

A porta estreita pela qual pode entrar o Messias

The narrow door through which may come the Messiah

**Apresentação à edição brasileira de
O Tempo messiânico: Tempo histórico e tempo vivido,
livro de Gérard Bensussan, a ser lançado em 2009 pela Editora Nova Harmonia***

*Presentation to the Brazilian edition of
The Messianic time: historical time and lived time,
a book by Gérard Bensussan, to be published in 2009 by Nova Harmonia Publishing House*

Márcio SELIGMANN-SILVA
Universidade Estadual de Campinas

O presente livro do filósofo Gérard Bensussan é destas obras que já nascem com uma propensão para se transformarem em clássicas de sua área. Em uma época que já foi classificada como pós-histórica e pós-utópica, nada mais necessário do que este livro que nos apresenta a paradoxal situação do homem na sua relação com a temporalidade. Se de fato vivemos condenados ao presente, ao hoje e ao agora, nem por isso abandonamos a tênue força messiânica, que, segundo Walter Benjamin — referência fundamental para Bensussan —, foi atribuída a cada época. Bensussan nos mostra, entre muitas outras coisas, como o messianismo extrapola a tradição judaica. “O messianismo é absolutamente moderno”, ele pondera. Assim podemos ver que nossa vida está pontuada

pela busca de epifanias, de uma libertação desta temporalidade mínima que nos oprime. Lendo este belo ensaio, podemos até pensar que, contra o senso comum, mais do que nunca buscamos a “porta estreita pela qual pode entrar o Messias”, como lemos na última das teses benjaminianas sobre o conceito da história. Nosso messianismo secularizado, sem Messias, tecnologizado até — buscamos o inteiramente outro na superfície lisa e fria das telas dos monitores, no espaço atópico da *web* e nas telas superdimensionadas de nossos televisores de plasma —, é um messianismo que corresponde a uma era que, como qualquer outra, é marcada pela violência e pelo desejo de redenção. Os deuses vindouros, desejados por Hölderlin, não vêm mais sob uma vestimenta grega,

* Agradecemos ao Prof. Dr. Antônio Sidekum, diretor-chefe da Editora Nova Harmonia, a imensa gentileza de nos ter permitido antecipar a publicação da presente Apresentação de Márcio Seligmann-Silva a BENSUSSAN, Gérard. *O Tempo messiânico: Tempo histórico e tempo vivido*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009, 212 p. [Nota dos Organizadores]

judaica ou cristã. Parafraseando Benjamin, podemos dizer que agora julgamos ter encontrado a “flor azul” no campo da tecnologia.

Mas estas especulações são apenas derivações minhas da proposta propriamente dita deste ensaio. Bensussan nos leva, com mãos firmes, por um percurso impressionante, que apresenta o messianismo explícito da tradição judaico-cristã e revela o messianismo tácito da filosofia idealista de Kant, Hegel e Schelling, para chegar a autores como Marx, Nietzsche, Rosenzweig, Benjamin, Bloch, Kafka e Derrida. Com rigor, nosso autor apresenta — o que apenas na aparência é paradoxal — uma derivação filosófica do messianismo. Na modernidade, encontramos este movimento nascendo de um curto-circuito entre o tempo histórico — contínuo, linear, homogêneo, em suma, a história dos vencedores — e outro íntimo, subjetivo, denso e inapreensível em termos espaciais. Sem contar outro fato que está na origem do messianismo moderno: a Revolução Francesa, que secularizou a idéia de reviravolta no tempo, já que ela se deu (aparentemente, é claro) sem auxílio das mãos de um Deus. Ela representou um passo decisivo no caminho da secularização, tal como depois Hegel e Weber analisariam este processo de “desencantamento” do mundo. Mas a sociedade secular criada pela Revolução tampouco pôde estancar a “pulsão messiânica” (minha expressão). O messianismo aparece aí como a saída de emergência de um ser “sem casa”, sem a cobertura e proteção de uma temporalidade capaz de significar a sua existência. Como mostra Bensussan, se o cristianismo já representara uma certa secularização do judaísmo, este movimento foi aprofundado na filosofia da história do idealismo alemão: sem, no entanto, se abandonar o messianismo. Se o progresso é uma temporização da redenção, uma “utopia racional”, como escreve Bensussan, por outro lado ele não é o único modelo de tempo a dominar estas filosofias da história. O homem prometico do romantismo, que se vê como usurpador da posição de Deus, teve que tomar a

tarefa de sua própria redenção. Daí derivam tanto a ideologia do progresso, defendida por exemplo por Kant, como as utopias do século XIX. Nestas últimas normalmente imperou a visão do tempo como contínuo e homogêneo e a vida como qualitativamente ascendente.

Mas não se trata aqui só de um messianismo apaziguado na idéia de uma salvação certa, futura — que sabemos, hoje, não era apenas o anúncio da utopia, como se queria, mas sim das distopias no século XX, tanto totalitárias como capitalistas —, antes, trata-se também de um tipo radical de messianismo que explode a linearidade temporal e permite um salto no abismo do fim a partir do ínfimo agora. Este messianismo tem muito em comum com o messianismo místico da tradição judaica e de certo modo o reinventa ao secularizá-lo. Nesta tradição messiânica, todo agora guarda em si este abismo, uma potencialidade de ruptura. O inteiramente outro não pode ser derivado da história: não é *telos*, fim palpável, mas simplesmente fim. Pensando com Freud e Benjamin, podemos dizer que o indivíduo moderno, que vive na sua “prontidão angustiosa”, *Angstbereitschaft*, cercado de situações traumáticas que lhe roubam a capacidade de construir a experiência, este mesmo indivíduo anseia por uma reversão radical deste tempo catastrófico, via abertura para a verdadeira catástrofe: a chegada do inteiramente outro. Este, no imaginário popular, assume as mais diferentes formas: de um Messias “tradicional” (constantemente reinventado), à descoberta de uma civilização tecnológica não-humana.

Bensussan apresenta o messianismo como uma dobra no tempo (*le pli messianique*). Um inteiramente outro. Não se trata de passado, presente ou futuro, de restauração ou chegada, mas de um buraco no tempo: a saída do aqui (*olam haze*) e a entrada no que ocorre (*olam haba*). Não por acaso ele encontra nos versos de Paul Celan (na qualidade de grande leitor de Hölderlin e sobrevivente da Shoah) uma

das melhores variantes na história das tentativas de se caracterizar o tempo messiânico: “Es ist Zeit, dass es Zeit wird”, “É tempo que se faça o tempo”. O poema, com sua temporalidade que escapa ao tempo, é em si capaz de indicar o inteiramente outro na sua própria forma. Santo Agostinho já o percebera, quando destacava o elemento inefável do ser e do tempo. Este está além do ser e do estar, é pura diferenciação e, portanto, como escreve Bensussan, está no coração do messianismo: este é desejo de estancar, de dobrar o tempo. O homem só habita a espera e a antecipação, ou, por outro lado, a repetição, a memória e a reminiscência. O tempo sem tempo do messianismo seria a chegada do presente.

O messianismo enfrenta também as tentativas de se reduzir o tempo ao movimento e, assim, à espacialidade. O tempo é transformado, desde Zenão ou Aristóteles, quer na linha reta (tempo do movimento de deslocamento e do progresso), quer na linha curva do relógio (tempo do eterno retorno). Com esta redução ao espaço, dominamos, ou tentamos dominar, o tempo e a morte: assim nos vemos em um ponto entre o passado e o futuro. Nossas linguagens indo-européias, recorda Bensussan, tendem a submeter o tempo ao espaço. No calendário e em nossas agendas, organizamos este tempo domesticando-o sob a pragmática da vida. Mas é verdade também que, no calendário, dias de festa e feriados já anunciam pequenas interrupções nesta pragmática: eles anunciam um inteiramente outro, que é o tempo do messianismo. O messianismo seria, então, a tentativa de se dar ser ao tempo fora da espacialidade: atopia. Ele é o rasgar a cortina de ferro da espacialidade. Ver o tempo (e não apenas ouvi-lo, temporalizando nossa interioridade), implicaria ver além do espaço, já que

o tempo inclui a espacialidade e não o contrário. O tempo pós-espacial também é um mito moderno que alimenta nossa imaginação, como nas cenas finais de *2001, uma odisséia no espaço*, de Stanley Kubrick. O fim desta fantástica odisséia é alegoria do encontro com o tempo.

Estes paradoxos espaço-temporais também são explicitados pelo autor dentro da língua hebraica. Nela o passado, *qadam*, está diante de nós, enquanto atrás, *akhor*, também designa saída, fim de uma época, em suma, o futuro. Benjamin, como sabemos, colocou seu *Angelus Novus* de costas para o futuro e voltado para o passado, que ele via apenas como um constante e incessante acumular de destroços do “progresso” histórico. Mas Bensussan nota que Benjamin, ao introduzir o tema do progresso nesta imagem, revela-se como representando um pensamento que oscila entre o messianismo e a secularização.¹ De qualquer modo, podemos dizer que é desta imagem da história como acúmulo de catástrofes – um *aleph* borgeano em negativo – que também se alimenta o messianismo moderno. O futuro não é horizonte, ou horizonte de expectativas, como escreve R. Koselleck, mas sim algo inefável; não devemos tentar penetrar nele, mas antes encarar nosso passado como meio de “desencantar o futuro”, como escreve Benjamin.

O messianismo secularizado de nosso presente, sem Messias, no entanto, pode também ser lido dentro da própria tradição mística do messianismo. Na sua formulação radical, o Messias se transforma em tempo. Sua espera se confunde com a espera da justiça no tempo, atópica. Messianismo e ética são indissociáveis, destaca Bensussan. Neste sentido, poderíamos vislumbrar atuando nos mecanismos do messianismo o próprio dispositivo trágico, com seu misto de medo e compaixão – e esperança de justiça.

¹ Neste sentido, vale a pena lembrar da frase de Friedrich Schlegel, citada por Benjamin: “O historiador é um profeta às avessas” (“Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet”; Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, org. por Ernst Behler, München/Paderborn/Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, vol. II, p. 176 e XVIII, p. 89): a profecia deve ser lida, na nossa atualidade, como realização de um “desejo” plantado no passado. O “presente” não existe sem o espectro dessa profecia. Por outro lado, o historiador é o autêntico profeta, ele intensifica o tempo e o trabalho de espera. Neste curto-circuito temporal, vislumbramos faíscas do tempo da origem.

O medo, vale dizer, o terror diante da miséria na terra, ao lado da compaixão pela humanidade (e por nós mesmos, pois Aristóteles insistiu neste elemento auto-reflexivo da compaixão na sua *Retórica*), são estas duas paixões que comandam, no limite, a própria paixão messiânica. A espera, nota Bensussan, está carregada de medo, pois a ruptura e manifestação do inteiramente outro deve trazer terríveis calamidades. Scholem analisou nesta mesma tradição messiânica o que ele denominou de “die Katastrophalität der Erlösung”, “a catástrofe da Redenção”.² O novo mundo significaria uma aceleração e concentração do tempo que carregaria consigo uma terrível violência. Em alemão, recorda o autor, fala-se para este novo dia, o tempo do final dos tempos, “Jüngst Tag”, “o dia mais novo”. O último é também o primeiro, o mais jovem. Ele é o nascimento do inteiramente outro.

O exílio de Deus (o *Zimzum*, para Isaac Luria), a incompletude, será superada na redenção. Mas não se trata de uma volta ou repetição do passado. Numa das mais preciosas passagens deste livro de Bensussan, lemos porque não devemos confundir redenção messiânica com a noção de repetição ou de volta, ou mesmo com a de restituição. A origem, na visão de Isaac Luria, o cabalista místico do século XVI, é ela mesma uma falta, uma ruptura. A redenção, ou *Tikkun*, para Luria, significaria o reencontro dos cacos partidos e disseminados no tempo-história. Ela é um salto fora da história. Daí Bensussan não interpretar a máxima de Karl Kraus, citada por Benjamin, “a origem é o alvo”, como uma nostalgia da gênese. A origem, nesta visão messiânica, não é idêntica ao início, mas sim está disseminada em muitos “agoras”. Buscar a origem (em alemão, *Ursprung*, literalmente: proto-salto) significa *saltar* e

fazer pontes entre estes fragmentos de redenção. A imagem do tempo é pétrea, não movimento linear, cronológico. Instantâneo fotográfico que destrói a corrente do tempo. Esta busca é parte da “impaciente paciência” que, para o autor, caracteriza a espera messiânica. Ou seja, ela não é anestésica e pacífica: ela é carregada de ética e ação.

Por outro lado, o modelo judaico da visão do tempo muitas vezes faz com que nos esqueçamos do paradoxo, já discutido por Y.H. Yerushalmi³, contido no fato de os judeus serem ao mesmo tempo o povo da recordação e da memória e não possuírem ou terem inventado algo próximo da historiografia. Acontece que memória para o judaísmo tem um sentido de memória ativa, “reatualização”, como escreve Bensussan. A história, como visão longitudinal do tempo, que trabalha com o passado como algo que passou e o futuro como horizonte de expectativa, vê o devir como sucessão de fatos que devem ser historiados. O historiador é testemunha (idealmente, ocular) dos fatos. Neste sentido, vale lembrar que desde a Antigüidade vincula-se testemunha e testemunho à *visão*. Benveniste recorda que também o sânscrito *vettar* tem o mesmo sentido de testemunha (*témoin*) e significa “o que vê, em gótico, *weitwops*, particípio perfeito [...] é aquele que sabe por ter visto; [...]. O grego *ístor* entra na mesma série.”⁴ Mas Benveniste recorda também que existe um outro significado de testemunha, historicamente indicado em latim pela diferença entre *testis* (testemunha como terceiro, testemunha ocular) e *superstes* (o sobrevivente que passou por perto da morte e como que a habita). O registro judaico da memória estaria mais próximo desta idéia do *superstes* como um viver na memória e não como um olhar externo aos fatos. Daí também o

² “Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum”, in *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970, pp. 121-167; e “Erlösung durch Sünde”, in *Judaica 5. Erlösung durch Sünde*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992, pp. 7-116. Com relação ao triplo significado do conceito de catástrofe na obra de Walter Benjamin – que ora indica uma catástrofe contínua, ora uma catástrofe destruidora, ora uma catástrofe ao mesmo tempo aniquiladora e redentora – cf. o meu artigo “Catástrofe, história e memória em Walter Benjamin e Chris Marker: a escritura da memória”, in: *História, Memória, Literatura. O testemunho na era das catástrofes*, org. por M. Seligmann-Silva, Campinas: Editora da UNICAMP, 2003, pp. 391-417.

³ Cf. Yosef H. Yerushalmi, *Zakhor, jewish history and jewish memory*, Seattle, 1982 (*Zakhor*. Rio de Janeiro: Imago, 1993); e também dele: “Réflexions sur l’oubli”, in *Usages de l’oubli — colloque de Royaumont*. Paris: Seuil, 1988.

⁴ Benveniste, *O Vocabulário das Instituições Indo-européias. Volume II: Poder, Direito, religião*, trad. D. Bottmann, Campinas: UNICAMP, 1995, pp. 174 e ss.

elemento quase que despótico da necessidade de se recordar. Não por acaso a matriz deste gesto de rememoração é a rememoração ritual do Êxodo. “O evento da saída de Israel”, escreve Bensussan, “é inaugural e matricial.”

Na nossa era de genocídios, perseguições políticas e exílios, mais do que nunca esta ética da memória tem sido – ou deveria ser, onde não o foi – atualizada. Não por acaso a literatura tem uma enorme dívida com o exílio. Ela é este paradoxal *phármakon*: uma arte da memória que se quer arte do esquecimento. Este, como se sabe, é impossível.⁵ A tríade escravização, libertação, redenção funciona na tradição judaica como núcleo trágico que sustenta os atos re-memorativos. Mas a memória autêntica se dá no e pelo esquecimento também. Ela não se ilude com uma memória total. Como lemos nesta obra, a memória está além do dilema entre recordar e esquecer. O esquecimento que nos abre para o novo. Daí Benjamin oscilar em suas obras – ele que viveu no umbral entre messianismo e secularização – entre o luto pela morte da tradição e sua comemoração como libertação. No seu ensaio sobre a obra de arte na era da sua reproduzibilidade técnica, ele defendeu a “queda da aura nas obras de arte” – e portanto a superação da tradição – como um “Gewinn an Spiel-Raum” (“ganho em espaço de liberdade”, em uma tradução aproximativa). A verdade parece não se encontrar

mais na *a-letheia* mas sim em Letes, no esquecimento.⁶ Já no ensaio “Experiência e pobreza”, de 1933, ele experimentou um elogio ao esquecimento e um “conceito novo e positivo de barbárie”, que nos “impõe a partir para a frente, a começar de novo”.

Impossível e inútil retomar aqui as preciosas leituras que Bensussan faz da filosofia da história de Kant, Hegel e Schelling, assim como suas importantes considerações sobre continuidades e distanciamentos desta filosofia da história com relação à tradição messiânica. Ele também destaca a questão da paciência e da espera em autores como Bergson, Sartre, Rosenzweig, Goethe, Kafka e Levinas e o valor da linguagem como enxerto em Derrida, que ele relaciona ao paradoxo do hebraico como sendo ao mesmo tempo língua morta e, na bela expressão de Moses Mendelssohn que ele recupera, *escritura viva*. O resultado deste périplo pela história da filosofia da história e pela memória do tempo vivo é uma verdadeira descarga de energia messiânica e intelectual. Ele desperta em nós algo que não sabemos bem definir o que é – mas que tem uma forte relação com a paixão intelectual e permite vislumbrar algo na brecha da porta do tempo. Talvez um certo “brilho” (*Glanz*), como diria o camponês kafkiano diante das portas da lei, da conhecida parábola do autor de Praga.

São Paulo, 21.08.2008.

⁵ Cf. Umberto Eco, “Ars oblivionalis. Sulla difficoltà di costruire un’ars oblivionalis”, *Kos* 30:40-53 (Em inglês: “An ars oblivionalis? Forget it!”, *PMLA*. Londres, 103: 254-261).

⁶ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, org. por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, vol. VII: *Nachträge*, 1989, p. 369. Cf. neste sentido meu ensaio “Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento”, in: *História, Memória, Literatura. O testemunho na era das catástrofes*, op. cit., pp. 59-89.

