

“O Messias sou eu”: Reflexões sobre o messianismo de Emmanuel Lévinas

« *I am the Messiah* »: *Reflections on Emmanuel Levinas' messianism*

Cristina BECKERT
Universidade de Lisboa

Resumo

Com este texto pretendemos apresentar a interpretação de Lévinas do messianismo judaico, em particular a versão rabínica do mesmo, em contraste com a versão popular ou apocalíptica, considerada, pelo autor, mais próxima de uma vivência primitiva do sagrado. Recorrendo aos *Textes messianiques*, procurámos, a partir deles, fundamentar a tese de um messianismo levinasiano, suportado pela identificação do Messias com a subjectividade ética enquanto sujeição à alteridade e responsabilidade infinita, expressa nas figuras do refém e da substituição a outrem. Paralelamente, intentou-se mostrar como a introdução de um tempo messiânico no devir histórico permite superar a dicotomia entre tempo e eternidade e conferir à história um sentido ético.

Palavras-chave: Messianismo, subjectividade, responsabilidade, história.

Abstract

This text aims to present Levinas' interpretation of the Jewish Messianism, particularly its rabbinic version, in contrast with the popular or apocalyptic version which the author considers closer to the primitive experience of the sacred. We turned to *Textes messianiques* in order to lay the grounds of Levinas' Messianism on the identification of the Messiah with the ethical subjectivity as subjection to alterity and infinite responsibility, present in the figures of the hostage and of substitution to other. Meanwhile we tried to show how introducing a messianic time in the historical becoming allows to overcome the split between time and eternity as well as to give history an ethical meaning.

Keywords: Messianism, subjectivity, responsibility, history.

O texto que se segue cumpre o duplo objectivo de dar a conhecer a visão de Lévinas acerca do messianismo judaico, tal como é explanado nos *Textes méssianiques*, e de, a partir desta, questionar o cariz messiânico do seu próprio pensar. Assim, veremos como, ao distinguir duas vertentes messiânicas

fundamentais, a política e a ético-religiosa, o filósofo lituano toma partido desta última, fazendo coincidir a figura do Messias com a da subjectividade ética, marcada pela responsabilidade para com o Outro até à obsessão e à substituição, numa dinâmica que intenta superar a dicotomia entre tempo e eternidade,

ao introduzir uma temporalidade de cariz escatológico no fluxo do devir e da história.

I

Nos textos dedicados a esta temática, Lévinas aborda exclusivamente o messianismo rabínico, deixando de parte as correntes apocalípticas, e procura ater-se à exposição das teses em confronto, embora julguemos que nenhuma destas opções seja fortuita nem derive de uma atitude neutral. Na verdade, o modelo rabínico de interpretação intentaria depurar os textos apocalípticos de uma vivência primitiva do sagrado, onde o maravilhoso e o terrífico atingem proporções cósmicas e se conjugam na luta entre a luz e as trevas, não só para substituir uma explicação mítica por uma racional, mas para libertar o genuíno sentido ético da vinda do Messias, ao qual se subordina a própria razão. Esta escolha é compreensível, se tivermos em conta a separação muito nítida que o autor opera entre o domínio do sagrado e o do religioso, sendo o sagrado da ordem da vivência mítica primitiva, onde grassa a confusão entre o plano do divino e do humano, pela participação do primeiro no segundo, ao passo que o religioso pressupõe a cisão absoluta entre ambos, isto é, o ateísmo de todo o ente que se constitui autonomamente como um eu, condição necessária para encetar o movimento de re-ligação com o divino¹. Tal movimento, porém, na medida em que não almeja a nenhuma fusão, pela qual atingisse a plenitude ontológica, mas tão-só à subordinação ao imperativo

da alteridade, define a racionalidade ética enquanto tal.

Contudo, no interior do próprio messianismo rabínico geraram-se duas correntes opostas, uma de cariz mais político, outra acentuadamente espiritual, cujo diálogo informa as linhas de força deste tema. Assim, alguns textos identificam a era do Messias com a intervenção divina ou terrena que irá pôr fim à violência e à arbitrariedade política e social, enquanto outros distinguem entre messianismo e “mundo futuro”, não pertencendo este último à ordem histórica, mas escatológica². Para o rabi Yochanan, o advento da época messiânica depende do homem e decorre do seu aperfeiçoamento moral, mas não coincide com a plena realização interior do espírito, projectada num “tempo futuro” que já nada tem de comum com o tempo histórico. Nesta óptica, a acção moral torna legítima a vinda do Messias em nome dos justos e acarreta a resolução do problema sócio-político, mas não é fim em si mesma, apenas a via de acesso a essa ordem supra-sensível de um futuro fora do tempo. Maimónides seria a figura mais representativa deste racionalismo contemplativo, na medida em que o Messias, liberto das conotações apocalípticas primitivas, é aquele que vem libertar Israel do jugo das outras nações e restaurar a ordem social, para que cada indivíduo possa encontrar disponibilidade interior para o estudo da Torá e para a contemplação de Deus³.

A corrente oposta, protagonizada pelo rabi Schmueel, separa a perspectiva política da ética, declarando a era messiânica insuficiente para normalizar

¹ Para a vivência do sagrado, cf. Lévinas, “Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine”, in *Entre nous*, pp. 55-59. É contra a depreciação do messianismo rabínico por Scholem e a sua tentativa de reabilitar as versões apocalípticas e populares do mesmo que Lévinas tece os seus comentários messiânicos (Cf. Lévinas, “Textes messianiques”, in *Difficile Liberté*, pp. 89-90, n.1).

² Lévinas resume esta dupla vertente do seguinte modo: “Dans certains textes, Israël est pensé comme société humaine ayant dépassé le messianisme, encore politique et historique. Dans d’autres s’annonce le monde futur ou ‘le monde qui vient’ – le messianisme et ce ‘monde qui vient’ étant radicalement distingués. [...] C’est le monde futur qui est le vrai terme de l’eschatologie. Il comporte des possibles qui ne se structurent pas selon un schéma politique.” (Lévinas, “L’État de César et l’État de David”, in *L’au-delà du verset*, pp. 217-218).

³ Para a interpretação de Yochanan, cf. *Talmude babilónio, Tratado Sanhedrín*, 99 a. Quanto à descrição que nos dá Maimónides da era messiânica, no seu tratado sobre o Estado, Lévinas cita longas passagens acompanhadas de comentários, apelidando-as de “notáveis pela sua sobriedade racionalista” (cf. Lévinas, “L’État de César et l’État de David”, in *L’au-delà du verset*, pp. 214-215). Para a noção puramente intelectual do “mundo futuro”, cf., também, Maimónides, *Le livre de la connaissance*, pp. 409-410 e G. G. Scholem, *The messianic idea in Judaism*, pp. 30-31.

as relações intersubjectivas. O Messias viria independentemente do mérito moral dos homens, chamando a atenção para o lapso irrecuperável entre a intenção moral e a acção política que nenhuma racionalidade está apta a superar⁴. Por conseguinte, nem mesmo uma vez superadas as contradições políticas pela intervenção messiânica, o pobre desaparecerá da terra, isto é, ainda que a pobreza social possa ser erradicada, o sentido ético do pobre e do órfão, do Outro enquanto tal, desprovido de poder, mas que questiona e põe em causa o meu poder, permanecerá, obrigando a um constante repensar e recomeçar da acção, *ex nihilo* e em direcção a um futuro em aberto⁵. Este sentido ético e não apenas social do pobre e do órfão justificam, a nosso ver, a preferência implícita de Lévinas por esta tendência exegética, na medida em que ela privilegia a vida activa e o esforço, em detrimento da impassibilidade da vida contemplativa. Assim,

“Outrem é sempre o pobre, a pobreza define-o enquanto outrem, e a relação com outrem permanecerá sempre oferta e dom, jamais «aproximação de mãos vazias». A vida espiritual é, essencialmente, vida moral e o seu local predilecto é o económico.”⁶

No entanto, nenhuma destas doutrinas esgota em si o sentido do messianismo judaico, mas constituem-no no seu diálogo infindável, sendo esta, a nosso ver, a razão porque Lévinas adopta uma óptica descritiva na sua avaliação, descrição essa que não é inocente, mas supõe já uma opção hermenêutica.

Na verdade, a perspectiva de Schmueel vem fornecer à separação entre era messiânica e “mundo futuro” uma mediação infinita, ao passo que a de Yochanan provê a dinâmica ética com o ponto de vista absoluto a partir do qual ela ganha consistência. Esta constante rectificação mútua torna possível descortinar um sentido positivo para o devir histórico e temporal que, por seu turno, pressupõe uma crítica à forma originária do messianismo político como expressão do fim da história. Assim, a ideia de um absoluto que se mantém inalterado pela história e a que os justos têm acesso, uma vez atingido o termo desta, recebe um complemento importante quando se distingue a sua forma inicial da final, sugerindo um enriquecimento pelo decurso histórico. A partir deste momento, “a história não é uma eternidade simplesmente diminuída e corrompida nem a imagem móvel de uma eternidade imóvel; a história e o devir têm um sentido positivo, uma fecundidade imprevisível; o instante futuro é absolutamente novo, mas é necessário o tempo e a história para o seu surgimento”⁷.

A fecundidade da história deriva de ser impossível pôr-lhe termo, visto o absoluto a que responde nunca se esgotar nela. Daí que tenham surgido algumas tentativas para superar a identificação do messianismo com o fim da história, sendo a mais ousada aquela que situa a era messiânica num passado distante e não no futuro, tese que só vem confirmar essa outra, segundo a qual a verdadeira salvação de Israel não vem de um Messias, mas do próprio Deus, isto é, não tem um cariz político, mas ético e religioso. O messianismo deve ser ultrapassado porque é impossível pensar o fim do tempo; o fim da história dá-se, ainda,

⁴ Cf. *Talmude babilónio, Tratado Berakhoth*, 34b e Lévinas, “Textes messianiques”, in *Difficile Liberté*, p. 97.

⁵ Esta impossibilidade da era messiânica acabar com a pobreza, cuja inspiração directa é bíblica (cf. *Deuterónimo* 15,11), contrasta com a visão de Yochanan, segundo a qual o messianismo viria instaurar uma relação equitativa entre os homens, modelada pela amizade.

⁶ “Autrui est toujours le pauvre, la pauvreté le définit en tant qu’autrui, et la relation avec autrui restera toujours offrande et don, jamais «approche de mains vides». La vie spirituelle est essentiellement vie morale et son lieu de prédilection est l’économique.” (Lévinas, “Textes messianiques”, in *Difficile Liberté*, p. 94).

⁷ “L’histoire n’est pas une éternité simplement diminuée et corrompue ni l’image mobile d’une éternité immobile; l’histoire et le devenir ont un sens positif, une fécondité imprévisible; l’instant futur est absolument neuf, mais il faut pour son surgissement l’histoire et le temps. Adam, même dans son innocence ne l’a pas connu. On retrouve l’idée de la *felix culpa*: l’expulsion du paradis et la traversée du temps promettent une perfection plus grande que celle du bonheur goûté dans le jardin du paradis.” (Lévinas, “Textes messianiques”, in *Difficile Liberté*, p.101). Este texto baseia-se na distinção do rabi Levy entre jardim e Éden, enquanto expressões diversas do absoluto no início e no fim do processo mediador que conduz à perfeição.

num momento temporal onde *há tempo* para adiar o fim e fecundar uma nova história que coincida com a vida moral inesgotável⁸.

O messianismo judaico constitui-se, assim, na tensão entre a ideia de um Messias enquanto Rei-Deus, que põe termo às contradições políticas e à história como seu palco, e de um Deus-Rei, que governa sem mediação política, permitindo o acesso de cada sujeito a si mesmo e à responsabilidade infinita *a cada momento*, fazendo com que a salvação não represente o instante conclusivo de um processo, mas seja “*a todo o momento possível*”⁹.

II

Esta última tendência, dada a acentuação do “particularismo universalista” de Israel, virá a firmar-se e a erradicar definitivamente a figura do Messias como expressão simbólica do terceiro, aquele que instaurará a justiça e a paz pela equidade, em prol da sua assimilação ao Rosto que comanda e consola, em simultâneo. A inspiração messiânica da obra de Lévinas está, assim, patente, sendo mesmo possível afirmar que as suas reflexões sobre a ambiguidade entre o Outro e o eu dão forma universal ao messianismo. Com efeito, a ideia do eu como a instância que melhor traduz a alteridade do Outro, explanada em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, surge explicitamente formulada no contexto messiânico pelo comentário de Rav Nachman a Jeremias e que solicita, por sua vez, o comentário de Lévinas, segundo o qual

“O Messias é o Rei que já não comanda do exterior — esta ideia de Jeremias é levada ao seu termo lógico por Rav Nachman. O Messias sou Eu. Ser Eu é ser Messias. [...] O facto de não se furtar à carga que o sofrimento dos outros impõe define a própria ipseidade. Todas as pessoas são Messias”¹⁰.

Esta passagem coloca-nos no cerne da noção de subjectividade ética, tal como surge nos textos de Lévinas posteriores a *Totalité et Infini*, onde impera a ideia de *eleição* do eu pelo outro para o servir e dele se responsabilizar. No entanto, de modo a compreender o sentido profundo deste termo, há que despojá-lo de toda a conotação ontológica a que normalmente está associado, ou seja, o eleito não é o detentor do poder, aquele cujas qualidades o capacitam para exercer o domínio sobre os outros, mas, inversamente, é aquele cujo poder é posto em causa na presença de uma alteridade que, pelo simples facto da estranheza com que se dá, contesta a sua soberania e o acusa de “abuso de poder”. Por outras palavras, a eleição ética representa a destituição absoluta de todo o poder do eu ser para si próprio, passando a ser para o outro, na medida em que o “tem na sua pele”. Neste sentido, longe do eu constituir uma identidade que se constrói ao longo do tempo, é, a cada momento, único; é a resposta ao apelo de outrem, esvaziando-se, nela, de todo o conteúdo pré-existente, de modo a coincidir com aquele que o interpela. Esta unicidade sem identidade permite ao eu substituir-se a todos ou ser por todos responsável, sem reciprocidade, na medida em que

⁸ Para a tese do rabi Hillel e os respectivos comentários, cf. Lévinas, “Textes messianiques”, in *Difficile Liberté*, p. 120. Esta versão corresponde ao fim do sentido apenas étnico de Israel que passará a coincidir com uma comunidade ética de vocação universal. A ultrapassagem do significado estrito do messianismo estaria patente, para Lévinas, na descrição da dinâmica moral proposta por Jankélévitch e que ele próprio resume do seguinte modo: “[...] si l'ordre moral est dans son perfectionnement incessant — il est toujours en marche, jamais aboutissement. L'aboutissement moral est immoral. L'aboutissement de la moralité est absurde comme l'immobilisation du temps qu'il suppose. La délivrance par Dieu coïnciderait avec la souveraineté d'une moralité vivante, ouverte sur des progrès infinis.” (Lévinas, *Ibidem*, p. 121).

⁹ “Un peuple qui n'a que Dieu pour roi, qu'est-ce concrètement, sinon une existence où rien ne se fait par procuration, où chacun participe entièrement à ce qu'il a choisi et où chacun est entièrement présent à son choix? Relation directe entre homme et Dieu sans médiation politique. [...] Le judaïsme n'apporte donc pas une doctrine d'une fin de l'histoire dominant la destinée individuelle. Le salut n'occupe pas un bout de l'histoire — sa conclusion. Il reste à tout moment possible.” (Lévinas, “Textes messianiques”, in *Difficile Liberté*, p. 122). Para a versão de um Rei-Deus, cf. *Idem*, “L'État de César et l'État de David”, in *L'au-delà du verset*, p. 213. Scholem interpreta a tensão entre estas duas tendências como resultado de uma mútua influência entre o judaísmo e o cristianismo. O judaísmo ter-se-ia tornado sensível à ideia cristã de uma salvação individual e íntima, enquanto o cristianismo, como reacção ao excesso de interiorização, buscava na tradição messiânica judaica uma expressão política e uma possibilidade de intervir no destino do mundo (cf. G. G. Scholem, *The messianic idea in Judaism*, pp. 15-16).

¹⁰ “Le Messie, c'est Moi. Etre Moi, c'est être Messie. [...] Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ipséité même. Toutes les personnes son Messie.” (Lévinas, “Textes messianiques”, in *Difficile Liberté*, p. 129). Nachman leva às últimas consequências a afirmação, ainda eivada de sentido político, que o Messias sairá do próprio povo de Israel (cf. *Jeremias*, 30, 21), declarando que, se estiver entre os vivos, o Messias será ele mesmo.

não está em causa uma relação entre liberdades, onde cada um toma a iniciativa de responder ao outro, mas uma dádiva de si anterior à liberdade com que o sujeito se reconhece como si próprio, uma ipseidade que é conferida pelo outro e não por si. Assim,

“A responsabilidade por outrem não é o acidente que sucede a um Sujeito, mas precede nele a Essência, não aguardou a liberdade onde teria sido tomado o compromisso para com o outro. Nada fiz e estive sempre em causa: perseguido. A ipseidade, na sua passividade sem *archê* da identidade, é refém. A palavra *Eu* significa *eis-me*, respondendo por tudo e por todos.”¹¹

○ eu não pode deixar de responder, pois não tem liberdade para tal, é refém do outro, obedecendo incondicionalmente ao seu apelo que toma, por isso mesmo, a forma do comando, mas em que a ordem é obedecida (*eis-me*) antes de ser escutada (antes do surgimento do eu como posição de si), uma vez que escutá-la significa tomar dela consciência, isto é, criar a distância necessária em relação ao outro para poder decidir livremente se responde ou não. Ao invés, a “compulsão” à resposta, o *sim* anterior à possibilidade de escolha entre *sim* e *não*, significa que eu não sou *um* eu entre outros que podem igualmente escutar o apelo de outrem, mas o único, aquele que está, de alguma forma, destinado a responder, antes mesmo que o apelo se faça ouvir.

Estamos agora aptos para apresentar as razões que levaram Lévinas a subscrever a tese ousada de

Rav Nachman, segundo a qual “o Messias sou eu”. Com efeito, sempre que o eu age antes de escutar a ordem é Messias, ou seja, transforma a radical heteronomia do *ser-para-o-outro* na unicidade daquele que responde *pe/o* outro e o substitui, traços que esgotam em si o próprio conceito de Messias, na medida em que este se define, precisamente, pela dádiva de si aos e pelos outros, mediante a qual estes são libertos da dor e do sofrimento: “o Messianismo não é, pois, a certeza da vinda de um homem que faz cessar a história. É o meu poder de suportar o sofrimento de todos. É o instante em que reconheço esse poder e a minha responsabilidade universal.”¹² Só assumindo cada um a tarefa de tomar sobre si o sofrimento do mundo para erradicá-lo, pode o messianismo adquirir verdadeiro sentido ético e não constituir apenas mais uma utopia do fim da história, marcada pelo advento de uma sociedade perfeita que, justamente porque não tem lugar, nunca poderá acontecer.

Esta noção do eu como Messias inaugura igualmente uma nova forma de conceber a relação entre o tempo e a eternidade, em que esta não surge nem como prolongamento infinito do tempo nem como o seu outro absoluto, mas os dois simultaneamente. Depois de afirmar, em *Totalité et infini*, que “o acabamento do tempo não é a morte, mas o tempo messiânico onde o perpétuo se converte em eterno [e que] o triunfo messiânico é o triunfo puro”, o filósofo lituano interroga-se sobre a natureza de tal eternidade: “será essa eternidade uma nova estrutura do tempo ou uma vigilância extrema da consciência messiânica?”, concluindo: “o problema ultrapassa o quadro deste livro”¹³. Uma primeira observação a fazer é que o

¹¹ “La responsabilité pour autrui qui n'est pas l'accident arrivant à un Sujet, mais précède en lui l'Essence, n'a pas attendu la liberté où aurait été pris l'engagement pour autrui. Je n'est rien fait et j'ai toujours été en cause: persécuté. L'ipseité, dans sa passivité sans *arché* de l'identité, est otage. Le mot *Je* signifie *me voici*, répondant de tout et de tous.” (Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 145).

¹² “Le Messianisme n'est donc pas la certitude de la venue d'un homme qui arrête l'histoire. C'est mon pouvoir de supporter la souffrance de tous. C'est l'instant où je reconnais ce pouvoir et ma responsabilité universelle.” (Lévinas, “Textes messianiques”, in *Difficile Liberté*, p. 130). Esta ideia de um Messias sofredor que carrega as dores e as misérias humanas é veiculada pela primeira vez por Isaías, cujas palavras proféticas constituem, para o cristianismo, o anúncio da Paixão de Cristo (cf. *Isaías*, 53).

¹³ “L'achèvement du temps n'est pas la mort, mais le temps messianique où le perpétuel se convertit en éternel. Le triomphe messianique est le triomphe pur. [...] Cette éternité est-elle une nouvelle structure du temps ou une vigilance extrême de la conscience messianique? Le problème déborde le cadre de ce livre.” (Lévinas, *Totalité et infini*, p. 261).

recurso a um tempo messiânico representa, claramente, a contestação da perspectiva heideggeriana da condição humana como *ser para a morte*, de onde toda a forma de eternidade é banida, em nome do nada que irrompe, a cada momento, enquanto mortalidade do *Dasein*. Bem pelo contrário, aquilo que irrompe como “triunfo” é, justamente, o tempo messiânico ou o eterno no próprio devir, interrompendo-o e elevando-o à eternidade. Assim, julgamos que os dois sentidos do eterno – como perpetuação do devir temporal e como para além do tempo – não são antagônicos, mas revelam pontos de vista diversos. Se a eternidade for encarada somente como o *depois* do tempo ou do fim da história ganha a forma de uma circularidade fechada e repetitiva; ao invés, se a relação entre o temporal e o eterno não for concebida na perspectiva do tempo no seu conjunto, mas de cada instante singular – e somos levados a crer que a restituição da densidade própria a cada momento traduz o sentido profundo da “vigilância da consciência messiânica” – então, cada instante temporal é, simultaneamente, final e infinito, representa a subtração ao tempo pelo advento do absolutamente Outro (figura do Messias) e o adiamento infinito da sua vinda, o que exprime a assunção messiânica do eu que eternamente se substitui ao Outro e necessita de tempo para o fazer. Assim sendo, a história no seu todo cabe no lapso de um instante, e ao invés, cada instante se desdobra na caminhada infinita da história, mas sem que seja possível proceder à mediação entre as duas perspectivas e à superação definitiva da sua ambiguidade, pois é esta que impele à ultrapassagem do instante eterno pelo tempo e vice-versa.

Nesta óptica, o tempo messiânico é, em simultâneo, o impulsionador da história e o seu crítico, representando o ponto de vista escatológico a que a própria história deve estar submetida, sob pena de soçobrar na violência e no sem-sentido. Quer isto dizer que a história não é, ela mesma, escatológica, à maneira

hegeliana, ou seja, não contém em si o seu sentido e o seu fim último, mas este advém-lhe da escatologia, a qual,

“[...] enquanto o ‘além’ da história arranca os seres à jurisdição da história e do futuro [...], restitui a cada instante o seu pleno significado nesse mesmo instante [...]. Não é o juízo final que conta, mas o juízo de todos os instantes no tempo onde se julgam os vivos. A ideia escatológica do juízo [...] implica que os seres tenham uma identidade ‘antes’ da eternidade, antes da realização da história, antes que os tempos estejam terminados, enquanto ainda é tempo [...]”¹⁴.

O eterno não só está antes e depois da história, de forma irreduzível a ela, mas encontra-se presente na imediatez de cada instante, conferindo-lhe densidade própria e não permitindo que se desvaneca na identidade indiferente da mediação. Assim sendo, o juízo sobre a história é definitivo e não o é; é definitivo, porque emitido de um ponto de vista absoluto, exterior ao devir desta, mas não o é porque deixa sempre tempo de resposta, permite o infinito adiamento da sua sentença para que a história se refaça continuamente, volte ao começo – ao confronto imediato com o juízo escatológico e com a crítica que este supõe –, para retomar a sua caminhada de resposta que não se situa *no tempo*, antes o cria a cada instante. Por sua vez, a posição da subjectividade em face da história e da violência que a constitui é, também ela, dupla e manifesta-se pela alternância entre as posições extremas: por um lado, significa subtração ao movimento histórico e submissão ao juízo da transcendência, por outro, compromisso com o devir, mas nunca pura contemplação desinteressada, ou ao invés, dissolução de si no curso

¹⁴ “L’eschatologique, en tant que l’au-delà de l’histoire arrache les êtres à la juridiction de l’histoire et de l’avenir [...], il restitue à chaque instant sa signification pleine dans cet instant même [...]. Ce n’est pas le jugement dernier qui importe, mais le jugement de tous les instants dans le temps où l’on juge les vivants. L’idée eschatologique du jugement [...] implique que les êtres ont une identité ‘avant’ l’éternité, avant l’achèvement de l’histoire, avant que les temps soient révolus, pendant qu’il en est encore temps [...]” (Lévinas, *Totalité et Infini*, p. XI). Cf. *Idem*, “Entre deux mondes”, in *Difficile Liberté*, p. 281.

dos acontecimentos. Ora, este processo em que posso prescindir do meu egoísmo natural e submeter-me a um juízo absoluto, transmutando-o de seguida em acção na história, é a paciência ou o próprio tempo, paciência essa que “[...] só se produz num mundo onde posso morrer *por alguém e para alguém*”¹⁵, onde tenho sempre tempo para conferir sentido ao absurdo da minha morte, oferecendo-a a outrem, numa palavra, onde “o Messias sou eu”.

Bibliografia

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Hague, Martinus Nijhoff, 1984.

_____. “Textes messianiques”, in *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1974.

_____. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982.

_____. *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.

MAIMÓNIDES, Moisés. *Le livre de la connaissance*, trad. do hebreu N. Prowetzky/A. Zaqui, Paris, PUF, 1985.

SCHOLEM, Gershom Gerhard. *The messianic idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality*, New York, Schocken Books, 1974.

¹⁵ “[...] cette passivité ultime qui se mue cependant désespérément en acte et en espoir – est la *patience* – la passivité du subir et, cependant, la maîtrise même. Dans la patience s’accomplit un dégagement au sein de l’engagement – ni impassibilité d’une contemplation survolant l’histoire, ni engagement sans retour dans son objectivité visible. Les deux positions fusionnent. Ainsi seulement la violence reste supportable dans la patience. Elle ne se produit que dans un monde où je peux mourir *par quelqu’un et pour quelqu’un*. (Lévinas, *Totalité et Infini*, pp. 216-217).”

