de um futuro, pelo contrário, reduz a vida e os sentidos ao valor de nada, e assim esvazia o futuro.

Walter Benjamin possuía “[...] uma fermentação messiânica, utópica e romântica [...]” (LÖWY, 2005, p.22), que se ligou ao materialismo histórico. Ele se contrapõe ao discurso filosófico da modernidade a partir da crítica às ideologias do progresso e às concepções lineares de história, e faz “uma crítica moderna à modernidade (capitalista/industrial), inspirada em referências culturais e históricas pré-capitalistas” (LÖWY, 2005, p. 15), “[...] sem abrir mão das conquistas do mundo moderno e da tradição iluminista” (QUERIDO, 2009, p.115). Dessa maneira se explica a importância que Bouretz dá ao pensamento de Walter Benjamin no que diz respeito ao enfrentamento do niilismo.

1.2 Walter Benjamin: ruptura e continuidade

Walter Benjamin⁷ disse que se tivesse uma filosofia própria, seria de alguma forma a filosofia do judaísmo. Essa declaração dá uma pista do porque Bouretz (2007) resolve analisar e identificar a influência do ideal messiânico em Benjamin.

Para Löwy (2011), ele é um pensador singular, impossível de se classificar, pois seu pensamento está no cruzamento do romantismo alemão, entre o tipo romântico utópico e o romântico revolucionário, o messianismo judaico e o socialismo moderno. Porém, utilizando-se das categorias de Scholem, messianismo revolucionário e evolucionário, a obra de

⁷Walter Benjamin: filósofo alemão, filiado à Escola de Frankfurt.

Benjamin, especialmente em seus últimos fragmentos, poderia ser considerada errática, uma vez que contempla duas formas opostas de messianismo, como diz Bouretz:

[...] os últimos fragmentos de Benjamin parecem estar divididos entre as formas opostas do messianismo em discussão aqui: por um lado, o mais esperado e ‘apocalíptico’, como expresso através da visão dos ‘separatistas do tempo messiânico’ rompendo o presente; e por outro lado, e mais surpreendente, o multifacetado ‘racional’, como expresso em seu dito que a predileção judia pela memória e a hostilidade a questionamentos sobre o futuro, converte cada segundo à ‘pequena porta de entrada no tempo pela qual o Messias deve entrar’, uma ideia que neutraliza o aspecto catastrófico do messianismo. Essa tensão pode nos motivar a considerar a obra de Benjamin como definitivamente errática ou sugerir que nossa categorização inicial ficou muito reduzida e secou-se, e precisa ser redefinida. Caso contrário, ela deve sugerir problemas insolúveis da filosofia com a ideia messiânica. (BOURETZ, 2007, p. 184, tradução nossa)⁸

No entanto, analisando-se o pensamento de Walter Benjamin a partir da temática messiânica e não estritamente através da categorização de Scholem, pode-se manter a tensão dialética no seu pensamento, reconhecendo nele caos e redenção. Tal estratégia permite que se evite uma leitura que penderia para o marxismo e política ou para a teologia e hermenêutica, assimilação e sionismo, comunismo e anarquismo. Desta forma, tanto o seu messianismo místico, que está no centro de sua concepção romântica de tempo e história, como a sua utopia profana ficam contempladas numa tensão dialética e não numa contraposição insuperável.

É no último trabalho de 1940, *Teses sobre a filosofia da história*, que Benjamin explica a sua teologia messiânica (LÖWY, 2005). O seu messianismo judaico pode ser visto como uma teoria da catástrofe, a redenção é antecedida pela destruição, pela catástrofe revolucionária e não pelo progresso ou desenvolvimento. Nesse sentido, ele está muito mais próximo do messianismo dos profetas, para o qual a vinda do Messias é uma tempestade revolucionária. A diferença é que, para ele, a redenção da humanidade instaurada pela revolução por meio das lutas profanas pode favorecer o surgimento da era messiânica, como diz Benjamin citando Friedrich Schlegel: “o desejo revolucionário de realizar o Reino de Deus, é [...] o início da história moderna” (LÖWY, 2011, p. 43). Desta forma, Benjamin, faz uma mediação entre as lutas libertadoras em busca da felicidade humana e a realização da promessa messiânica.

⁸ “[...] Benjamin’s last fragments appear to be torn between the opposed forms of Messianism under discussion here: on the hand, the more expected and ‘apocalyptic’ one, as expressed through the view of ‘splinters of messianic time’ breaching the present; and, on the other hand, and more surprisingly, the multi-faceted ‘rational’ one, as expressed in his saying that the Jewish predilection for remembrance and hostility to inquiries into the future convert every second into ‘the small gateway in time through which the Messiah might enter’, an idea that neutralized the catastrophic aspect of Messianism. Such a tension might prompt us to Benjamin’s work as definitely erratic or to suggest that our initial categorization was too cut and dried and ought to be refined. Otherwise, it might suggest for philosophy unsolved problems with the messianic idea.”

Para Benjamin, o materialista histórico deveria ver o passado como uma experiência única, que acumula ruína sobre ruína e que apresenta um índice misterioso que impele para a redenção. Portanto, cada geração tem uma pequena força messiânica, e o futuro carrega dentro de si aquela pequena porta pela qual o Messias pode entrar. Consequentemente, a sua inspiração romântica e messiânica, antiprogressista, faz com que seu marxismo seja radicalmente diferente do preponderante da época, pois a dimensão romântica revolucionária do marxismo desapareceu no fim do século XIX.

A concepção de Benjamin sobre tempo e história se contrapõe à historiografia linear e cronológica, logo, o passado não é uma cadeia de acontecimentos, antes, a história seria marcada por continuidades e rupturas. Para ele, a história vista como um progresso gradual leva à ideia de que tudo o que aconteceu no passado era inevitável e desejável, a história contada do ponto de vista dos vencedores seria assim inquestionável. Surpreendentemente, até o materialismo histórico que prevê a derrocada do capitalismo como algo inevitável seria, sob sua perspectiva, uma distorção da dialética marxista original.

Benjamin chegou a dizer que “deve-se restituir ao conceito de sociedade sem classes sua verdadeira aparência messiânica (*echtes messianisches Gesicht*), no interesse mesmo da política revolucionária do proletariado” (LÖWY, 2011, p.49).

Não se pode esquecer de que no judaísmo, assim como na tradição cristã, as origens remontam ao caos, por conseguinte, o caos antecede a ordem que enseja forças e ações criadoras para que se estabeleça um mundo novo.

Em seus primeiros escritos, Benjamin denuncia o caos linguístico que convive com a nostalgia de uma dimensão linguística perdida no paraíso, causada pela expulsão de Adão e que significou a quebra do elo entre as palavras e as coisas. Na narrativa sobre Babel, ele encontra a ideia de uma desastrosa dispersão das línguas a serem reagrupadas em sua unidade original, ideia que ele irá perseguir de forma criativa.

No entanto, é importante ressaltar que Benjamin “[...]busca o poder que reside na linguagem e não o caráter positivo de verdade” (SALDANHA, 2004, p. 9). Em vista disso, pode-se reconhecer nele a construção de uma metafísica da linguagem, não apenas a superação entre o bem e o mal, mas a instauração da harmonia perdida, um retorno ao estado de perfeição encontrado na figura do Jardim do Éden, um processo inspirado no conceito

místico de Tikkun⁹. Desta forma, a era messiânica, que está fora da realidade histórica, pode ser dialeticamente favorecida pela dimensão secular.

Para Benjamin, as ilusões progressistas industriais e burguesas vividas no caos do mundo moderno, onde a automatização, a fragmentação e a repetição imperam, levam ao que o filósofo chama de perda da experiência. Ele denuncia as destruições trazidas pela modernidade através da alegoria do Anjo da história, que é impulsionado para o futuro por uma tempestade, e nesse percurso, acumula sob seus pés ruínas e morte; e apesar da sua vontade, o Anjo é levado a abandonar o passado.

A rememoração, exercício constante no judaísmo, é considerada por ele um recurso que pode provocar uma espécie de interrupção do progresso, que não é paralisante como no niilismo, e assim promover uma experiência de redenção da percepção da realidade.

Sintetizando o pensamento benjaminiano: “[...] se o mundo e a realidade são um caos que pode ser criativamente pensado por meio de alegorias, estas podem cooperar no esforço de se buscar a ordem ou, numa linguagem messiânica, perseguir a redenção” (SALDANHA, 2004, p. 10); ou a utopia de um novo mundo. Em Benjamin, o elemento apocalíptico de destruição realiza uma ruptura que não obstrui o futuro, antes, o redime.

Considerações Finais

Bouretz se dirige para a conclusão de seu texto retomando a seguinte ideia de Adorno: “A única filosofia que pode ser praticada com responsabilidade em face ao desespero é a tentativa de contemplar todas as coisas como elas se apresentam do ponto de vista da redenção” (BOURETZ, 2007, p. 185).

A partir dos conceitos tratados neste artigo, podem-se perceber inúmeros aspectos do legado messiânico judaico capazes de inspirar filosofias na contraposição ao niilismo e o relativismo, a começar pela concepção messiânica metafísica de história de Benjamin, que se encontra no centro do romantismo, em que a rememoração é elemento não de aprisionamento e esvaziamento do futuro, mas de contato com a realidade. A história deve ser vista em suas continuidades e rupturas e não apenas avançar por avançar, sem olhar para as experiências autênticas vividas por pessoas que a historiografia oficial esqueceu. Nesse sentido, o passado apela ao presente por redenção, a fim de reescrever a história. Tal concepção é radicalmente

⁹ Conceito da mística judaica que significa retorno à harmonia inicial.

diferente da destruição da destruição preconizada pelo niilismo e levada a cabo pelo nazismo como repetição vazia do gesto de destruir, como bem observou Benjamin.

Está clara a influência do messianismo judaico na formação do pensamento de Walter Benjamin, mas graças à sua surpreendente diversidade, também é possível notá-la em outros tantos filósofos que perseveraram na dimensão utópica e a reintroduziram em suas reflexões sobre a história, em um mundo desencantado, usando diferentes aspectos do messianismo.

Neste artigo não foram abordados todos os filósofos analisados por Bouretz, mas vale destacar o messianismo universalista de Cohen, que guarda certa afinidade com o iluminismo moderno e pode ser assim resumido: “A correlação entre homem e Deus não pode ser cumprida se a correlação entre homem e homem não for primeiro incluída” (BOURETZ, 2007, p. 178). Para ele, o messianismo desafia toda a realidade política presente porque propõe uma nova relação do homem com o mundo e com a experiência do tempo. Sem dúvida, Emmanuel Levinas¹⁰ também merece destaque porque considera o conceito messiânico de paz como o único capaz de enfraquecer um sistema totalitário.

E finalmente, Bouretz(2007) faz mais uma de suas provocações: seja quais forem as manifestações da influência da ideia messiânica no pensamento moderno, ela, de alguma forma, remete a uma realidade suprassensível ou meta-histórica, uma noção de mundo por vir, relacionada à paz, e também a algo que pode ir além do conceito filosófico.

Depois de extensa análise, o autor conclui: “O que importa é que de fato possuímos a evidência primordial de uma habilidade duradoura da ideia messiânica para alterar o panorama da filosofia” (BOURETZ, 2007, p. 186). Ele chama os que se devotam a tal tarefa como “testemunhas para o futuro”.

Referências

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial. Unijuí, 2000.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. Nietzsche: Niilismo e Genealogia Moral. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 98, p.478-501, 2003. Anual. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67598>>. Acesso em: 14 fev. 2017.

¹⁰Emmanuel Levinas (1906-1995): filósofo francês nascido numa família judaica na Lituânia.

BOURETZ, P. Messianism and Modern Jewish Philosophy. In: MORGAN, M. L.; GORDON, P. E. (ed.): *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 2007.

FLUSSER, David. *O Judaísmo e as origens do Cristianismo*. Tradução Reinaldo Guarany. v. II. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

GRENZ, Stanley J. *Pós-modernismo: Um guia para entender a filosofia de nosso tempo*. Tradução Antivan Guimarães Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2008.

LÖWY, Michael. Messianismo, utopia e socialismo moderno. *Revista do Inst. Cultural Marc Chagall*, Porto Alegre, v. 2, n. 3, p. 40-49, 2011. Semestral. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/webmosaica/article/viewFile/26236/15339>>. Acesso em: 27 nov. 2016.

_____. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "sobre o conceito de história"*. Tradução Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. Messianismo e utopia no pensamento de Martin Buber e Erich Fromm. *Revista do Inst. Cultural Marc Chagall*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 72-81, 2009. Semestral. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/webmosaica/article/view/9768>>. Acesso em: 27 nov. 2016.

PELBART, Peter Pál. *O Averso do Nihilismo: Cartografias do esgotamento*. São Paulo: N-1 Edições, 2013. Série Future art base.

QUERIDO, Fabio Mascaro. Na Contramão da (pós-)modernidade: O Marxismo Romântico de Michael Löwy. *Plural: Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da USP*. São Paulo, v. 16, n. 1, p.111-122, 2009. Anual. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/plural/article/viewFile/75211/78843>>. Acesso em: 13 fev. 2017.

SALDANHA, Luis Claudio Dallier. Caos e Redenção: Aspectos do pensamento de Benjamin. *Revista Sul-americana de Filosofia e Educação: RESAFE*, São Carlos, n. 2, p. 1-12, 2004. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/5432/4531>>. Acesso em: 27 nov. 2016.

TEIXEIRA, Evilásio. Pós-modernidade e nihilismo: um diálogo com Gianni Vattimo. *Revista Alceu*. Rio de Janeiro, v. 13, n. 7, p. 209-224, 2006. Disponível em: <http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu_n13_DossieTeixeira.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2016.