

Forma de lei, messianismo e estado de excepção

António Bento*
Universidade da Beira Interior

Na oitava tese sobre o conceito de história, Walter Benjamin escreve o seguinte: “A tradição dos oprimidos ensina-nos que o “estado de excepção”, no qual vivemos, é a regra. Devemos chegar a um conceito de história que corresponda a um tal estado. Teremos então, diante de nós, a tarefa de produzir o estado de excepção efectivo”. Em um outro fragmento, que os editores das *Gesammelte Schriften* publicaram como notas às teses, Benjamin serve-se de um conceito afim para caracterizar o tempo messiânico:

O dito apócrifo de um evangelho: onde quer que seja que encontremos um homem, aí se pronunciará sobre ele o juízo - lança uma luz particular sobre o dia do Juízo < das *jungsten Tag* >. Isto recorda o fragmento de Kafka: O dia do Juízo é um juízo sumário < *Standrecht* >. Mas deve acrescentar-se-lhe uma outra coisa: segundo um tal dito, o dia do Juízo não se distingue dos outros dias. Em qualquer caso, este dito evangélico fornece o critério para o conceito de presente, que o histórico deve tornar seu. Qualquer instante é o instante do juízo sobre determinados instantes que o precederam (GS, 1, 3, 1245).

Nestas duas passagens, Walter Benjamin estabelece uma relação entre o conceito de

um tempo messiânico que, do ponto de vista teórico, constitui o núcleo duro das Teses, e uma categoria jurídico-política pertencente à esfera do direito público. O tempo messiânico possui a forma de um estado de excepção < *Ausnahmezustand* > e de um juízo sumário < *Standrecht* >. Por outras palavras, não existe verdadeiramente um estado de excepção que não esteja concretamente vinculado à forma assumida pelo juízo pronunciado num estado de emergência, i.e., à forma de uma decisão soberana. Decisão esta, cujo principal traço, como tentaremos mostrar, se caracteriza por uma indiscernibilidade entre o teológico e o político.

É esta relação - que constitui a história das difíceis relações entre a Filosofia e a Lei - que nos propomos analisar de seguida. Não se trata portanto, aqui, de um simples problema de filosofia política, no sentido estrito da expressão (até porque é a própria filosofia política que, enquanto disciplina historicamente constituída, não só se revela incapaz de interrogar e conceptualizar a crescente separação entre Filosofia e Lei, como, e sobretudo, é ela própria que produz uma tal separação), mas de um problema crucial que atravessa e atesta a própria vitalidade do pensamento filosófico na sua relação com o aspecto regulador da lei tal como este se apresenta no texto da tradição, trate esta da ha-

*Julho de 2000

lakhah hebraica, do dogma cristão ou do nomos profano. A filosofia é desde logo e para sempre dada e lançada numa relação constitutiva e excepcional com a lei e qualquer "obra" filosófica ou sistema de conceitos que a expresse é sempre, e à letra, uma decisão desta relação.

Na oitava tese, acima transcrita, a expressão *Ausnahmezustand* encontra-se entre aspas, como se proviesse de um contexto de um outro autor ou mesmo de uma qualquer outra obra do próprio Benjamin. Na verdade, trata-se, simplesmente, de um singular uso de um *signum citationes*. *Ausnahmezustand* remete, em primeiro lugar, para a *Politische Theologie I*, obra de 1922, da autoria de Carl Schmitt, mas refere-se igualmente à teoria da soberania que, em parte sob o influxo do pensamento de Schmitt, Benjamin havia já elaborado e desenvolvido na falhada *Habilitationschrift* sobre a origem do drama barroco alemão. Quanto ao termo *Standrecht*, o mesmo pode ser encontrado em várias obras de cariz mais marcadamente jurídico de Carl Schmitt. Num sentido descritivo, particularmente em *Die Wendung zum totalen Staat*, artigo de 1931, publicado na *Europäische Revue*, 7. Jahrg., Heft 4, pp.241 - 250.

“Soberano”, na formulação de Schmitt, “é aquele que decide do estado de excepção” *<Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet>*, ou seja, soberano é a pessoa ou o poder que, declarando o estado de emergência ou a lei marcial, pode legitimamente suspender a validade da lei. Numa tal fórmula, a recíproca pressuposição das categorias de excepção e de decisão faz da soberania um conceito-limite *<Grenzbegriff>* - limite porque torna materialmente indiscerníveis os âmbitos formalmente autónomos do

fáctico e do jurídico.

E é precisamente porque toda a situação-limite *<Ernstfall>* é sempre limite entre duas situações que o conceito de soberania é atravessado por uma paradoxalidade constitutiva. O paradoxo implícito nesta definição de soberania (que podemos definir como o paradoxo da soberania) é que, possuindo o poder legítimo de suspender a lei (o que comprova que, num caso de extrema necessidade - *extremum necessitatis casus* -, a ordem jurídica deixa de estar vinculada ao carácter genérico de normas abstractas para se ver submetida a uma decisão concreta imediata) o soberano se encontra, ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento jurídico, uma vez que é ao soberano e apenas ao soberano que compete decidir se a Constituição pode ser suspensa na sua totalidade. De acordo, portanto, com a enunciação schmittiana da soberania, pode afirmar-se que a lei se encontra no exterior de si própria ou, formulando o paradoxo da soberania de outro modo, dir-se-á: “Eu, o soberano, que estou fora da lei, que sou a lei e que represento a lei, declaro que não existe um fora da lei”.

Mas, o que vem a ser, afinal, a estrutura da excepção que configura e determina a soberania, tal como Schmitt a entende? A excepção seria um caso particular excluído da norma geral, sendo que, o que com propriedade a caracteriza, é o facto de aquilo que é excluído não se subtrair inteiramente à relação com a norma; pelo contrário, esta mantém-se ligada à excepção sob a forma da suspensão. E isto passa-se deste modo porque se a excepção se transformasse, *tout court*, na norma, perderia o carácter exemplar que, na absoluta singularidade que a constitui, a relaciona à norma sob a forma da sua suspensão - a excepção convertida ime-

diatamente em norma jamais poderia "confirmar" a norma. Consequentemente, e para que nunca percamos de vista o seu carácter de puro acontecimento, para que saibamos de que efeitos é a excepção composta, deve sempre perguntar-se de que norma ou ordem normativa concreta é a excepção tal excepção e procurar determinar o que é que, sob a forma de uma contingência disfarçada, constitui a excepção enquanto acontecimento necessário. A decisão da excepção refere-se, portanto, à norma sob o modo concreto da sua existência suspensa e é da suspensão e da ab-rogação da norma que a excepção vive. A norma aplicar-se-ia à excepção, desaplicando-se, retirando-se e excluindo-se dela, tal como, em imagem, se pode conceber que uma régua se exclua de um esquadro ou que a aritmética se exclua da geometria. Por conseguinte, o estado de excepção não se configura num hipotético caos que precederia a ordem, mas na situação existencial e politicamente concreta que resulta da suspensão de uma determinada ordem e da sua destruição ou substituição por uma outra, a qual, na urgência da potência que a reclama, recorta, literalmente, o direito a direito. Por isso mesmo, possui a excepção a forma provisória de um atalho que realiza criticamente o direito.

Insistimos neste ponto: é na paradoxal união do fáctico e do jurídico, na exclusão inclusiva que define a decisão da excepção, que se joga, para Schmitt, o problema cardeal do conceito de soberania. Ora, ao chamarmos relação de excepção a esta forma extrema de relação que só inclui algo através da sua exclusão, estamos implicitamente a admitir que a situação criada no estado de excepção tem a particularidade de não poder ser definida nem como uma situação de

facto, nem com uma situação de jure, mas como algo que institui entre ambas uma urgente, concreta, única e paradoxal indiscernibilidade. Ela não é um facto porque é criada apenas pela suspensão da norma; mas, pela mesma razão, também não é, *strictu sensu*, um caso jurídico, ainda que abra a possibilidade da vigência da lei. É este o sentido último do paradoxo formulado por Schmitt, quando afirma que a decisão da excepção, a decisão soberana, "demonstra não ter necessidade do direito para criar direito". Ao indeterminar a relação de proporção entre o de jure e o de facto, a excepção ab-roga todo o condicionamento jurídico inerente à potencial actualização de uma nova ordem, fundando o direito para além de um direito ao direito.

É, pois, neste sentido, que a excepção constitui a estrutura fundamental da lei e se apresenta como o traço que melhor define o seu carácter soberano: porque expressa uma ruptura da totalidade da ordem jurídica vigente numa determinada situação, e, porque nessa ruptura, a extrema necessidade do juízo coincide com o seu carácter sumário, a excepção manifesta simultaneamente quer uma potência de incluir excluindo, quer uma potência de excluir incluindo. Por isso, pôde Schmitt dizer da excepção que "é mais interessante do que o caso normal. O caso normal não prova nada, enquanto a excepção prova tudo. Não só prova a regra, como é a própria regra que vive só da excepção < Die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme >"¹.

Ora, é precisamente esta última frase que

¹Carl Schmitt, *Politische Theologie, Vier kapitel Zur Lehre Von Der Souveränität*. Utilizamos a versão francesa *Théologie Politique*, Gallimard, Paris, 1988, p. 26.

Benjamin cita na oitava tese e que, como mestre que é na arte de citar, ao mesmo tempo, falsifica². Em vez de “a regra vive só na exceção”, Benjamin escreve: “o “estado de exceção”, no qual vivemos, é a regra”. É o sentido e o alcance desta alteração programática do enunciado de Schmitt que procuraremos agora divisar e determinar.

Com efeito, ao procurar definir o reino messiânico nos termos da doutrina schmittiana da soberania, Benjamin parece querer instituir um paralelo entre a vinda do Messias e o conceito-limite do poder estatal (decidir do estado de exceção). Nos dias do Messias, que são também “o “estado de exceção”, no qual vivemos”, o fundamento oculto da Lei vem à luz do dia e a própria lei parece entrar num estado de perpétua suspensão.

Ao estabelecer esta analogia, Walter Benjamin não faz mais do que levar ao extremo uma genuína tradição messiânica. O traço essencial do messianismo assenta precisamente na sua particular relação com a Lei. Tanto no âmbito hebraico, quanto no cristão ou shiita, o acontecimento messiânico significa, antes de mais, uma interrupção e uma crise, uma transformação radical de toda a ordem da Lei. A este propósito, a tese que gostaríamos de propor é a de que o Reino messiânico não é uma simples categoria en-

²Num gesto a que poderíamos porventura chamar benjaminiano, declara Guy Debord: “As citações mostram-se úteis nos períodos de ignorância ou de crenças obscurantistas. As alusões, sem aspas, a outros textos que sabemos muito célebres, conforme vemos na poesia clássica chinesa, em Shakespeare ou em Lautréamont, deverão reservar-se aos tempos mais ricos em cabeças capazes de reconhecer a frase anterior, bem como a distância que a sua nova aplicação introduziu”. Guy Debord, *Panegírico*, Edições Antígona, Lisboa, 1995, p. 16.

tre outras no interior de uma diversificada experiência religiosa, mas antes o conceito-limite que descreve a radicalidade e a efectividade teológico-política dessa mesma experiência, sobretudo quando vivida sob a forma extrema da sua denegação, na qual se vê representado o agonístico limite das suas possibilidades. Assim, o Messias é a figura por meio da qual a religião se confronta com o problema da Lei, problema este que possui tanto de político, quanto de económico e de escatológico. E uma vez que, no que lhe diz respeito, uma certa prática filosófica está constitutivamente empenhada num confronto com a lei, o messianismo representa o ponto de maior vizinhança entre religião e filosofia.

No seu ensaio *La signification de la Loi dans la mystique juive*³, Gershom Scholem sintetiza a complexa relação entre messianismo e lei em duas perguntas:

1) Qual teria sido o conteúdo da Torah, que deve ser considerada a mais alta manifestação da sapiência divina, não fosse a queda do homem? Ou, numa formulação talvez mais radical: Se a Torah era preexistente, se ela precedeu a Criação, qual era a sua natureza antes da queda?

³Publicado originariamente em francês na tradução de Georges Vajda, in *Diogène*, 14-15 (1956) e depois, com ligeiras modificações, em alemão, como segundo capítulo de *Zur Kabbalah und ihrer Symbolik*, Rhein Verlag, Zurich, 1960. Citamos, da tradução para a língua portuguesa, o segundo capítulo intitulado “O Significado da Torah no Misticismo Judaico”, in *A Cabala e seu Simbolismo*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1997 e ainda, do mesmo Gershom Scholem, o quarto capítulo intitulado “A Crise da Tradição no Messianismo Judaico”, in *O Nome de Deus, A Teoria da Linguagem e Outros Estudos de Cabala e Mística: Judaica II*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1999.

2) Qual será a estrutura da Torah, no momento da redenção, ou seja, na Era Messiânica, quando o homem for restituído à sua condição originária? Segundo o mesmo Scholem, os autores do *Raya Mehemna*, "O verdadeiro pastor" (uma obra sobre as razões esotéricas dos mandamentos da Torah) e do *Tikunei Zohar* (uma obra que contém várias interpretações da primeira secção da Torah [Gen.: 1-5]), dois livros que pertencem ao estrato mais antigo do Zohar, distinguem dois aspectos da Torah: a Torah de Beriah, i.e., a Torah no estado de criação, e a Torah de Atziluth, i.e., a Torah no estado de emanção. A última é caracterizada pelas palavras do salmista (19.: 7) "A lei de Iahweh é perfeita", o que significa que ela está autocontida no seu carácter divino e permanece ainda intacta; a primeira, por sua vez, pode ser caracterizada pelo verso dos Provérbios (8.: 22) "Iahweh me criou, primícias de sua obra". Por outras palavras, a Torah apareceu quando Deus se afastou da sua essência divina oculta e se revelou na criação de obras e mundos.

Em suma, a Torah de Beriah é a lei de um mundo não redimido, e, como tal, apresenta-se ornamentada com as vestes exteriores da presença divina, presença essa que, caso Adão não houvesse pecado, se revelaria na sua nudez. É por isso que a Torah de Beriah se mostra nas vestes exteriores da Shekhinah (a Shekhinah é a personificação e a hipostasiação da "Habitação" ou "Presença" de Iahweh no mundo. Se o homem não tivesse sucumbido ao pecado, a Shekhinah poderia ser dispensada deste véu⁴). Esta Torah

⁴A propósito do entendimento cabalístico da Shekhinah, veja-se, de Gershom Scholem, "Shekhinah: o momento passivo-feminino da divindade", in *A Cabala e a Mística Judaica*, Publicações Dom Qui-

de Beriah corresponde à Torah como ela é realmente manifestada e pode ser realmente cumprida. Enquanto Torah da tradição talmúdica, a Torah de Beriah contém mandamentos positivos e negativos e traça uma nítida linha divisória entre o bem e o mal, o puro e o impuro, o permitido e o proibido, o sagrado e o profano. Ao invés, a Torah de Atziluth, que se opõe à primeira tal como a redenção se opõe ao exílio, desvela o significado da Torah na sua plenitude originária.

Além das duas Torah, os autores destes dois livros estabeleceram uma correspondência entre os dois aspectos da Torah e as duas árvores do paraíso, a *Árvore da Vida* e a *Árvore da Ciência*, ou a árvore do conhecimento do bem e do mal.

Mas, o que significam, afinal, estas duas árvores do paraíso? Que estado de coisas se encontra nelas representado? A *Árvore da Vida* representa aquele aspecto que, até agora, nunca pôde ser realizado e cumprido, uma vez que, por causa dos pecados de Adão, permaneceu para sempre inacessível, não podendo nós sabermos qual o sabor dos seus frutos. A lei, que se encontra oculta na vida desta árvore, é a potência criadora incondicionada revelando-se em harmonias infinitas e ignorando quaisquer restrições ou limitações. A vida paradisíaca, que é suposto estar sob a alçada desta lei, nunca se realizou. Por isso mesmo, o pecado de Adão consiste em ele ter isolado a *Árvore da Vida* da *Árvore do Conhecimento*, à qual então o seu desejo se dirigiu. Com isto começou o domínio da *Árvore do Conhecimento*, uma vez que a unidade das duas árvores - manifestada na *Revelação* - veio a ser rompida na vida do homem. Sob o seu nefasto domínio de-

xote, Lisboa, 1990. pp. 123-173.

xou de reinar aquela vida caudalosa e desenfreada para passar a vigorar a dualidade do Bem e do Mal. Desde a expulsão do paraíso, do exílio em que todos, desde então, nos encontramos, deixou de existir um todo e uma unidade a partir dos quais o mundo possa ser apreendido. Esta Torah da Árvore do Conhecimento não é nada mais do que o mundo da tradição, que representa a lei do mundo não redimido desde a expulsão do Paraíso. Depois da queda de Adão, o mundo deixou de ser regido pela Árvore da Vida e passou a ser governado pelo mistério da segunda Árvore, no qual tomam parte tanto o bem como o mal. Consequentemente, o mundo encontra-se agora dividido em duas esferas separadas: o sagrado e o profano, o puro e o impuro, o permitido e o proibido. A nossa presente compreensão da Revelação foi legada ao aspecto positivo da Lei, na forma da Halakhah, a qual contém prescrições e deveres. E enquanto o mundo for governado pela Árvore do Conhecimento, a Lei não poderá superar nem abolir o mal, mas apenas reduzi-lo e isolar-lo os poderes. Porém, nos dias do Messias, a glória da Torah originária será restaurada e a face da Lei mudará.

Neste ponto, a questão decisiva, para a qual parecem convergir todos os nós do problema, pode ser expressa na seguinte pergunta: “Como deve ser concebida a estrutura originária da Torah num momento em que o Messias ainda a não restituiu à sua inteira plenitude?” Porquanto parece claro que a oposição entre lei messiânica e lei do exílio não pode ser uma oposição entre duas leis, de idêntica estrutura, as quais, no entanto, conteriam diferentes ordens e diferentes proibições. O Messias não vem apenas para trazer ou porque traga uma nova tábua da lei nem simplesmente para ab-rogar a Halakhah. A

sua missão - que certa vez Scholem fixou na imagem de um pequeno deslocamento que deixa tudo como estava - é mais complexa, porque muito mais complexa é a estrutura originária da lei que se procura restaurar.

É nesta perspectiva que devemos agora examinar a teoria sobre a natureza e o conteúdo da Torah originária, a qual, levando a um extremo as ideias contidas no Zohar e em Nachmânides, foi elaborada pelos cabalistas logo a partir do século XVI. Moisés Cordovero, no seu Shi'ur Komah (em hebraico, a expressão Komah refere-se à forma mística da Divindade, mais concretamente, à "estatura" e à "altura" do corpo do Criador ou Demiurgo do mundo), afirma que “A Torah, na sua mais profunda essência, era composta de letras que não eram mais do que a forma velada da luz divina. Apenas num estádio sucessivo de progressiva materialização, estas letras foram combinadas de modo a formarem, primeiro, nomes próprios, depois, nomes comuns e derivados, e, mais tarde, palavras significantes que se referem a eventos terrenos e coisas materiais”⁵. O pressuposto implícito desta concepção é o de que a Torah originária não era um texto definitivo, mas consistia apenas na totalidade das possíveis combinações do alfabeto hebraico.

O passo decisivo na direcção desta progressiva dessemantização da Lei foi dado pelo rabino Elihu Cohen Itamar de Esmirna no século XVIII. Para a prescrição rabínica segundo a qual a Torah deve ser escrita sem signos vocálicos nem pontuação, este rabino fornece uma explicação que se pode resumir naquilo que Scholem define

⁵Cfr. Gershom Scholem, "O Significado da Torah no Misticismo Judaico", in *A Cabala e seu Simbolismo*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1997, pp. 91-94.

como uma “relativização” da Lei, mas que, tal como teremos oportunidade de verificar, é, na verdade, algo de distinto e de mais complicado. “Este preceito”, escreve Scholem, “é uma alusão ao estado da Torah diante de Deus, quando a mesma não havia ainda sido transmitida aos mundos inferiores. À frente de Deus estava apenas uma mescla de letras sem ordem nem articulação, porque a combinação sucessiva destas letras estava unicamente dependente do comportamento do mundo inferior. Depois da queda de Adão, Deus dispôs as letras de modo a formarem as palavras que exprimem a morte e outros temas conexos, como o levirato. Mas, se Adão não tivesse pecado, a morte não nos seria dada e as mesmas letras teriam sido dispostas de modo a formarem palavras com diferentes significados... Por isso, a verdadeira intenção divina só será revelada quando o Messias vier, o qual “engolirá para sempre a morte”, de modo que nenhuma das prescrições que dizem respeito à morte, à impureza, etc., voltará a ser necessária. Então, Deus anulará a combinação de letras que formam a nossa Torah actual e reagrupá-las-á de modo distinto...”⁶. Encontramos uma formulação muito semelhante a esta atribuída a Israel Baal-Schem, o fundador do hassidismo na Polónia: “De facto, é verdade que a santa Torah foi originariamente criada com um incoerente amontoado de letras (Em hebraico: be-ta ’arobot otivot). Por outras palavras, todas as letras da Torah, desde o início do capítulo do Génesis até ao final do capítulo do Deuteronomio, não estavam ainda combinadas para formar as palavras que agora lemos, tais como “No começo criou Deus” ou “Vai-te da tua terra”, e assim por diante. Pelo con-

⁶Ibidem, pp. 91-94.

trário, estas palavras ainda não estavam presentes, pois os eventos da Criação que elas relatam ainda não haviam acontecido. Assim, todas as letras da Torah se achavam de facto misturadas e, apenas quando um determinado evento ocorria de facto no mundo, é que as letras se combinavam para formar as palavras em que o acontecimento é relatado. Quando, por exemplo, se verificou a Criação do Mundo, ou os eventos da vida de Adão e de Eva, as letras formaram as palavras relativas a estes acontecimentos. Ou quando alguém morria, a combinação "E fulano de tal morreu" vinha à existência. E assim aconteceu com todas as demais coisas. À medida que algo acontecia, formavam-se as respectivas combinações de letras. Se acontecimentos diferentes tivessem ocorrido, combinações diferentes de letras teriam surgido”⁷.

A implicação mais interessante contida nesta concepção - e, talvez, também, a mais desconcertante - não é tanto a ideia de uma absoluta mutabilidade e plasticidade da Lei (que, como já vimos, Scholem define como “relativização da Torah”), quanto a tese segundo a qual a forma originária da Torah é uma mescla, um amontoado de letras sem ordem - ou seja, sem significado. Deve-se, todavia, observar que, conquanto a maior parte dos cabalistas reconheçam esta implicação como sendo, de um ponto de vista lógico, inteiramente inevitável, aos olhos de outros é sobretudo a implicação simétrica, de acordo com a qual a Torah originária continha todos os significados possíveis, aquela que prevalece. Deste modo, e de acordo com a terminologia aristotélica então familiar aos cabalistas, todos estes significados contidos na Torah existiam apenas em potência; em acto,

⁷Ibidem, pp. 93-94.

a Torah assemelhava-se bastante à tábua para escrever a que se refere Aristóteles no terceiro livro do *De anima* (430 a), na qual nada está ainda escrito.

No sentido em que se fala, em lógica, de 'proposições significantes', a Torah originária, enquanto amalgama de letras sem qualquer espécie de ordem nem de articulação, não podia possuir significado. Assim, talvez que muitas das contradições e aporias do messianismo encontrem o seu fundamento e a sua apropriada solução numa tese, aparentemente surpreendente, segundo a qual a forma original da lei não é uma proposição significativa, mas, por assim dizer, uma ordem que nada ordena. Se esta hipótese tem algo de verosímil, então, o problema crucial do messianismo é o seguinte: Como pode o Messias restaurar uma lei que não tem significado?

Antes, porém, de enfrentarmos esta questão, mencionaremos uma interpretação do messianismo que, talvez por ter sido avançada por Gershom Scholem, com toda a certeza o estudioso que, no nosso século, mais fortemente contribuiu para a renovação dos nossos conhecimentos da Cabala, conheceu uma grande fortuna entre os especialistas e os divulgadores. De acordo com esta tese, o messianismo seria animado por duas tensões opostas: a primeira é uma tendência restauradora que visa uma *restitutio in integrum* da origem; a segunda um impulso utópico, revolucionário, virado para o futuro e para a renovação. A contradição resultante destas forças conflituosas explicaria tanto a antinomia do messianismo, quanto aquilo que o próprio Scholem apresenta como sendo o seu traço essencial e constitutivo: "uma vida vivida no diferimento e na procrastinação", na qual nada pode ser cumprido e consumado

nem realizado de uma vez por todas.

Segundo Scholem, que para o efeito se apoia na autoridade dos escritos de Maimónides (a "Grande Águia", como entre os seus era cognominado), mormente no seu grande código *Mishné Torah*, o qual, com o seu anti-apocaliptismo coriáceo, visava abolir o messianismo como força histórica do povo judeu, a dita "existência hebraica" é uma "tensão que não encontra apaziguamento" Sobre o messianismo na história judaica e sobre as suas duas conflituosas tendências, a saber, a forma catastrófico-utópica e a forma racionalista, veja-se, de Gershom Scholem, *Sabatai Tzvi - o Messias Místico*, Vol. I., pp. 8-15, Editora Perspectiva, São Paulo, 1995.. Uma variação sobre a tese de fundo de Scholem é a opinião expressa, tanto por Klausner⁸ como por Mowinckel, segundo a qual o messianismo apresenta duas tendências contrastantes: uma primeira, política e mundana, e uma segunda, espiritual e sobrenatural. A impossível tentativa de conciliar estas tendências antagonistas assinala os limites do messianismo e confere ao tempo messiânico o seu peculiar carácter de período intercalar entre duas épocas ou dois tempos.

Não obstante o respeito que nos merecem as opiniões destes estudiosos, julgamos que não é a tensão entre duas tendências inconciliáveis aquilo que, com propriedade, pode explicar e desvelar as aporias do messianismo. Muito pelo contrário, acreditamos que este gesto antinómico é a única estratégia à altura do problema específico que o messianismo nos coloca: o problema da lei na sua estrutura originária. A ideia de uma Torah composta apenas de letras sem signifi-

⁸J. Klausner, *The messianic Idea in Israel*, New York, 1955, pp. 445-446.

cado está longe de ser algo semelhante a um compromisso freudiano para conciliar dois elementos incompatíveis. Ao invés, parece-nos que uma tal ideia exprime uma profunda intuição filosófica sobre a estrutura da Lei e constitui, ao mesmo tempo, a tentativa mais radical de um confronto com ela.

Qualquer interpretação dos aspectos aporéticos do messianismo deve, desde logo, situar-se e manter-se nesta perspectiva.

Mencionaremos, de seguida, alguns destes aspectos. O primeiro diz respeito à transformação de um enunciado talmúdico, o qual, referindo-se aos dias do Messias, afirma o seguinte: “A Lei regressará aos que a estudam”. Na segunda versão: “A lei regressará à sua nova forma”. Um tanto céptico e outro tanto ingénuo, ou talvez não suficientemente familiarizado com os meandros da gnose judaica, Klausner sublinhou, com espanto, o carácter impossível e paradoxal deste “regresso ao novo”, apelidando-o “uma experiência inatural”⁹. Ainda mais paradoxal, se é lícito que assim nos exprimamos, é a ideia de um mandamento cumprido através da sua transgressão, ideia essa que caracteriza a corrente messiânica mais antinómica, como é o caso da corrente sabbataísta, que deriva o seu nome do seu fundador, Sabbatai Tzvi, o pseudo-messias, um rabino que viveu em Esmirna no século XVII, o qual afirmava que “A violação da Torah é o seu cumprimento”. Esta fórmula não é simplesmente, como o quer a interpretação corrente, uma expressão, entre outras, da tendência antinómica que, desde sempre, parece ter atravessado o messianismo. Ao invés, pressupõe antes uma concepção particularmente complexa da estrutura da Lei, e, em particular,

da relação entre a Torah de Beriah e a Torah de Atziluth.

Decisivo, aqui, é o conceito de cumprimento, que implica que a Torah continue de qualquer modo a vigorar e não seja, simplesmente, ab-rogada por uma segunda Torah, que ordene o contrário da primeira. Idêntica exigência e com um sentido equivalente encontramos-na na concepção cristã do pleroma da Lei, por exemplo, em Mateus 5, 17-18: “non veni solvere <catalsai>, sed adimplere <plerusai>”¹⁰ e na teoria da Lei exposta por Paulo na Epístola aos Romanos (8,4: “ina to dikaiwma tou nomou plhrwqh”; “ut iustitia legis impleteretur in nobis”; “Para que a justiça da lei se cumprisse em nós”). Não é, pois, tanto de tendências antinómicas que aqui se trata, mas de uma tentativa de enfrentar o estado “pleromático” da Torah, estado esse em que ela é restituída à sua forma originária, a qual não contém mandamentos nem proibições, mas apenas uma amalgama de letras sem ordem. É neste sentido que devemos ler, no midrasch (comentário rabínico da Torah) Mekhilta¹¹, a singular afirmação, de acordo com a qual, “no fim, a Torah destina-se a ser esquecida”, uma opinião

¹⁰“Não cuideis que vim destruir a lei ou os profetas: não vim abrogar, mas cumprir. Porque, em verdade vos digo que, até que o céu e a terra passem, nem um jota ou um til se omitirá da lei, sem que tudo seja cumprido”. Para o texto em português, utilizámos a Bíblia Sagrada, traduzida por João Ferreira de Almeida e editada pela Sociedade Bíblica, cotejando-a com a Bíblia de Jerusalém editada pela Sociedade Bíblica Católica Internacional e com a Bíblia Sagrada traduzida em português, segundo a vulgata latina, pelo padre António Pereira de Figueiredo. Para o original grego e versão latina do Novo Testamento, servimo-nos da edição crítica de Nestle-Aland, da Deutsche Bibelgesellschaft.

¹¹Cfr. Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme, Cerf/Robert Laffont, Paris, 1996, pp. 672-677.

⁹Ibidem, p. 446.

que, nos termos da herética doutrina sabbataísta, poderia ser formulada do seguinte modo: “o cumprimento da Torah é o seu esquecimento”.

Considerações análogas podem ser feitas no que diz respeito ao "lapso de e no tempo", ao carácter "intervalar", do reino messiânico, o qual, nas palavras de Scholem, parece “oscilar entre o éon presente e o éon futuro”. Com efeito, num primeiro momento, o Messias representava a realização escatológica do Reino divino, quando Iahweh aparecesse como Rei e trouxesse a salvação ao seu povo. Todavia, na literatura rabínica, a expressão “os dias do Messias” significa apenas o período intervalar entre o tempo presente e o *olam ha-ba* (vida eterna). Uma vez mais, um autor como Mowinckel explica este carácter intervalar do tempo messiânico como uma tentativa de conciliação das duas tendências opostas do messianismo: a política e a sobrenatural¹². No *midrasch* acima mencionado pode ainda ler-se o seguinte: “Por causa da nossa malvadez, o tempo tem andado perdido do último período”, ou seja, o tempo, submetido à Lei, é finito, e, todavia, o Messias ainda não veio. Aqui, tal como no pensamento de Walter Benjamin, onde o tempo messiânico não é cronologicamente diferente do tempo histórico, os dias do Messias não são um decorrer do tempo que se situa entre o tempo histórico e o *olam ha-ba*, mas apresentam-se sob a forma de uma dilatação e de uma procrastinação do tempo sob a Lei, ou seja, como um efeito histórico de um tempo que falta.

Com efeito, um dos paradoxos do tempo

¹²Cfr. S Mowinckel, *He that cometh. The messianic concept in the Old Testament and later Judaism*, Oxford, 1956, p. 277.

messiânico é o de que um outro mundo e um outro tempo devam tornar-se presentes neste mundo e neste tempo, assim se atestando a transcendência através da exposição do obscuro e do longínquo à sua decifração. Isto parece indicar, por um lado, que o tempo histórico não pode ser pura e simplesmente cancelado; por outro lado, o tempo messiânico aparenta não poder ser perfeitamente homogéneo à história: idealmente, os dois tempos deverão poder conviver segundo uma modalidade não redutível a uma lógica dual (este mundo / outro mundo). Este seria então o modo de, evitando e contornando a ilusão altivez de uma impossível síntese entre duas formas de messianismo absolutamente inconciliáveis, penetrar na estrutura velada do tempo messiânico.

Regressando agora ao nosso ponto de partida, ao paralelo, instituído por Walter Benjamin, entre o tempo messiânico - que se apresenta sob a forma de um juízo sumário - e o estado de excepção, procuraremos apurar a legitimidade, a coerência e os limites de uma tal analogia.

Uma efectiva compreensão da analogia entre o tempo messiânico e o estado de excepção exige uma prévia clarificação da função desempenhada por dois conceitos fundamentais no desenvolvimento talmúdico do judaísmo: o conceito de Revelação e o conceito de Tradição. Ambos remetem para uma concepção particular e empenhada da Torah: a Torah revelada é a "Torah escrita"; a Torah ensinada e testemunhada, a Torah da Tradição, é a "Torah oral". Se a primeira é o discurso da Revelação, a segunda é uma interpretação contínua e persistente da primeira que diz respeito às possibilidades da aplicação e da consumação da Revelação no tempo histórico. Na Revelação - que se cristaliza

nas exigências da Lei -, para se tornar utilizável, a palavra de Deus necessita da Tradição. É por isso que o modo de vigência da Lei contida na Revelação se assemelha a uma voz que, desde o Sinai, ressoa por todo o mundo, uma voz que, tendo som, não possui, no entanto, um significado imediato. Em suma, uma lei que vigora, mas que, excluída da relação à Tradição, não possui significado. Assim, a Revelação representa o interpretável que reclama uma linguagem para poder ser entendida. E essa linguagem é a Tradição que a fornece. No judaísmo, a Tradição é entendida como a "Torah oral", como a voz de Deus tornada falável. Sem a Tradição, a palavra de Iahweh não se tornaria nem pronunciável nem aplicável a uma ordem de vida determinada pela Revelação.

Opondo-se a este tradicionalismo par excellence do judaísmo, a ideia messiânica, carregada com um vibrante pathos herético, representa a introdução, no curso histórico, de uma nova dimensão do presente: a redenção. Sem ser, de modo algum, o resultado de um processo histórico, a redenção surge das ruínas da história, a qual entra em colapso no meio das "dores de parto" da era messiânica. A tese que, neste ponto, gostaríamos de propor, e cujo traço mais geral aponta para uma indiscernibilidade entre o teológico e o político, ou, numa outra formulação, para uma recíproca implicação das figuras do Messias e do Soberano, é a de que os dois elementos constituintes do messianismo, a saber, o messianismo restaurativo, onde prevalece a ideia da reconstrução de um estado paradisíaco e primordial que, enquanto tal, contém um elemento conservador eminente, e o messianismo utópico, onde a redenção é concebida como um fenómeno no qual algo de absolutamente novo, revolucionário e violento

irrompe da continuidade caduca da história, e que, enquanto tal, assinala a presença de um elemento fundador incontornável, coincidem, sem restos, com as duas formas da ditadura enunciadas por Carl Schmitt¹³, a saber, a ditadura comissarial, na qual o ditador se apresenta como um incondicionado comissário de acção de um pouvoir constitué, procurando, portanto, suprimir a ordem jurídica vigente com vista a uma sua restauração, e a ditadura soberana, na qual o ditador representa uma incondicionada comissão de acção de um pouvoir constituent, a qual visa fundar uma ordem jurídica completamente nova. A prova de que esta simetria não é gratuita nem uma simples metáfora de cariz histórico, pode ser observada na existência de uma estrutura comum às aporias do tempo messiânico e às aporias da provisoriedade da ditadura enquanto configurações-limite de um estado de excepção.

Na verdade, o tempo messiânico apresenta-se como um "lapso de e no tempo", como uma interrupção, que constitui simultaneamente a parousia e o pleroma da Lei. Aliás, a ab-rogação da Lei, expressa no dia do Juízo é, nos termos paradoxais que constituem a divisa do messianismo agudo de Sabbatai Tzvi, a sua realização (em hebraico: bitulá schel torah zehu kiiumá - "a anulação da Torah é a sua realização"). Mais do que instituir um tempo de excepção, no sentido jurídico que o conceito de excepção adquiriu no direito

¹³Cf, Carl Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf*, München/Leipzig, 1921. Utilizámos a versão castelhana da obra intitulada *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Alianza Editorial, 1999.

público, o tempo messiânico, no sentido que Walter Benjamin lhe atribuiu, quer nas Teses sobre a Filosofia da História, quer no famoso, obscuro e talvez demasiado discutido *Theologisch-politisches Fragment*, é um tempo disruptivo (e, por isso, as "dores de parto" que caracterizam a Era Messiânica) onde tudo aquilo que, até então, era apenas realizável de forma fragmentada, passa a sê-lo de forma completa e acabada¹⁴. A vontade de excepção que intensifica a Redenção é, aqui, transformada e declarada estado normal ideal. Ao coincidirem, a excepção e a norma dissolvem-se reciprocamente. Julgamos poder ser este o sentido da imagem do necessário encontro das trajectórias opostas (a da *dynamis* do profano e a da direcção da intensidade messiânica) a que se refere Benjamin no polémico fragmento¹⁵.

Quanto à ditadura, pode dizer-se que a mesma representa um ponto de excesso por relação a uma pressuposta continuidade jurídica da ordem: a ditadura revela sempre uma excepção concreta à norma. Ela abre a possibilidade geral de uma separação das normas de direito das normas de realização e efectuação do direito (joga-se aqui o problema do carácter teleológico puro do direito e a possibilidade do desligamento do direito relativamente aos seus fins, mas também, e não

¹⁴Assinalando a proximidade entre o Fragmento teológico-político de Benjamin e o capítulo 8 da Epístola aos Romanos de São Paulo, Jacob Taubes refere-se, a este propósito, a uma apropriação por transformação (*Verfremdung*) que Benjamin teria feito do eterno retorno de Nietzsche. Cf. Jacob Taubes, *La Théologie Politique de Paul*, Éditions du Seuil, Paris, 1999, p. 109.

¹⁵Cf. Walter Benjamin, "Theologisch-politisches Fragment", in *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 1, Frankfurt am Main, 1980, Suhrkamp Verlag, pp. 203-204.

menos decisiva, a questão da coincidência ou indistinção entre meios e fins), de modo que entre a dominação da norma a realizar e o método da sua realização pode existir uma oposição. Dito de outro modo, a oposição entre norma jurídica e norma de realização e efectuação de direito, oposição que atravessa toda a "praxificação" do direito, converte-se, na ditadura, numa oposição entre norma jurídica e regra técnica objectiva da acção¹⁶. No âmbito do que Schmitt, na sequência do que na teoria do Estado monarcómaca se designava por a *Deo excitatus*¹⁷ (um caso de excepção no qual o Protector, o portador de soberania, estava incumbido de uma missão especial, a de eliminar o ordenamento existente) o ditador deve ser capaz de criar o estado de coisas na qual o direito possa ser simultaneamente anulado e realizado. O carácter provisório da Ditadura enquanto excepção e suspensão das leis estatais é aqui comparado ao milagre enquanto excepção e suspensão das leis naturais. Donde a íntima conexão, no âmbito do a *Deo excitatus*, entre um poder comissionado de Deus e a missão, literalmente, providencial, de que o ditador é, nos termos schmittianos, o comissário. Como ab-rogação técnica da norma e realização crítica do direito que é, a ditadura assemelha-se, neste aspecto, à kierkegaardiana suspensão teológica do ético¹⁸.

¹⁶Cf. Carl Schmitt, *La Dictadura*. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria, Alianza Editorial, 1999, p. 26.

¹⁷Ibidem, pp. 174 e 184.

¹⁸Trata-se, para Kierkegaard, da natureza paradoxal da fé e do dilema de Abraão: "Se tal é o fim supremo destinado ao homem e à sua vida (que o indivíduo se abandone, como Indivíduo, no geral), a moralidade participa então da mesma natureza da eterna felicidade do homem, a qual constitui em cada momento,

Tal como, de antemão e desde o começo do mundo, a alma do Messias se encontra indissolúvelmente ligada à Árvore da Vida e nunca esteve submetida à Árvore do Conhecimento, o que significa que desde sempre esteve para além do Bem e do Mal, do mandamento e da proibição, uma vez que jamais abandonou o estado paradisíaco, assim o corpo do Ditador se encontra, face ao poder constituinte do qual ele é o "ungido" e o providencial comissário, e por relação a um estado de excepção que ele potencialmente encarna e perpetua, *legibus solutus*. A analogia estrutural entre a natureza do tempo messiânico e o carácter provisório da ditadura recebe o seu sentido último de uma paradoxal e escatológica indiscernibilidade entre o intervalo e o fim; indiscernibilidade que é também a que existe entre o advento do Messias e a *acclamatio* do Ditador, na medida em que o sonho da utopia, que é sempre o sonho de uma paz perpétua (Kant), coincide com a paragem provisória do caos personificada na figura de um ditador que, representando a imediatez da mediação, já não necessita sequer de ditar. É, talvez, neste sentido, que deve-

e para toda a eternidade, o seu TELOS, por que haveria contradição em afirmar-se que ela pode ser abandonada (quer dizer, teleologicamente suspensa) visto que, desde o momento em que se suspendeu, está perdida, enquanto estar suspenso não significa perder-se, mas conservar-se na esfera superior do seu TELOS [...] Com efeito, é a fé, esse paradoxo segundo o qual o Indivíduo está acima do geral, mas de tal maneira que, e isso importa, o movimento se repita e, por consequência, o Indivíduo, depois de ter permanecido no geral, se isole logo a seguir, como Indivíduo acima do geral. Se não é este o conteúdo da fé, Abraão está perdido, nunca houve fé no mundo, porque jamais ela passou do geral". Cf. Sören Kierkegaard, "Há uma suspensão teleológica da moralidade?", in *Temor e Tremor*, Guimarães Editores, Lisboa, 1990, pp. 73-74.

mos procurar compreender o modo como, no talmudismo rabínico, a esperança no advento do Messias era precedida de uma significativa cláusula: "Que Ele venha, mas eu não quero testemunhá-Lo"¹⁹.

É igualmente esta analogia estrutural entre a lei, tal como ela se revela no seu estado originário, e o estado de excepção, que está no centro da correspondência que Walter Benjamin e Gershom Scholem trocaram entre Julho e Setembro de 1934, pouco tempo depois de Benjamin ter acabado a primeira versão do seu ensaio sobre Kafka. O tema das cartas é precisamente a concepção da Lei na obra de Franz Kafka. Scholem define aí a relação com a lei nos romances de Kafka, em particular em *O Processo*, como o "Nada da Revelação" <Nichts der Offenbarung>, entendendo por esta expressão "um estádio no qual a revelação aparece privada de significado", um estádio em que "ela é ainda afirmação de si própria, dado que está em vigor, mas não significa" <sie gilt, aber nicht bedeutet>. Aí, onde a riqueza do significado desaparece e o que surge está reduzido, por assim dizer, ao grau zero do seu conteúdo, sem, no entanto, desaparecer (e a Revelação é algo que aparece), aí, surge o nada"²⁰. Uma lei que se encontre sob tal condição, não é, para Scholem, uma simples lei ausente, mas antes uma lei que se apresenta sob a forma da sua inexequibilidade. E é precisamente

¹⁹Cf. R. J. Zwi Werblowsky, "O Messianismo na História Judaica", in *Social Life and Social Values of the Jewish People*, Unesco, 1969. Utilizámos a versão, em língua portuguesa, *Vida e Valores do Povo Judeu*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1999, p. 21.

²⁰Cf. Walter Benjamin - Gershom Scholem, *Correspondência*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1993. Carta n.º 66, p. 197. Tradução ligeiramente modificada.

na impraticabilidade da Lei que se oculta o sentido da sua potência.

<Geltung ohne Bedeutung>, vigência sem significado. Esta é, para Scholem, a correcta definição do estado da lei no romance kafkiano. Tanto quanto julgamos saber, em lado nenhum dos seus inúmeros estudos, estabelece Scholem um paralelo entre esta pregnante definição da lei no universo kafkiano - vigência sem significado - e a concepção messiânica e cabalística da Torah como uma amalgama de letras sem ordem e sem significado. Não obstante, e conquanto que numa apreciação rápida e ligeira, algo nos sugere que estamos perante algo mais do que uma simples analogia. A fórmula vigência sem significado aplica-se perfeitamente ao estado da Torah diante de Deus, quando a Torah vigora, mas não adquiriu ainda um conteúdo e um significado determinado. Julgamos que uma tal concordância é igualmente válida para a absolutização do estado de excepção sugerida por Walter Benjamin na oitava tese sobre o conceito de história. Consequentemente, avançamos a hipótese de que a fórmula "vigência sem significado" define não só o estado da Torah diante Deus, como ainda, e sobretudo, a nossa presente relação com a Lei, i.e., o estado de excepção, no qual, de acordo com Benjamin, vivemos, ou seja, a excepção tornada norma.

O que é, na verdade, o estado de excepção, se não uma lei que vigora, mas que não significa? Com efeito, a auto-suspensão da Lei, que se aplica ao caso singular excluindo-se dele, parece-nos uma figura exemplar da *Geltung ohne Bedeutung*. Se, como vimos, o paradoxo da soberania tomava a forma: “não há um fora da lei”, ou ainda, “a lei encontra-se no exterior de si própria”, no nosso tempo, no qual a excepção parece ter-se tornado a

regra, o paradoxo manifesta-se na forma perfeitamente simétrica: “não há um dentro da lei”, i. e., tudo - mesmo a Lei - está fora da Lei.

Uma das razões do "sucesso" do "desconstrucionismo" nos nossos dias parece justamente fundar-se no facto de conceber todo o texto da tradição, e, com ele, toda a Lei, como uma vigência sem significado. Nos termos de Gershom Scholem, poderíamos dizer que o pensamento contemporâneo tende a reduzir a Lei (no sentido mais amplo do termo, o qual indica a tradição no seu aspecto regulador) ao seu “nada” e, todavia, a manter este “nada” como o “grau zero do seu conteúdo”. Deste modo, a Lei torna-se inapreensível - mas, por isso mesmo, insuperável, impossível de exonerar (nos termos da "desconstrução", indecidível). Nesta perspectiva, seria lícito comparar a situação do nosso tempo à de um messianismo petrificado ou paralisado, o qual, como sucede, aliás, com qualquer messianismo, niilifica a Lei, para poder, de seguida, mantê-la como o “nada da revelação” num perpétuo e interminável estado de excepção, de acordo com Benjamin, o “estado de excepção, no qual vivemos”.

É apenas sob este fundo que as teses de Walter Benjamin adquirem o seu verdadeiro significado. Na carta do dia 11 de Agosto de 1934, Benjamin diz a Scholem que a insistência de Kafka na Lei “é o ponto morto da sua obra”; e, todavia, num projecto que consta dessa mesma carta, acrescenta que mesmo a sua interpretação deverá, no fim, medir-se com a Lei: “Caso ela (a insistência de Kafka na Lei) tenha uma função, mesmo uma leitura que, como a minha, parte das

imagens, deverá, no fim, conduzir a ela”²¹. Se aceitarmos a equivalência entre messianismo e nihilismo (da qual, tanto Scholem quanto Benjamin, estavam persuadidos, ainda que em sentidos diferentes), devemos agora proceder à distinção entre duas formas de messianismo (ou de nihilismo): uma primeira (à qual podemos chamar messianismo imperfeito), que nulifica a Lei, mas que mantém o seu nada numa perpétua e infinitamente diferida vigência; uma segunda (messianismo perfeito), que não deixa sobreviver a vigência para lá do seu significado, mas que, como escreve Benjamin referindo-se a Kafka, “é capaz de encontrar a redenção na revelação do nada”. Contra a concepção scholemiana de uma vigência sem significado, de uma Lei que é válida, mas que não ordena nem prescreve nada, objecta Benjamin: “Que os estudantes tenham perdido a escrita ou que já não saibam decifrá-la, acaba por ser a mesma coisa, pois uma escrita sem a chave que lhe é própria não é escrita mas vida, uma vida tal como aquela que é vivida na aldeia ao pé do monte, onde surge o castelo. Na tentativa de transformar a vida em Escritura vejo o sentido da "inversão" para a qual apontam insistentemente várias alegorias de Kafka”²².

Nestas circunstâncias, e adentro desta perspectiva, tanto mais difícil se torna a tarefa do Messias: não só lhe cabe fazer frente a uma lei que ordena e proíbe mas, sobre-

tudo - o que é mais difícil -, combater uma Lei que, tal como a Torah originária, vigora sem significar.

Neste sentido - que julgamos ser o da análise de Walter Benjamin -, um tal combate é também a tarefa com a qual nós - que vivemos num estado de excepção que se transformou na norma - devemos confrontar-nos.

Procuraremos, de seguida, expor indirectamente a concepção benjaminiana da Lei messiânica através de uma conhecida alegoria kafkiana. Não pretendemos, é claro, sugerir que Benjamin tenha interpretado a lenda tal como nós o tentaremos fazer. Trata-se da parábola Diante da lei incluída no capítulo “A catedral” do romance O Processo de Franz Kafka:

“ (...) Diante da lei está um guarda-portão. Um homem do campo dirige-se a este guarda-portão e pede para entrar na Lei. Mas o guarda-portão diz que, agora, não o pode deixar entrar. Então o homem reflecte e pergunta se, portanto, lhe será permitido entrar mais tarde. “É possível” diz o guarda-portão, “mas agora não”. Como o portão que dá acesso à Lei está aberto como sempre e o guarda-portão se coloca ao lado, o homem curva-se para, através do portão, olhar para o interior. Quando o guarda-portão dá por isso, ri-se e diz: “Se te sentes tão atraído, tenta então entrar apesar da minha proibição. Mas nota: sou poderoso. E sou apenas o ínfimo dos guarda-portões. De sala em sala, porém, há guarda-portões cada vez mais poderosos. Nem sequer eu posso suportar a mera contemplação do terceiro.” O homem do campo não estava à espera deste tipo de dificuldades, a Lei deve, pois, pensa ele, ser acessível a qualquer pessoa e sempre que esta quiser, mas quando agora observa com cuidado o guarda-portão, com o seu casaco

²¹Cf, Walter Benjamin - Gershom Scholem, Correspondência, Editora Perspectiva, São Paulo, 1993. Carta n.º 63, pp. 187-189. Tradução ligeiramente modificada.

²²Cf, Walter Benjamin - Gershom Scholem, Correspondência, Editora Perspectiva, São Paulo, 1993. Carta n.º 63, p. 188. Tradução ligeiramente modificada.

de peles, o grande nariz pontiagudo, a longa barba fina, negra e tártara, decide, apesar de tudo, que é preferível esperar até que receba a autorização para entrar. O guarda-portão dá-lhe um escabelo e deixa-o sentar-se ao lado da porta. Permanece sentado aí durante dias e anos a fio. Faz muitas tentativas para ser admitido e cansa o guarda-portão com os seus pedidos. O guarda-portão coloca-lhe frequentemente pequenas questões, faz-lhe perguntas sobre a sua terra natal e sobre muitas outras coisas, contudo, são perguntas desinteressadas como as que são feitas por pessoas importantes e, por fim, diz-lhe sempre que ainda não o pode deixar entrar. O homem que se equipou profusamente para a sua viagem, utiliza tudo, por mais valioso que seja, para subornar o guarda-portão. Este, de facto, aceita tudo, no entanto comenta: "Só o aceito para que não penses que descuidaste alguma coisa." Durante muitos anos, o homem observa o guarda-portão quase ininterruptamente. Esquece-se de outros guarda-portões e este primeiro parece-lhe ser o último obstáculo para a entrada na Lei. Nos primeiros anos, amaldiçoa o infeliz acaso em voz alta, mais tarde, quando vai envelhecendo, limita-se apenas a resmungar entre dentes. Torna-se infantil, e, como ao fim de tanto estudar o guarda-portão durante anos lhe conhece até as pulgas da gola do seu casaco de peles, pede também a estas para o ajudarem e fazerem com que o porteiro mude de opinião. Por fim, a sua vista torna-se fraca e não sabe se está realmente a escurecer à sua volta ou se são apenas os olhos que o estão a iludir. Contudo, reconhece agora na escuridão um brilho que irrompe da porta da Lei de uma forma indelével. Agora, já não tem muito tempo de vida. Antes da sua morte, acumulam-se na sua cabeça as

experiências de todo o tempo em redor de uma única pergunta que até agora não fez ao guarda-portão. Faz-lhe sinal porque não pode endireitar o seu corpo entorpecido. O guarda-portão tem que curvar-se profundamente para ele, pois a diferença das estaturas alterou-se em desfavor do homem. "O que queres saber ainda mais", pergunta o guarda-portão. "É insaciável. É que toda a gente aspira à Lei", diz o homem, "como se compreende que em todos estes anos ninguém, a não ser eu, tenha pedido para entrar." O guarda-portão reconhece que o homem se encontra à beira do fim e, para alcançar ainda o seu ouvido a perecer, grita-lhe: "Aqui, ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava-te destinada apenas a ti. Agora, vou-me embora e fecho-a".²³

A tese que aqui propomos é a de que esta parábola é uma alegoria do estado da Lei no tempo messiânico, ou seja, no tempo da vigência sem significado. A porta aberta na qual não se pode entrar é uma cifra desta condição da Lei, a qual existe de forma concentrada, não desdobrada, numa palavra, em potência.

No início do seu livro sobre o simbolismo da Cabala, Gershom Scholem menciona uma página de Orígenes que parece ter constituído a fonte directa onde Kafka se inspirou²⁴. Em todo o caso, mesmo sendo a pa-

²³Franz Kafka, *O Processo*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1999, pp. 260 -262.

²⁴"No seu comentário aos Salmos, Orígenes cita um erudito "hebreu", presumivelmente um membro da Academia Rabínica de Cesareia, que teria dito que as Escrituras Sagradas são como uma grande casa com muitos e muitos quartos, havendo, diante de cada porta, uma chave - mas não a própria, a chave certa. Achar as chaves certas que abrirão as portas - eis a grande e árdua tarefa. Este relato, que data do ápice da era talmúdica, pode fornecer uma ideia do profundo

rábola de Kafka uma referência a Orígenes, a pergunta que naquela se faz é completamente diferente por relação à possibilidade da resposta. A lenda a que Orígenes alude é, todavia, o problema de Kafka. Com a diferença - fundamental - de que agora a porta se encontra aberta. O que significa que, ou bem que um tal signo é já uma resposta, ou bem que interrogá-lo de nada serve. Permanecer diante do limiar é indiferente. Só a porta fechada distingue as duas situações. Como tal, a porta aberta não é, com propriedade, uma porta, mas a imagem de um "jogo" infinitamente mais terrível do que aquele que as palavras talmúdicas evocadas por Orígenes reflectem. Diante da porta fechada e das chaves misturadas, a pergunta corresponde à possibilidade da resposta. Diante da porta aberta, uma tal correspondência nem sequer se afigura concebível

Jacques Derrida, um dos mais célebres intérpretes desta parábola, escreve, a este propósito, o seguinte: "A Lei guarda-se sem se guardar, guardada por um guarda que nada guarda, mantendo-se a porta aberta e aberta para nada"²⁵. Já Massimo Cacciari, um intérprete mais recente desta parábola-chave de Kafka, sublinha o facto de o poder da Lei residir precisamente na impossibilidade de entrar no que está aberto: "Mas se a porta se encontra já aberta, como esperar "abri-la"? Como entrar no aberto? O aberto é o lugar onde se está, onde as coisas se dão, onde não se pode entrar. No aberto, nenhum limiar se-

enraizamento de Kafka na tradição do misticismo judaico." Cf, Gershom Scholem, "Autoridade Religiosa e Misticismo", in *A Cabala e seu Simbolismo*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1997, p. 20.

²⁵Jacques Derrida, *Préjugés*, in *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Kögnishausen-Neuman, Würzburg, 1983, p. 356.

para a pergunta da resposta. Só podemos entrar onde nos for possível abrir uma porta. O que já está aberto imobiliza: um passo antes de outro, a pergunta antes mesmo de ser pronunciada. O homem do campo não pode entrar, porque entrar no que já está aberto é ontologicamente impossível. As perguntas do homem do campo rodam vertiginosamente em torno desta inultrapassável aporia sem chegarem sequer a reconhecê-la"²⁶.

Por entre as interpretações sumariamente expostas, é relativamente fácil capturar a analogia existente entre a situação descrita na parábola e a Lei no seu estado de uma vigência a que falta um significado, estado esse no qual a Lei se torna tanto mais válida quanto menos prescreve e menos exequível se torna. E é justamente porque a Lei nada lhe exige, que o homem do campo se encontra abandonado e submetido à sua potência: porque, se no que já está aberto não se entra, então podemos dizer que nos encontramos excluídos na Lei.

Se esta interpretação é correcta, se a porta aberta é uma imagem da Lei no tempo da sua nulificação messiânica, quem e o que vem a ser o homem do campo? De acordo com uma informação recolhida por Giorgio Agamben, Kurt Weinberg sugere que se veja no obstinado, mas tímido homem do campo, a "figura de um messias cristão impedido"²⁷. Quanto a nós, esta sugestão deverá beneficiar de um acolhimento tanto mais favorável quanto mais ela se revelar capaz de restituir ao contexto messiânico toda a sua espessura. Se referimos esta condição, é porque julga-

²⁶Cf, Massimo Cacciari, "La Porte Ouverte", in *Ícônes de la Loi*, Christian Bourgois, 1990, p. 76.

²⁷Cf, Giorgio Agamben, *Homo Sacer - o poder soberano e a vida nua*, Editorial Presença, Lisboa, 1998, p. 61.

mos dever fazer justiça ao facto de a figura do Messias ser, na tradição hebraica, dúplice. Com efeito, nos finais do segundo século antes de Cristo, o messias cinde-se num Maschiach ben Joseph e num Maschiach ben David. O Messias da Casa de José é um guerreiro mártir, um messias que morre, caído na batalha contra Gog e Magog e derrotado pelas forças do mal, enquanto o messias da Casa de David é o messias triunfante que, após ter derrotado Armilos, restaura o reino. Apesar de os teólogos cristãos terem deixado na penumbra esta divisão da figura messiânica, parece evidente que Cristo, que morre e ressuscita, reúne, na sua pessoa, os dois messias da tradição hebraica. Deve ainda sublinhar-se que Kafka estava a par desta tradição como o comprovam, aliás, algumas passagens do seu Diário.

Scholem escreveu certa vez que o Messias ben Joseph é uma figura desolada, que nada redime e cuja destruição coincide com a destruição da história. Apesar de este diagnóstico nos parecer correcto, talvez não possa ser integralmente mantido se tomarmos em consideração a função que o Messias ben Joseph desempenha na economia da dissociação da figura messiânica (que talvez Kafka tivesse em mente quando a concebeu sob a forma de um homem do campo). Mesmo na tradição cristã, que conhece apenas um único messias, este possui, no entanto, uma dupla tarefa, uma vez que é, simultaneamente, redentor e legislador. E é precisamente a dialéctica entre estas duas tarefas que lhe estão consignadas que constitui, para os teólogos, o problema específico do messianismo.

Como é sabido, uma das mais peculiares características das alegorias kafkianas assenta no facto de as mesmas conterem no fim uma possibilidade de inversão que pode

alterar-lhes por completo o significado. Em última análise, todos os intérpretes da parábola Diante da Lei a lêem como o apólogo de uma derrota, de um irremediável falhanço do homem do campo perante as tarefas e exigências impossíveis que a Lei lhe coloca. Parecem, contudo, esquecer as próprias palavras com as quais a história termina: “Aqui, ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava-te destinada apenas a ti. Agora, vou-me embora e fecho-a”. Se, como vimos, é verdade que é a própria abertura constitutiva da Lei que constitui o seu insondável e invencível poder, podemos agora imaginar que talvez toda a conduta do homem do campo não fosse mais do que uma complicada estratégia para lograr o fechamento do portão e, conseqüentemente, interromper, desse modo, a vigência sem significado, tornando assim “efectivo” o estado de excepção virtual representado na porta aberta da Lei.

Numa passagem do seu Diário, menciona Kafka o seguinte: “O Messias só virá quando já não houver necessidade dele, não chegará senão no dia a seguir ao dia da sua chegada, virá não no último dia, mas no derradeiro”. A particular dupla estrutura implícita neste theologumenon messiânico parece corresponder ao paradigma que talvez Benjamin tivesse em mente quando se referiu, na oitava tese, a um “um estado de excepção efectivo” por oposição ao “estado de excepção”, no qual vivemos”. Assim, e na sequência do que temos vindo a dizer, talvez um tal paradigma seja o único modo por meio do qual algo como um eschaton - qualquer coisa que pertença ao tempo histórico e à sua Lei e que, ao mesmo tempo, lhe ponha um fim - possa ser pensado. Enquanto que na perspectiva da vigência sem significado somos confron-

tados com eventos que sucedem sem que advenham, e que, enquanto tais, a si mesmos indefinidamente se diferem, aqui, ao invés, o acontecimento messiânico é pensado através de um figura bi-unitária, a qual, muito provavelmente, constitui o verdadeiro sentido da cisão do messias único (como da Lei única) em duas figuras distintas, uma que se efectua com a consumação da história, e outra que, por assim dizer, advém apenas no dia a seguir ao da sua chegada. Só deste modo o evento do Messias poderá coincidir com o tempo histórico e, todavia, não se identificar com ele, operando no eschaton aquele pequeno deslocamento em que verdadeiramente consiste, segundo Scholem, o reino messiânico.