

O dia mais jovem*

Leslie Hill^a

Tradução de Pedro Reis^b

Revisão de Eclair Antônio Almeida Filho^c

Resumo

Com base em fragmentos de L'Écriture du désastre e de outros escritos de Maurice Blanchot, este artigo trata da relação entre a história (ou a outra história), as suas rupturas e o desastre. Para abordar essa relação, Blanchot recorre, em seus escritos, a autores como Wittgenstein, Hölderlin, Kafka, Melville (principalmente Bartleby, o Escrivão) e Levinas. Com base nesses autores, Blanchot elabora seu pensamento acerca da aporia messiânica, e busca compreender a sua relação com o totalitarismo. É particularmente importante a influência que Emmanuel Levinas, grande pensador de origem judaica, versado nos escritos do Talmude, exerce sobre Blanchot; este, por sua vez, se vê na delicada situação de pensar o messianismo desde sua posição de intelectual exterior ao meio judaico. Ademais, aborda-se a comparação, feita por Blanchot, entre o legado do pensamento judaico, frequentemente renegado pela moderna sociedade ocidental, e a cultura clássica grega, tradicionalmente exaltada como o berço da civilização, digno de sentimentos nostálgicos. Discutem-se também as ideias de tempo e de fim dos tempos, bem como o adiamento desse fim, e, finalmente, a proximidade do desastre.

Palavras-chave: Maurice Blanchot; A Escritura do Desastre; aporia; messianismo; judaísmo.

Recebido em: 25/12/2019.

Aceito em: 10/01/2020.

*Este texto foi publicado originalmente em inglês, como um capítulo do livro de Leslie Hill: *Maurice Blanchot and Fragmentary Writing: A Change of Epoch*. London; New York: Continuum, 2012.

^a Leslie Hill é professor emérito de francês na University of Warwick e membro da British Academy. E-mail: leslie.hill@warwick.ac.uk.

^b Pedro Henrique Chaves Reis é licenciado em Letras – Inglês pela Universidade de Brasília (UnB). Atualmente, cursa o Mestrado em Estudos da Tradução, também pela UnB. E-mail: pedro.hc.reis@gmail.com.

^c Eclair Antonio Almeida Filho é professor do curso de Letras Tradução Francês – Português da UnB. E-mail: eclair.filho74@gmail.com.

O julgamento final segundo a expressão alemã: o dia mais jovem [le jour le plus jeune], o dia para além dos dias; não que o julgamento esteja reservado ao fim dos tempos; ao contrário, a justiça não espera, ela está a cada instante por cumprir, render, meditar também (aprender); cada ato justo (há algum?) faz do dia o último dia ou – como diz Kafka – o ultimíssimo, não se situando mais na sequência ordinária dos dias mas do ordinário mais ordinário fazendo o extraordinário. Aquele que foi contemporâneo dos campos é para sempre um sobrevivente: a morte não o fará morrer.
(BLANCHOT, 2016, p. 210)¹

Mas seria um equívoco ver a interrupção da história afirmada no pensamento do desastre apenas como uma resposta à catástrofe irredimível. Pois, se por um lado ela marcou uma cesura inconcebível na história ocidental, por outro lado ela também teve sua contraparte em outra coisa, também irredutível à história, o que, do mesmo modo, apartou a época de si mesma, o que não significa dizer que as duas interrupções foram a mesma. Pelo contrário: em um artigo de maio de 1964, a respeito de Jabès, ao contrastar uma com a outra, Blanchot escreveu sobre uma

[...] ruptura sofrida [*subie*] dentro da história, e lá fala a catástrofe, ainda e sempre por perto [Blanchot primeiramente formulou a expressão ao acrescentar, em oposição: o extermínio, termo que ele retiraria em 1971], a infinita violência da angústia [*malheur*]: a ruptura causada pela autoridade violenta [*pouvoir*] que deseja fazer uma nova era [*faire époque*] e deixar sua marca nela [*marquer une époque*]. E então, a outra, a ruptura original, anterior à história, por assim dizer, não mais sofrida, mas exigida [*exigée*] e que, ao expressar a distância de todo poder [*puissance*], delimita um intervalo no qual o judaísmo introduz a sua própria afirmação: a ruptura evidenciada pela “ferida... invisível no início”, “esta ferida redescoberta, pertencente a uma raça [*race*] que tem suas origens no livro”, “nada além do pesar cujo passado e cuja existência contínua se confundem [*se confondent*] com aqueles da escritura”. (BLANCHOT, 1971, p. 252-253)².

Mas como podemos nos aprofundar no desafio à violência política e histórica aumentada pela segunda dessas duas quebras? E, portanto, como articular sua diferença radical com relação à primeira? Ao final de *L'Écriture du désastre*, ao

¹Todas as citações deste livro de Blanchot foram feitas segundo a edição brasileira: *A Escritura do desastre*. Tradução de Eclair Antônio Almeida Filho. São Paulo: Lumme Editor, 2016. Cabe indicar que, no seu texto em inglês, Leslie Hill refere sempre a versão original em francês e a versão traduzida para o inglês dos textos de Blanchot e de outros autores (no caso de autores de língua alemã, o outro idioma pode ser o inglês ou o francês), modificando por vezes a tradução para sublinhar algum aspecto específico do pensamento e assinalando essa modificação. Nesta versão em português, pela sua recontextualização em um periódico, optou-se por referir apenas uma versão do texto desses autores (a original, sempre que possível). Para a referência a Kafka, ver 1994, VI, p. 182. Blanchot, seguindo a tradução do *Journal Intime* de Kafka por Klossowski (1945), p. 298, cita a passagem completa em *La Part du feu*, p. 30.

²As citações no texto de Blanchot provêm de Jabès, 1963, I, p. 15; 30.

comentar uma passagem de 1976 de um livro de Guy Lardreau e Christian Jambet, na qual os dois autores, escrevendo com a veia apocalíptica em meio ao desencanto dos escombros do Maio de 1968, haviam apresentado o que eles chamaram de uma ontologia da revolução e uma ética da revolta, Blanchot se aventurou numa resposta³. “Revolta, sim”, ele murmurou, “com a exigência da virada [*l'exigence du tournant*], na qual o tempo muda, com o extremo da paciência a estar em relação com o extremo da responsabilidade”. Mas, nesse caso, prossegue Blanchot, respondendo a outra afirmação de Lardreau e Jambet, a revolta não deve ser identificada com a rebelião, que não passa de outra palavra para a guerra e a luta pelo poder e pela dominação. Na revolta, está em jogo outra coisa, que, sem ser a-histórica, era irreduzível à história como narrativa ou acontecimento.

E o que viria a ser a outra história, se seu traço é não ser uma história, nem no sentido de *Historie*, nem no sentido de *Geschichte* (que implica a ideia de agrupamento), e também nesse fato de que nela nada advém de presente, que nenhum evento ou advento a mensura [*la mesure*] ou a escande [*la scande*], que estrangeira à sucessão sempre linear, mesmo quando esta está emaranhada [*enchevêtrée*], ziguezagueante [*zigzagante*] tanto quanto dialética, ela é despregamento de uma pluralidade que não é a do mundo ou do número: história em demasia [*histoire en trop*], história “secreta”, separada, que supõe o fim da história visível, enquanto ela se priva de toda ideia de começo e de fim: sempre em relação com um desconhecido que exige a utopia do tudo conhecer, porque ele a desborda – desconhecido que não se liga ao irracional para além da razão, nem mesmo a um irracional da razão: talvez retorno a um outro sentido no trabalho laborioso da “dassignificação”. A outra história seria uma história fingida [*histoire feinte*], o que não quer dizer um puro nada, mas chamando sempre o vazio de um não-lugar, uma falta [*un manque*] onde ela falta a si mesma: incrível [*incroyable*] porque ela está em ausência em relação a toda crença [*en défaut par rapport à toute croyance*]. (BLANCHOT, 2016, p. 203)⁴.

Nos próximos vinte fragmentos e cerca de dez páginas, encerrando *L'Écriture du désastre*, Blanchot levou adiante essa sugestão de uma história que já sempre é diferente da história. Para fazê-lo, indo numa direção muito diferente daquela de seus antigos interlocutores de 1976, ele se demorou numa sequência de nomes não familiares-familiares: Wittgenstein, Hölderlin, Kafka, Melville e Levinas, cada um dos quais serviu como

³ Ver Lardreau; Jambet, 1976, p. 47. O livro é dos melhores exemplos conhecidos do que veio a ser promovido na França nos anos 1970 como nova filosofia ou “la nouvelle philosophie”, que se referia neste caso a uma esotérica confecção de política maoísta, psicanálise lacaniana e teologia cristã.

⁴ Ênfase no original. A referência de Blanchot a *Historie e Geschichte* é um aceno na direção de Heidegger, notavelmente §76 de *Sein und Zeit*.

uma espécie de limiar para uma série de meditações sobre a exterioridade do pensamento com relação à filosofia, a retirada perigosamente fascinante que o pensamento faz daquilo que Blanchot chama de o Uno, o fim ou fins do que, indecididamente, atende pelo nome de literatura, a relação entre a escritura, a Lei, as leis, os regulamentos, a figura do messianismo no pensamento judaico, o despertar como um despertar além do despertar, e o desastre, *désastre*, como morte adiada.

Mas, embora eles retomem vários motivos importantes que haviam aparecido antes no texto de Blanchot, esses fragmentos finais não produzem um encerramento. Por um lado, eles remetem o leitor de volta a passagens anteriores que já se referem a Wittgenstein, Hölderlin, Kafka, Melville, Levinas, na identidade do Messias, ou nas demandas do despertar, desse modo redobrando o fardo da leitura, em vez de aliviá-lo. Por outro lado, o final que eles invocam, como este breve *cursus* sugere, não apenas já sempre aconteceu sem ter acontecido, mas é também na forma de uma interrupção ou suspensão proléptica: do tempo, da história, do significado. “Partilhemos [*partageons*] a eternidade para torná-la transitória”, é o que urge, por exemplo, o último fragmento impresso em letras romanas, o terceiro antes do fim do livro, oferecendo uma prescrição sabidamente paradoxal que tem o estranho efeito de dividir o tempo de si mesmo, tanto como aquilo que é inerente a si mesmo (o transitório) como aquilo que resiste para além de si mesmo (o eterno), e fala de uma possibilidade, ou melhor, talvez de uma impossibilidade que, irreduzível ao atemporal e ao temporal, entrega, à comunidade de leitores para a qual se dirige, uma tarefa que pertence ao infinito apenas na medida em que já é a demanda da finitude, e que, colocando-se entre os dois, incapacitando igualmente o teísmo e o ateísmo, fornece um traço daquilo que Nancy chamou de *absentéisme*, ou o absentéismo, de Blanchot⁵.

Nessas páginas finais de *L'Écriture du désastre* há muito mais coisas que estão, do mesmo modo, baseadas no engajamento cada vez mais explícito de Blanchot com aquilo que Nancy descreve como dimensão teológica, ou melhor, teomorfológica. A partir de 1970, e durante os anos 1980, em particular, essa expressão é encontrada na receptividade crescente de Blanchot ao pensamento e à tradição judaica, mesmo mantendo-se cautelosamente consciente de sua própria

⁵ Ver Nancy, 2005, p. 133. “Nenhum retorno à religião tenta se insinuar aqui [em Blanchot]”, Nancy explica: “muito mais, o que tenta se extrair do legado do monoteísmo é seu essencial e essencialmente não-religioso traço, o traço de um ateísmo ou do que poderia ser chamado um absentéismo, para além de toda postulação de qualquer objeto de crença ou não-crença”.

posição como não-judeu. Ainda assim, fica aparente que, nesses últimos anos, Blanchot se voltou cada vez mais para o Velho Testamento, para o Talmude, e para a obra de escritores, pensadores e comentadores como Jabès, Scholem, David Banon, Marc-Alain Ouaknin, e, é claro, Levinas⁶. Mas quando Blanchot evocou mais uma vez o pensamento de Levinas nas páginas finais de *L'Écriture du désastre*, o efeito foi inesperado. Deixando à parte o intenso engajamento com *Autrement qu'être*, que é tão proeminente nas primeiras seções do livro, Blanchot voltava agora dez anos no tempo para copiar, na forma de um único fragmento em itálico, a afirmação de Levinas feita no artigo do final de 1963 sobre a questão da identidade judaica (dando as nuances da desconfiança dos “poemas e da atividade poética”, observa Blanchot, mostrada alhures por Levinas) que “Admitir [admettre] a ação da literatura [la littérature] sobre os homens [les hommes] – esta talvez seja a última sabedoria [l'ultime sagesse] do Ocidente em que o povo da Bíblia se reconhecerá” (Levinas) (BLANCHOT, 2016, p. 207)⁷. “Os verdadeiros livros são só livros?”, Levinas perguntara imediatamente antes naquele ensaio de quase vinte anos atrás. “Ou não são também brasas que ainda brilham sob as cinzas”, prossegue,

[...] como o Rabino Eliezar chamou as palavras dos Profetas [les paroles des Sages]? Assim a chama atravessa a história sem queimar nela. Mas a verdade ilumina quem quer que bafeje a vida uma vez mais na chama dormente. Mais ou menos. É uma questão de fôlego. (LEVINAS, 1976, p. 77)

Embora solitário no texto de Blanchot, cercado por uma margem muda e em branco, como tantos outros fragmentos no livro, esse surpreendente encômio à importância ardentemente trans-histórica, quase religiosa da literatura por parte de Levinas acenou, todavia, na direção de três outros nomes literários visíveis nas redondezas: Hölderlin, Kafka e Melville. Apenas um deles admitia ser judeu, mas a cada um deles, por força da citação de Blanchot, para além da afiliação confessional, era discretamente atribuído um *status* profético indireto (profético, devemos lembrar, é o epíteto usado em *Le Pas au-delà* para descrever aquilo que no passado já repetiu o futuro [BLANCHOT, 1973, p. 61]). Mas antes de citar ou versar sobre suas contribuições, que Levinas chamou de sabedoria última, Blanchot, em outro fragmento, um pouco diferente,

⁶ Ver por exemplo Blanchot, “Refuser l’ordre établi”, in 2003, p. 151-153; 2010, p. 419-424, p. 443-445. Muitos desses textos se pós-datam à publicação de *L'Écriture du désastre*; as questões que eles evocam, todavia, estão já claramente à obra no volume de 1980, especialmente nessas páginas de encerramento.

⁷ Para a citação original, ver Levinas, 1976, p. 77. Para a reticência de Levinas para com a poesia alhures, ver Blanchot, 1969, p. 76.

havia entrado numa pequena ressalva, que tem precisamente relação com o *status* da profecia. “Aquele que espera”, observa ele, numa veia conhecida, porém densamente elíptica, “precisamente não *te* espera [*ne t’attend pas*]. É assim que tu és, entretanto, esperado [*attendu*], mas não a título vocativo: não chamado [*non appelé*]” (BLANCHOT, 2016, p. 204). Como outros fragmentos no livro, ao lado de uma alusão velada, este também continha uma citação parcial, cuja relevância só ficaria aparente, se é que ficaria, de maneira abissal, algumas páginas adiante. Nesse meio tempo, uma das lições do fragmento ficou, todavia, clara. Como insistiu Blanchot em *L’Attente L’Oubli*, esperar, na medida em que pode ser um verbo transitivo ou intransitivo, já era, de modo importante, nem um nem outro. Em outras palavras, o futuro não poderia *não* vir e deveria, portanto, ser esperado, mas era necessariamente imponderável, irredutivelmente incerto e desafiava toda a atenção propositada. O que quer que a profecia implicasse era inseparável de uma hesitação, suspensão ou adiamento necessários. “Quando a palavra [*la parole*] torna-se profética” comentou Blanchot em 1957, ao anotar um livro de André Neher,

[...] não é o futuro [*l’avenir*] que é dado, mas o presente [*le présent*] que é retirado, e toda a possibilidade de presença firme, estável, durável. Mesmo a Cidade Eterna e o Templo Indestrutível são subitamente – e incredivelmente – destruídos. É como o deserto [*désert*] novamente, e a palavra [*la parole*] também é desértica [*désertique*], uma voz que precisa do deserto para chorar e infinitamente reviver dentro de nós o medo [*l’effroi*], a aceitação [*l’entente*], e a memória do deserto” (BLANCHOT, 1959, p. 98-99)⁸.

Em sua oblíqua guinada para a profecia, o que interessou Blanchot em 1980, e também já em 1957, como sugere Nancy, não foi a doutrina religiosa como tal, mas algo mais original e mais radical: os recursos de linguagem e pensamento quando exposto à chance, ao acaso, tanto à promessa como à ameaça, da virada epocal. E essa era a questão que Blanchot perseguiu no longo fragmento que se segue, retomando uma linha de pensamento começada antes no livro, quando ele abordara a busca de uma

Pluralidade então subtraída à unidade e de onde a unidade sempre se subtrai, relação do outro, pelo outro que não se unifica: ou ainda diferença estrangeira ao diferente

⁸ O livro de Neher de 1955, sobre o qual o ensaio de Blanchot é baseado, tem sido desde então republicado como *Prophètes et prophéties: l’essence du prophétisme*. Paris: Payot, 2004.

[*étrangère*], fragmentária sem fragmentos, esse *resto* [*ce reste*] a escrever que, à maneira do desastre, sempre precedeu, arruinando-o, todo começo de escritura e de palavra (BLANCHOT, 2016, p. 192-193).

Apesar dessa dispersão inicial, o poder e o privilégio do Um ainda eram consideráveis. Antes de qualquer distinção entre monoteísmo e politeísmo, que não se deve confundir com a preferência pelo outro, argumenta Blanchot, ele exercia um domínio quase incontroverso sobre o pensamento, como aquilo para o qual o pensar se voltava mesmo que permanecesse inacessível a ele. Se ele tinha força de lei, portanto, era somente porque ele tinha mais prestígio que qualquer lei. “A severidade do Uno que não prescreve nada”, Blanchot explanava,

[...] evoca o que há de imprescritível na lei, superior a todas as prescrições, e que é tão alta que não há altura onde ela se revele. A lei, pela autoridade acima de toda justificação que se tende a lhe reconhecer (de sorte que não importa que ela seja legítima ou ilegítima), abaixa já o Uno que, não sendo nem alto nem baixo, nem único, nem secundário, admite todas as equivalências que o deixam intacto: o Mesmo, o Simples, a Presença” (BLANCHOT, 2016, p. 205).

“Mas o que aconteceria”, Blanchot perguntava-se, retornando àquela outra (que não é) história, descrita na página anterior, “se fosse possível causar dano ao Uno [*faire échec à l’Un*]? E como se pode causar dano ao Uno?” “Talvez”, sugeriu ele, “falando [*en parlant*], uma espécie de palavra [*une sorte de parole*]”, e acrescentou: “Que é sem dúvida o combate do desastre [*le combat du désastre*]. E, de certo modo, esse foi o combate de Kafka, lutando pelo Uno contra o Uno?” (BLANCHOT, 2016, p. 206). Kafka, no entanto, não estava só; e, no fragmento seguinte, Blanchot enfatizou esse ponto ao citar a segunda parte do famoso epigrama dístico de Hölderlin, intitulado “Wurzel alles Übels [A Raiz de todo Mal]”, escrito no início de janeiro de 1800, quase exatamente um ano após ter escrito a famosa carta de Ano Novo ao seu irmão, citada algumas páginas antes, na qual Hölderlin se declarava, nas palavras de Blanchot, “pronto para esconder sua pluma debaixo da mesa, a fim de estar por inteiro [*afin d’être tout*] com a Revolução” (BLANCHOT, 2016, p. 184), e apenas alguns meses depois do golpe de estado do Dezoito de Brumário, que impôs a figura de Napoleão como o Primeiro Cônsul autocrático e ditatorial.

“Ser uno [*Einig zu sein*] é divino e é bom”, escreveu o poeta, nas palavras iniciais que Blanchot silenciosamente omitiu, para então adotar como seu o questionamento que se seguiu: “mas de onde vem a vontade [*Sucht*: Blanchot traduz por *désir maladif*, desejo doentio] de que, entre os homens, haja apenas o uno [*nur Einer: qu’il n’y ait que l’un*] e o uno apenas [*Eines nur: qu’il n’y ait que de l’un*]?” (BLANCHOT, 2016, p. 206)⁹.

As implicações políticas da campanha de Blanchot para se livrar de todos os pretendentes ao Um, como o foram tantos tiranos, eram bem claras. Mas então o que significava lutar pelo Um contra o Um? Opor-se ao Um, explica Blanchot, por mera reversão dialética, seria tão somente fazer uma homenagem ao seu poder transcendente. Ao invés de confrontá-lo e, portanto, confirmá-lo, era essencial que se buscasse separá-lo ou subtraí-lo ou retirá-lo de si mesmo, tornando-o cada vez mais pobre e vazio, assim afirmando o Um singular contra o Um totalizante, e foi esse processo interminável de suspensão e reinscrição, sugere Blanchot, o que mais potentemente diferencia a escrita de Kafka. A luta pelo Um contra o Um nesse sentido, como Blanchot o coloca, não foi uma superação da literatura. “O dom que Kafka nos dá”, argumenta, “um dom que nós não recebemos, é uma espécie de luta da literatura pela literatura, uma luta cuja finalidade ao mesmo tempo nos escapa [*échappe*] e é tão diferente daquilo que nós conhecemos por este ou aquele nome, que até mesmo chamá-la de desconhecido é um modo inadequado de descrevê-la, porque nos é tão familiar quanto estranha” (BLANCHOT, 2016, p. 207)¹⁰. Considerando sua análise de uma leitura do *Castelo* de Kafka, Blanchot reafirmou uma interpretação que ele havia proposto pela primeira vez em *L’Entretien infini*, que teve relação com os efeitos radicalmente suspensivos da mais banal das experiências: a fadiga interminável. “À noite”, ele escreve, “a insônia é discussão: não obra dos argumentos que colidem [*se heurtant*] com outros argumentos, mas a extrema comoção [*l’extrême secousse*] pensamentos vazios [*sans pensées*], perturbação estilhaçada até tornar-se calma [*l’ébranlement cassé jusqu’au calme*]”, e nesse ponto Blanchot acrescenta um parêntese abissal e ilustrativo: “as exegeses que vão e vêm no *Castelo*: este relato da insônia”, sem dizer com clareza se, nessa última frase, o genitivo deve ser considerado como subjetivo ou objetivo, isto

⁹ Para os versos originais, ver Hölderlin, 1970, p. 222. Esta não foi a primeira vez que Blanchot recorreu à figura do Primeiro Cônsul como uma emblemática representação da ditadura pessoal. Em seu ensaio de 1965 sobre Sade ele similarmente associou Bonaparte em 1799 com de Gaulle em 1965; ver Blanchot, 1969, p. 342. Blanchot talvez tenha encontrado o epigrama de Hölderlin em *Vorträge und Aufsätze* de Heidegger, 1975, p. 187, onde é usado para ilustrar diferenças entre o mesmo, o igual, o idêntico e o indiferente.

¹⁰ O uso que Blanchot faz da palavra combate ou luta nessas linhas não marca uma oculta reintrodução do dialético; é uma citação parcial, utilizando-se do título de um dos primeiros textos póstumos de Kafka, *Beschreibung eines Kampfes*, mais comumente traduzido em francês como *Description d’un combat* [*Descrição de um combate*].

é, se se trata de um relato sobre a insônia ou um relato escrito durante a ou pela insônia (Kafka, assim como Blanchot, tinha o hábito de escrever à noite) (BLANCHOT, 2016, p. 78)¹¹. De certo modo, tratava-se das duas coisas e de nenhuma delas, e se o romance de Kafka podia ser descrito ora como uma história sobre a vigília, ora como uma história sobre a fadiga, não havia contradição; simplesmente, se escrever significava ter atingido um limite, também significava descobrir que o limite já abria caminho para o sem limites que o habitava. Em outras palavras, aquilo que constituía a singularidade do Um, quando pressionado, também era privado de qualquer auto coincidência como totalidade. Estar exposto à demanda do Um não era, portanto, o mesmo que desembarcar em terra firme, mas sim ser confrontado com uma absoluta ausência de terra firme. Blanchot continua e diz que,

É estranho que K., no fim do *Castelo*, tenha sido por certos comentadores prometido à loucura. Desde o começo, ele está fora do debate razão-desrazão, na medida em que tudo o que ele faz, é sem relação [*sans rapport*] com o razoável, entretanto absolutamente necessário, quer dizer, justo ou justificado. Do mesmo modo, não parece possível que K. morra (condenado ou salvo; isso é quase sem importância), não somente porque seu combate [*son combat*] não se inscreve nos termos de viver e de morrer, mas porque ele está demasiado fatigado [*fatigué*] (sua fadiga, único traço que se acentua com o relato) para poder morrer [*pour pouvoir mourir*]: para que o advento de sua morte [*l'avènement de sa mort*] não se mude em inadvento interminável [*inavènement interminable*]. (BLANCHOT, 2016, p. 207)¹².

Em que pese o evidente ateísmo de Blanchot, comenta Nancy, é difícil não sentir nessa impossibilidade de morrer, na exacerbação e na suspensão simultâneas da finitude humana, a presença velada, porém não menos insistente, do tema da ressurreição (NANCY, 2005, p. 140, n3). É igualmente difícil negar que existam outros motivos bíblicos nessas páginas finais de *L'Écriture du désastre*. Junto à obra de Kafka, e tomando parte na mesma luta literária, outro texto notadamente escatológico é explicitamente mencionado: *Bartleby, o Escrivão*, de Melville, que Blanchot havia resenhado pela primeira vez em 1974, na tradução de Pierre Leyris, e que fora publicado havia pouco em nova tradução, de Michèle Causse, na edição do outono de 1976 de *Le Nouveau Commerce* (onde, pouco mais de um ano antes,

¹¹ Comparar Blanchot, 1969, p. 556. Sobre o uso que Blanchot faz do *Castelo* de Kafka nesse ensaio, ver o meu ensaio *Bataille, Klossowski, Blanchot: Writing at the Limit*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 219-225. Sobre o topos da fadiga em *L'Entretien infini*, ver o meu ensaio "Weary Words". *Clandestine Encounters: Philosophy in the Narratives of Maurice Blanchot*, edited by Kevin Hart. Notre Dame, Indiana: Notre Dame University Press, 2010, p. 282-303.

¹² Um dos principais significados da palavra *avènement*, usada aqui por Blanchot, reporta-se, de certo, à "vinda" do Messias.

¹³ Para a crítica inicial de Blanchot, ver 2010, p. 41-44. A tradução que se discute é a de Herman Melville, *Les Îles enchantées, suivies de Bartleby l'écrivain*, translated by Pierre Leyris. Paris: Gallimard, 1945. Para a versão posterior de Causse para o conto de Melville, ver 'Bartleby', *Le Nouveau Commerce*, 35, Autumn 1976, pp. 76-122. Em sua breve introdução, Causse não apenas menciona o paralelo com Kafka (que Blanchot em 1945 havia igualmente notado, enquanto também sugeria uma mais persuasiva afinidade com Lautréamont), mas também descreve o conto de Melville como "profético". As observações de Blanchot parecem ter suscitado vários comentários adicionais sobre o conto: ver Ann Smock, 1988, p. 68-100; Deleuze, 1993, p. 89-114; J. Hillis Miller, 1990, p. 141-178; e Agamben, 1999, p. 243-271. Deleuze em conclusão descreve a figura de Bartleby, entre outras, como a do "novo Cristo" (1993, p. 114), ao passo que Agamben em espírito similar o credita como sendo um possível "novo Messias" (1999, p. 270).

¹⁴ Para a análise de Blanchot sobre a versão inicial da frase de Bartleby, ver 1975, p. 28. Blanchot em 1980 foi também cuidadoso ao evitar a versão de 1976 de Causse que havia preferido o muito mais vago e menos convincente "*je préférerais n'en rien faire*" [eu preferiria não fazer nada disso]. Em 1986, como testemunho à obstinada intraduzibilidade do estranho bordão de Bartleby, Pierre Leyris foi responsável por uma posterior versão revisada que desta vez optou pelo mais coloquial e peremptório

Blanchot havia publicado a discussão fragmentária acerca de *Autrement qu'être*, de Levinas, discussão esta que agora ocupa as primeiras cinquenta páginas de *L'Écriture du désastre*¹³. Essa não foi a primeira vez em que Blanchot demonstrou seu interesse pelo romancista americano. Em setembro de 1941, ao resenhar a versão francesa de *Moby Dick* feita por Jean Giono, o crítico explicou aos leitores como "Ahab e sua tripulação embarcam numa luta [*combat*] desesperada e perecem num desastre [*désastre*] coroado pelo relâmpago [*couronné par la foudre*]" (BLANCHOT, 1943, p. 275). Quase quarenta anos depois, a luta e o desastre permaneciam. Mas agora o que eles ofereciam a Blanchot, em seu retorno a *Bartleby*, era um modo radical de instanciação do duplo gesto de afirmação e retirada, em que nem à luta nem ao desastre era permitido apresentarem-se como tais, mas um estava sempre já contaminado, sobrescrito, dissolvido pelo outro. Ao reiterar o refrão talismânico de Bartleby, "Eu prefiro não", que ele traduziu em 1980, de um modo deliberadamente sincopado ou interrompido, como "*je préférerais ne pas (le faire)*", abandonando a tradução adotada em 1975, nos comentários sobre Levinas em *Le Nouveau Commerce* (em que se lia "*j'aimerais mieux ne pas le faire*") e remetendo, pontuação à parte, ao texto de Leyris de 1945 ("*je préférerais ne pas le faire*"), Blanchot agora formulava sua demanda enigmaticamente hesitante, embora insistente, da seguinte forma: "a frase", escreveu Blanchot, "fala na intimidade das nossas noites: Essa frase fala na intimidade de nossas noites: a preferência negativa, a negação que apaga a preferência e se apaga nela, o neutro de que não há nada a fazer, a retenção, a doçura que não se pode dizer obstinada e que burla [*déjoue*] a obstinação com essas poucas palavras; a linguagem se cala [*se tait*] se perpetuando [*en se perpétuant: enquanto, em, ou ao perpetuar-se*]" (BLANCHOT, 2016, p. 212)¹⁴.

Logo, apesar das aparências, recusar-se a obedecer, no caso de Bartleby, não era um gesto negativo alicerçado em sua força superior. Afirmar sua retirada já era uma forma de retirar a afirmação, e de desfazer tanto uma quanto a outra, por assim dizer, para além desta ou daquela preferência, resultando na prolongada exposição ao neutro e ao impossível. Para Bartleby, escrivão, copista, escritor, já não mais preparado para sujeitar sua mão ou seus escritos ao controle dos outros, isso significava oferecer uma "resistência passiva", como diz Melville (1967,

*“je préférerais pas” [eu preferiria não]. Ver “Bartleby le scribe”, em Melville, *Les Contes de la Véranda*, traduzido por Pierre Leyris. Paris: Gallimard, 1986.*

p. 72), à lei de Wall Street, não pela oposição direta, mas por abrigar-se nela, aceitando as suas regras ao mesmo tempo em que as revoga delicadamente, exasperando seus ocupantes, tirando-os de seus escritórios, para finalmente tomar o lugar deles: tornar-se uma presença fantasmagórica e contagiosa, um andarilho recalcitrante cujo gesto final, definhar e adormecer nas Tumbas (apelido da antiga prisão de Nova Iorque), recusando-se a fazer da morte um resultado ou um acontecimento, como diria Blanchot, era um modo de revelar a infinita passividade no cerne do poder finito e de interromper a autoridade de uma máquina legal já incapaz de controlar o que se passava dentro de seu recinto cuidadosamente patrulhado.

Se a história de Melville dava voz a um tipo de resistência epocal à lei, ao subordiná-la a uma interrupção tão original quanto enigmática, corporificando-a numa personagem que mal passava de um nome e cuja principal atividade era abster-se de todas as atividades, também a escrita de Kafka, segundo Blanchot, era sinônimo de um encontro com diferentes manifestações da lei, cuja autoridade era ao mesmo tempo atravessada e suspensa por ela. Porque, se escritura era uma exposição não só à lei (o que Derrida, num ensaio sobre Kafka, chamaria mais tarde de “ser-lei da lei”), mas também uma exposição às leis de uma certa cultura ou sociedade e às regras cotidianas que organizavam e davam significado à vida e à morte dos cidadãos, portanto, o que necessariamente acontecia, na medida em que toda a literatura era uma escritura, e na medida em que a Lei, as leis, ou as regras eram inseparáveis de sua inscrição textual, na medida em que a literatura tinha a estranha capacidade de intervir diante da Lei, não para transgredi-la, mas, ao citar, mencionar, enquadrar, transcrever ou copiar a Lei, delicadamente deixá-la de lado, e fazê-la desprender-se de si mesma como um momento contingencial e provisório pertencente a uma infinidade de linguagem que, nada asseverando, já havia acabado com o poder e a autoridade que a lei reivindicava (DERRIDA, 1985, p. 87-139). Era aqui, para Blanchot, que jazia o segredo sem segredo da literatura, não apenas em Melville, mas também em Kafka, não sem profundas implicações políticas em sua obra. “O processo de Kafka”, escreve Blanchot, referindo-se tanto ao título do romance quanto àquele movimento que se desenrolava, mas nunca se concluía,

[...] pode ser interpretado como um emaranhamento [*enchevêtrement*] dos três reinos (a Lei, as leis e as regras): uma interpretação entretanto insuficiente, na medida que seria preciso, para fazê-la admissível, supor um quarto reino que não seja da alçada dos outros três [*ne relevant pas des trois autres*] — o do desaprumo [*surplomb*: em geografia ou arquitetura, quando uma parte da rocha ou do edifício se alonga sobre outra] da própria literatura, ao passo que esta recusa esse ponto de vista privilegiado, sem se permitir depender de outra ordem ou de qualquer ordem que seja (pura inteligibilidade), em nome da qual poderíamos simbolizá-la. (BLANCHOT, 2016, p. 212).

A literatura, a escritura, para Blanchot, na medida em que havia já sempre interrompido a lei, era inseparável da lei dessa interrupção. Suspender a lei, em outras palavras, não era quebrar a lei, mas sim, como vimos, obedecer a uma lei mais originária de suspensão. Para medir as consequências radicais dessa discussão literária e política, Blanchot deu um passo ousado nas últimas páginas de *L'Écriture du désastre*. Antes de mais nada, isso o fez retornar à *Difficile Liberté*, de Levinas, à qual ele tinha recorrido antes não apenas para salvaguardar o *status* da literatura como sabedoria última, mas também, de um modo enigmaticamente abissal, para anunciar o retorno iminente da questão da profecia. Remetendo a Levinas, Blanchot retomava o que havia interrompido. Ao longo de um extenso fragmento dedicado ao messianismo no pensamento judaico, em termos que são por vezes fiéis e outras vezes surpreendentemente infiéis, ele transcreveu uma sequência de passagens, citações e motivos de um dos primeiros comentários talmúdicos publicados por Levinas, entre 1960 e 1961, em que Levinas havia explorado textos do Tratado Sanhedrin (97b-99a) que abordavam precisamente a questão da profecia e a relação entre o futuro e a época messiânica (LEVINAS, 1976, p. 83-131). Foi nesse comentário, por exemplo, que Blanchot teria encontrado a história do Messias esperando “sob as fortalezas de Roma entre os mendigos e os leprosos” (BLANCHOT, 2016, p. 41)¹⁵. Os leitores de Levinas devem lembrar-se de que foi o Rabino Joshuah b. Levi, encorajado pelo profeta Elias, que indagou ao Messias: “Quando virás?” (“*Quand viendras-tu?*”, “*Pour quand ta venue?*”, escreve Blanchot, transcrevendo a pergunta em dois contextos separados; “*à quand ta venue*”, foi o que Levinas escrevera originalmente), para então receber como

¹⁵ Há uma forte probabilidade de que Blanchot tenha também seguido a referência de nota de rodapé de Levinas para a conferência de Scholem de 1959, “Towards an Understanding of the Messianic Idea in Judaism [Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum]”, republicada em tradução francesa em 1974, em que ele teria aprendido mais sobre “essa verdadeiramente impressionante ‘fábula rabínica’”, como Scholem a chama, que data do século II, i.e., antes que Roma se tornasse identificada com a Igreja Católica. Ver Scholem, 1963, p. 28; 1971, p. 12; 1974, p. 37. O fraseado de Blanchot repete (e inverte) a tradução de Dupuy que se refere a “*le Messie aux portes de Rome parmi les lépreux et les mendiants* [i.e., os leprosos e mendigos] de la Ville éternelle”.

resposta a seguinte palavra: “Hoje” (“*Pour aujourd’hui*”, diz Blanchot; “*pour aujourd’hui même!*”, insiste Levinas). “Para hoje”, a resposta certamente é impressionante, Blanchot comenta: “é, pois, hoje [*c’est donc aujourd’hui*]. E continua:

[...] é agora [*maintenant*] e sempre agora. Não há que se esperar, ainda que seja como que uma obrigação [*obligation*] esperar. E quando é agora? Um agora que não pertence ao tempo ordinário, que necessariamente o abala [*le bouleverse*], não o mantém [*ne le maintient pas*, a palavra *maintenant*, significando ‘agora’, originalmente deriva do particípio presente do verbo *maintenir*], o desestabiliza, sobretudo se lembrarmos que esse ‘agora’ fora de texto [*hors texte*], de um relato de severa ficção, reenvia a textos que o fazem de novo depender de condições realizáveis – irrealizáveis. (BLANCHOT, 2016, p. 208).

Nesse ponto de seu comentário, talvez pegando emprestada a referência de Scholem, Levinas havia se perguntado se a referência a “hoje” não deveria ser vista como uma citação silenciosa do Salmo 95:7, onde Levinas lê: “Hoje, se vós desejais ouvir a minha voz [*Aujourd’hui, si vous voulez entendre ma voix*]”, uma formulação que, por sua vez, Blanchot cita, embora numa tradução própria, idiossincraticamente redundante: “Agora por pouco que tu me prestes atenção, ou se tu queres então escutar minha voz. [*Maintenant pour peu que tu me prêtes attention, ou si tu veux bien écouter ma voix*]” (BLANCHOT, 2016, p. 208)¹⁶.

Nessas páginas, que encerram *L’Écriture du désastre*, há muitos outros empréstimos feitos ao comentário talmúdico de Levinas, implícitos e explícitos, entre os quais está a proposição de que o Messias pode já ter vindo, que Levinas toma do Rabino Hillel, ou da ideia de que a vinda do Messias pode estar condicionada ao esforço, ao aperfeiçoamento moral, ou ao arrependimento humano, uma visão que Levinas associa ao Rabino Johanan, ou mesmo a possibilidade, defendida pelo Rabino Nachman com base na referência em Jeremias 30:21, de que o Messias talvez não seja ninguém além de “Mim” – “Moi”, na tradução de Levinas¹⁷. (Da responsabilidade somente de Blanchot, contudo, foi a inferência – absenteísta -, dirigida contra a “hipóstase cristã”, de que não havia coisa alguma de divina no Messias: “como consolador e o justo dos justos”, ele observa, “não temos sequer certeza de que ele seja uma pessoa ou qualquer um em particular [*quelqu’un de singulier*]” (BLANCHOT, 2016, p. 208-209). Possivelmente

¹⁶ Comparar Levinas, 1976, p. 100; e Scholem, 1963, p. 26; 1971, p. 11; 1974, p. 36 (onde Dupuy tem “*Aujourd’hui, si vous écoutez sa voix...*”). Sobre o uso que Scholem faz da citação, ver Stéphane Mosès, 2006, p. 35-37. Estranhamente a passagem é omitida de Mosès, *The Angel of History: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, traduzido por Barbara Harshav (Stanford: Stanford University Press, 2009). Os leitores de *Le Très-Haut* de Blanchot vão se recordar do uso singular do próprio escrito da palavra “agora [*maintenant*]” na última linha do romance, quando, aparentemente à beira da morte, em um tempo presente que se refere a nenhum presente apreensível, o narrador declara para qualquer um ou para todos que estão ouvindo: “Agora, é agora que eu falo [*Maintenant, c’est maintenant que je parle*]”. Ver Blanchot, 1948, p. 243. Levinas em seus comentários observa sobre as “sempre singulares e frequentemente bizarras traduções” às vezes encontradas no Talmude (1976, p. 85). Não seria difícil, como aqui, aplicar os exatos mesmos epítetos a algumas das próprias versões de Blanchot como mostro em “*A Fine Madness: Translation, Quotation, the Fragmentary*”, *Blanchot romantique: A Collection of Essays - Romanticism and after in France*, McKeane, John and Opelz, Hannes, eds. (Oxford: Peter Lang, 2010), p. 211-231.

¹⁷ Ver Levinas, 1976, p. 91; 113; 121-122; ênfase no original.

a troca mais importante nesse diálogo tácito entre Levinas e Blanchot é a observação, que Blanchot adota como sua, de que o advento do Messias no judaísmo divergia radicalmente da ideia (cristã, hegeliana) de um fim da história. “Conceitos totalmente diferentes de redenção determinam a atitude do judaísmo e do cristianismo para com o messianismo”, Scholem igualmente argumentava, aqui seguido por Blanchot. “O judaísmo”, prossegue Scholem “em todas as suas formas e manifestações, sempre sustentou o conceito de redenção como um acontecimento que ocorre publicamente, no palco da história e dentro da comunidade. É algo que ocorre no mundo visível e que não pode ser concebido separadamente de tal aparência visível.” O cristianismo, por outro lado, afirma ele, “concebe a redenção como um evento no domínio espiritual e invisível, um evento que se reflete na alma, no mundo privado de cada indivíduo, e que realiza uma transformação interior à qual não necessariamente corresponde algo externo no mundo”. “O que para este [isto é, o cristianismo]”, conclui Scholem, “estava incondicionalmente no fim da história como sua meta mais distante, era para aquele [isto é, o judaísmo] o verdadeiro centro do processo histórico, mesmo se doravante fosse apresentada como uma ‘história de salvação [Heilsgeschichte]’” (SCHOLEM, 1963, p. 7-8; 1971, p. 1)¹⁸. E embora Levinas visse com maus olhos o fato de Scholem preferir o messianismo apocalíptico ao racionalismo rabínico, sua posição pouco diferia da de Scholem. “O judaísmo”, concordava Levinas, “não traz consigo uma doutrina do fim da história a dominar o destino individual. A salvação não é um fim da história – ou sua conclusão. Ela permanece possível *a todo momento*” (LEVINAS, 1976, p. 115)¹⁹.

Foi aqui que a intervenção bartlebyana de Blanchot como leitor e copista chegou ao seu ponto mais incisivo, porque ele termina esse longo fragmento acerca do messianismo judeu com uma citação de um “texto misterioso” final (nas palavras dele) que, declamado pela primeira vez pelo Rabino Hiyaa b. Abba em nome do Rabino Johanan, foi novamente extraído do comentário de Levinas sobre Sanhedrin 99a. O texto apresentado em *L'Écriture du désastre* é o seguinte: “Todos os profetas – não há exceção – não profetizaram senão para o tempo messiânico [*a epokhé?*]. Quanto ao tempo futuro, qual olho o viu fora de Ti, Senhor, que agirás para aquele que te é fiel e permanece em espera” (BLANCHOT, 2016, p. 209). Desta

¹⁸ Comparar Scholem, 1974, p. 23-24.

¹⁹ Leia esta nota ao final do texto.

vez, vale reproduzir por completo a formulação original de Blanchot: *“Tous les prophètes – il n’y a pas d’exception – n’ont prophétisé que pour le temps messianique [l’épokhè?]. Quant au temps futur, quel oeil l’a vu en dehors de Toi, Seigneur, qui agiras pour celui qui t’est fidèle et reste en attente (Levinas et Scholem)”* (BLANCHOT, 1980, p. 215-216). O escritor concluiu com um parêntese em que citava os nomes de Levinas e Scholem lado a lado, evidenciando uma relutância, talvez prudente, em escolher entre esses dois pensadores que divergiam, mas que se irmanavam em termos de autoridade intelectual. Quanto ao texto talmúdico original, que é o objeto das observações de Levinas, os leitores não precisam procurar muito longe. Levinas cita o texto da seguinte maneira: *“Todos os profetas, sem exceção, profetizaram somente para a era messiânica. Quanto ao mundo por vir, nenhum olho o viu afora o Teu, ó Senhor, que agirá por aquele que te espera”*. Mais uma vez, para fins de comparação, vale apresentar toda essa passagem no original em francês:

Tous les prophètes sans exception n’ont prophétisé que pour l’époque messianique. Pour ce qui est du monde futur, aucun oeil ne l’a vu en dehors de Toi, O Seigneur, qui agiras pour celui qui t’attend. (LEVINAS, 1976, p. 84-85)²⁰.

Segundo Levinas, já a passagem original do Tratado Sanhedrin incorporava em si uma versão vaga de Isaías 64:4 (*“nenhum olho viu um Deus ao teu lado que espera por aqueles que esperam por ele”*) (LEVINAS, 1976, p. 85). A resposta do próprio Blanchot parece ser uma resposta com uma tradução livre feita por ele mesmo, a qual, apesar de só ter duas sentenças, divergia em pelo menos oito maneiras diferentes do texto fonte citado por Levinas. Equívocos desse tipo não são desconhecidos na obra de Blanchot, que frequentemente cita de memória e, como vimos, silenciosamente aperfeiçoa textos e traduções para seus próprios propósitos. Aqui, como alhures, há evidências de um propósito estratégico coerente na infidelidade um tanto surpreendente de Blanchot. Claramente, algumas das mudanças feitas no texto talmúdico citado por Levinas são mais estilísticas que substanciais, como a decisão de substituir a locução adverbial *“sem exceção [sans exception]”* com a frase interpolada *“não há nenhuma exceção [il n’y a pas d’exception]”*, que tem um tom mais assertivo, e permite que

²⁰ Outras traduções são evidentemente possíveis. David Banon, por exemplo, em 1998, p. 14, dá a seguinte versão: *“Tous les prophètes sans exception n’ont prophétisé que pour les temps messianiques. Pour ce qui est du monde-qui-vient, aucun oeil ne l’a vu en dehors de Toi, Elohim, qui agiras pour celui qui t’attend”*.

Blanchot insira, na negativa, uma referência ao pensamento do *il y a*, mas que fica, de outro modo, aceitavelmente próximo ao texto original. Outras modificações são mais significativas, como a omissão do vocativo “ó”, em “ó Senhor [O *Seigneur*]”, o que sugere uma relação menos efusiva com a divindade, e que remete a uma tentativa anterior de Blanchot de imaginar um tipo de espera futural irreduzível a toda transitividade. Ainda mais notável é a substituição que Blanchot faz da frase “tempo futuro [*temps futur*]” por “mundo futuro [*monde futur*]” e como ele transforma a afirmação confiante de “nenhum olho [*aucun oeil*] viu” na pergunta retórica, mais intrigante, “qual olho [*quel oeil*] o viu”, cujo resultado é, nos dois casos, o corte entre o futuro e a possibilidade certa de um mundo. Outrossim, a substituição das palavras “para aquele que te espera [*pour celui qui t’attend*]” pelo cognato, mas que mal se justifica “para aquele que te é fiel [*pour celui qui t’est fidèle*]”, que, estendida em outro exemplo de redundância calculada pela expressão intransitiva “e permanece esperando [*et reste en attente*]”, tem o efeito de adiar por agora, pela segunda vez, todo recurso transitivo ao verbo *attendre*. Mas talvez a mais surpreendente de todas as revisões silenciosas de Blanchot seja a expressão “tempo messiânico [*temps messianique*]” que ele prefere à “época messiânica [*époque messianique*]” de Levinas, uma decisão que ele compensa ao fornecer entre parênteses, em itálico, e com um ponto de interrogação, a palavra grega *épokhè*, tal qual empregada pelos cétricos e pelos husserlianos, como para enfatizar neste confronto abrupto entre as duas tradições, a helênica e a judaica, as implicações filosóficas, porém mais que filosóficas, da suspensão messiânica do fim (do mundo, do tempo, da época) no pensamento judaico.

Em um contexto que, para alguns, exigiria a fidelidade mais escrupulosa, o que deve ser feito de tantos deslocamentos infiéis (ou violentos, como querem alguns)?

Há quatro aspectos da reescrita parcial que Blanchot faz da citação talmúdica de Levinas que merecem atenção. Primeiramente, devemos lembrar que, pela posição que ocupa nos rituais e na tradição judaica, o maior propósito do Talmude, Ssegundo Levinas, não era servir como um discurso de pia edificação. Ao contrário, Levinas nos diz, em 1968,

[...] em si mesmo, o texto do Talmude é uma forma de luta intelectual [*combat intellectuel*] e uma abertura ousada

[*ouverture hardie*] para essas questões – mesmo as mais irritantes – a respeito das quais o comentador precisa encontrar um caminho sem se permitir ser enganado pela aparência de discussões tortuosas que mascaram, na verdade, uma extrema atenção ao real. Maliciosas [*espiègles*] e lacônicas em sua formulação irônica ou abrupta enquanto profundamente enamoradas do possível [*éprises du possible*], as páginas do Talmude consignam uma tradição e um ensinamento orais que se tornaram escritos [*devenus écrit*] somente por acidente e é essencial que se restaure sua vitalidade dialógica e polêmica, notadamente o modo como múltiplos – mas não aleatórios – significados emergem [*se lèvent*] e zunem [*bourdonnent*] em cada resposta [*chaque dire*]. (LEVINAS, 1968, p. 13).

Explicando alhures a sua leitura do Talmude, sem buscar, segundo ele, excluir sua importância religiosa, Levinas ainda assim enfatizava que em grande parte “seu significado [religioso] não apenas é passível de ser transposto à linguagem filosófica, como também se refere a problemas filosóficos”. “O pensamento [*pensée*] dos Doutores do Talmude”, continua Levinas, “provém de uma reflexão [*réflexion*] que é radical o bastante para também satisfazer a demandas da filosofia” (LEVINAS, 1976, p. 95). Admite-se que Levinas concede que “a exposição de um texto talmúdico por alguém que não passou a vida inteira estudando a literatura rabínica da forma tradicional é uma empresa muito ousada [*une entreprise très osée*], mesmo para quem conheça, desde a infância, o alfabeto hebraico clássico, e mesmo que essa pessoa tenha incorporado muito desses textos à sua própria vida intelectual” (LEVINAS, 1976, p. 84)²¹. Em outras palavras, enquanto o discurso do Talmude era singular na medida em que era uma parte integral do judaísmo, ele também era inteiramente universal em sua abordagem, na medida em que buscava estabelecer princípios éticos que fossem válidos para todos.

Mas e o leitor que, como Blanchot, pertencesse ao lado de fora? Incapaz de se afirmar dono de um conhecimento e de uma compreensão íntimos do Talmude, como os de Levinas (confessadamente um comentador modesto), que aprendeu a arte da interpretação talmúdica com o “prestigioso – e impiedoso [*impitoyable*] – professor de exegese e de Talmude”, Mordechai Chouchani (LEVINAS, 1976, p. 405), Blanchot (como este que vos escreve) só poderia ser visto como um intruso ilegítimo. E mesmo assim, ao mesmo tempo, na medida em que

²¹ Levinas está, é claro, referindo-se a si mesmo.

o pensamento encontrado no Talmude pertencesse, segundo Levinas, à filosofia tanto quanto à religião, qualquer leitor teria o mesmo direito, a mesma responsabilidade, de participar do diálogo ou da polêmica que se abrigavam nele. Um leitor alheio à tradição talmúdica estava, em outras palavras, confrontado com um duplo fardo: privado do conhecimento autorizado quanto ao método apropriado para interpretar um texto, ele, em sua capacidade de leitor, era ainda assim chamado a reagir a um ato de leitura que havia já sempre acontecido. O dilema se dá dentro de uma aporia. Como tal, entretanto, ele é discutivelmente menos estranho do que se pode achar à primeira vista. Porque é uma condição compartilhada em essência por qualquer leitor que encontre qualquer texto pela primeira ou até segunda vez: chamado a reagir, isto é, na medida em que a leitura já é uma reação, mas sem ter o método definitivo para fazê-lo, o que, para Levinas, era exatamente a tarefa que enfrentava mesmo o exegeta talmúdico mais experiente. O fato de que Blanchot conseguiu, estruturalmente, revisar a citação talmúdica de Levinas, e se sentiu no direito de fazê-lo, somente confirmou esse duplo fardo, com todos os seus riscos e oportunidades, o que quer dizer: sua hiperbólica responsabilidade.

Ao reescrever o texto de Levinas, Blanchot, na forma de uma formulação infiel, divergente, ou mesmo contestatória, afixou no texto a sua assinatura. Ao fazê-lo, ele não apenas se apropriou do texto para seus próprios fins por meio de uma *hybris* calculada, ele também se inscreveu modestamente nele, e testemunhou duas vezes acerca da infinidade implicada nesse texto necessariamente finito. Para Levinas, que o considerava corporificado de modo privilegiado no Talmude, mas inseparável de toda a escritura em geral, isso era o que ele chamava de “dignidade profética da linguagem, sempre capaz de significar mais do que aquilo que ela diz [*capable de signifier toujours plus qu’il ne dit*], a maravilha da inspiração por meio da qual o homem [*l’homme*] escuta, com espanto, aquilo que ele enuncia, já lê o enunciado e o interpreta, e por que a fala humana já é escritura [*écriture*: com ‘e’ minúsculo]” (LEVINAS, 1982, p. 7)²². Ao transcrever Levinas com uma diferença ou algumas diferenças, Blanchot, então, estava ilustrando o duradouro e incontroverso princípio do excesso interpretativo. Copiando o texto incorretamente, ele admitia e exacerbava sua própria

²² Ênfase no original.

incompetência; mas, ao recusar-se a sacralizá-lo, ele permitia que o texto discordasse de si mesmo e fosse testemunha de sua futuridade profética inalienável. Sua posição como copista, portanto, era infinitamente cautelosa e infinitamente arriscada; e não terá sido por acaso que ele repetia o gesto afirmativo, porém sempre menos que afirmativo, de *Bartleby*, entregando-se à infundável tarefa de copiar, mas apenas na medida em que o que ele fazia (ou melhor, preferia não fazer) devia lealdade à sua própria lei, ao mesmo tempo em observância da brecha, e paciente e responsabilmente se afastava de toda a outra autoridade institucional.

No entanto, as revisões silenciosas de Blanchot da citação de Levinas não foram gratuitas. Havia um segundo aspecto importante na intervenção que *L'Écriture du désastre* procurou fazer nessas páginas finais, e que dizia respeito à natureza messiânica da própria promessa. Está claro que Blanchot concordava que o messianismo judaico era crucialmente diferente do messianismo cristão. Mas, se ele apoiava a noção de que a promessa messiânica no judaísmo era inseparável de algum tipo de atividade ética, social ou política, ele também dá um passo adiante. Para Scholem, o messianismo judaico era ou restaurativo ou utópico, a depender de se ele considerava como meta um “retorno ao tempo primordial [*Urzeit*], um estado de coisas que no curso da história, ou talvez logo desde seu início, tornou-se decadente e corrupto e que precisa ser restaurado, restituído ou reintegrado”, ou, alternativamente, como um “fenômeno em que algo que nunca havia existido emerge, em que algo totalmente novo está inequivocamente expresso” (SCHOLEM, 1973, p. 155; 1971, p. 51; 1974, p. 105-106)²³. Mas de todo modo, como quer que seja representada, parece que, para as duas correntes de pensamento, o futuro messiânico tinha por premissa a possibilidade de um mundo: um mundo alicerçado numa inteireza redentora, não mais sujeito à fragmentação ou ao declínio, e concretizando para sempre aquilo que era bom e justo.

Mas não para Blanchot, cuja substituição silenciosa da palavra “mundo [*monde*]” por “tempo [*temps*]” na citação talmúdica de Levinas sugeria uma ênfase muito diferente. Pois, como Blanchot deu a entender em seguida, era uma das irredimíveis ironias da estrutura da promessa messiânica que quem quer que fosse saudado como Messias sempre corresse o

²³ O ensaio de Scholem, primeiramente publicado em 1968 em resposta a alguns dos eventos daquele ano, parece ter sido de particular interesse a Blanchot.

risco de ser desmascarado como impostor. Isso ficou bastante claro na própria narrativa de Scholem da ascensão, consagração e, por fim, apostasia do pseudomessias Sabbatai Zevi (Sevi) em meados do século dezessete, seguida, como foi, de tentativas demoradas, por parte dos seus seguidores, de reconciliar suas expectativas religiosas resistentes com essa guinada imprevista da história²⁴. O que isso significava, como observa Stéphane Mosès, era que

[...] a ideia judaica de messianismo é, em sua essência, uma *aporia*: o messianismo só pode se afirmar ao se realizar, mas assim que ele se realiza, ele se nega. Daí vem seu caráter trágico: a tensão messiânica do povo judeu sempre o fez viver na expectativa de uma mudança radical da vida na terra, o que, sempre que parecia despontar no horizonte, aparecia muito rápida e ilusoriamente. Daí vem, também, no misticismo judeu, a constante cautela contra a tentação da impaciência, da intervenção prematura na história. Daí vem, também na consciência religiosa judaica, sua estranha e distinta experiência do tempo, que é vivido, em sua natureza, como *expectativa*; nem como uma espécie de divertimento pagão com o momento presente nem como uma espécie de escape espiritual que transcende o tempo, mas como uma aspiração sempre renovada, do próprio cerne do tempo à vinda do absolutamente novo, concebido como capaz de emergir a qualquer momento: a Redenção é sempre iminente, mas se ela tivesse de vir, ela seria imediatamente questionada, em nome justamente da demanda que ela pretende satisfazer. (MOSÈS, [1992] 2006, p. 273-274)²⁵.

Para Blanchot, a lição política era clara. Pois, se todos os profetas já sempre corriam o risco de serem, de algum modo, falsos profetas, o apelo ao messianismo era por esse lado uma tentação a que era necessário resistir, não para negar a promessa messiânica em nome do progresso histórico secular, mas, paradoxalmente, para afirmá-lo como algo já sempre retirado da história linear ou teleológica. Se fosse para a promessa messiânica permanecer intacta, seria indispensável que ela continuasse perpetuamente não realizada, para não dizermos radicalmente irrealizável. Portanto, era essencial, aos olhos de Blanchot, subtrair a promessa messiânica da realização futura de um mundo (“a *impaciência* messiânica”, ele escreveu alhures, “é talvez o perigo dos perigos” [BLANCHOT, 2010, p. 424])²⁶, e porque, ao invés de culminar em qualquer mundo, Estado, regime ou líder, só poderia falar aqui e agora, não da história, mas do tempo sem tempo do fragmentário. De outro modo,

²⁴ Sobre Sabbatai Zevi, ver Scholem, 1941, p. 287-324; 1992; 1971, p. 78-141; 1974, p. 139-217. Blanchot oferece um breve panorama do papel de Sabbatai Zevi como um pseudomessias, baseado no relato de Scholem, em 1971, p. 269-270.

²⁵ Ênfase no original.

²⁶ Ênfase no original.

as consequências seriam sérias. O que se seguiu não seria a suspensão da história, mas sua sacralização, não o político como contestação radical, a liberdade inalienável, a recusa infinita, mas a política como crença irracional, poder providencial, tirania abusiva. O messianismo, em outras palavras, não era uma antecipação impaciente do fim, mas seu exato oposto: um adiamento paciente da possibilidade de fim. Como Blanchot prossegue argumentando no fragmento seguinte:

Por que o cristianismo teve necessidade de um Messias que fosse Deus? Não basta dizer: por impaciência. Mas que nós divinizemos os personagens históricos, é, pois, por um subterfúgio impaciente. E por que a ideia do Messias? por que a necessidade do acabamento na justiça? Por que não suportamos, não desejamos o que é sem fim? A esperança messiânica – esperança que é tanto quanto pavor – se impõe, quando a história não aparece politicamente senão como um *tohu-bohu* arbitrário, um processo privado de sentido. Mas, se a razão política devém por seu turno messiânica, essa confusão que retira sua seriedade à procura de uma história razoável (compreensível) como à exigência [*l'exigence*] de um messianismo (cumprimento da moralidade), dá testemunho somente de um tempo [*temps*] tão angustiante, tão perigoso, que todo recurso parece justificado: pode-se tomar recuo [*prendre du recul*] quando tem lugar Auschwitz? Como dizer: Auschwitz teve lugar? (BLANCHOT, 2016, p. 209-210)²⁷.

É verdade, concedia Blanchot, a crença messiânica, como Scholem por muito tempo sustentara, era uma reação compreensível a uma crise histórica urgente. Mas era, todavia, uma tentação e, como tal, era perigosa não só para a política, para o futuro e para a escritura, mas também para si mesma. Pois, se a promessa messiânica era uma promessa de realização que, ao se realizar, poderia paradoxalmente não fazer mais nada além de abolir a si mesma como promessa, dava-se que afirmá-la propriamente era também suspendê-la, e suspendê-la era afirmá-la e assim por diante. A esse respeito, o messianismo dava um passo além da crença e da descrença, da teologia e da ateologia, do teísmo e do ateísmo, como poderia dizer Nancy, que não propunha nada que não retirasse imediatamente, e vice-versa. Era, em todo caso, essa autorresistência, autorretirada ou autodesconstrução do messianismo, terceiro motivo que Blanchot escolheu enfatizar em sua reformulação da citação de Levinas. Para que a promessa messiânica se mantivesse, então, era necessário que ela permanecesse vazia

²⁷ *Tohu-bohu* é a expressão usada em Gênesis 1: 2, pois “a terra era sem forma e vazia”.

de qualquer Messias passado ou futuro. Seu único porta-voz, não citado em momento algum por Blanchot, talvez fosse o profeta Elias, a quem coube manter o lugar futural à mesa sempre vago e inominável. Como disse Blanchot, em resposta a um questionário sobre o engajamento na literatura, escrito poucos meses depois de *L'Écriture du désastre*,

[...] [se] na cerimônia da Páscoa judaica [*la cérémonie de la pâque juive*] é uma tradição reservar uma taça de vinho para quem preceder e anunciar o advento messiânico [*l'avènement messianique*] do mundo dos justos [*du monde juste*], pode-se entender por que a vocação do escritor (engajado) não é ver-se no papel do profeta ou do messias, mas guardar o lugar de quem chegará, preservar o lugar vazio contra os usurpadores, e manter a memória imemorial que nos lembra de que nós também já fomos escravos, e de que, embora estejamos livres, nós continuamos e continuaremos escravos enquanto os outros permanecerem escravos, de que portanto (para simplificar) só há liberdade para o outro pelo outro: uma tarefa confessadamente infinita que corre o risco de condenar o escritor a um papel didático, pedagógico e, por esse motivo, excluindo-o da demanda que carrega dentro de si e obrigando-o a não ter lugar, nem nome, nem papel, nem identidade, isto é, a nunca chegar a ser escritor. (BLANCHOT, 2003, p. 153)²⁸.

Essa autossuspensão paradoxal do messianismo foi sem dúvida o que estava em jogo quando Blanchot sobrescrevia a expressão “época messiânica [*époque messianique*]” em referência ao “tempo messiânico [*temps messianique*]”, um tempo que, na proposição de Blanchot, portanto, era qualquer coisa menos um período, uma era, uma época. Há duas razões para isso. Primeiramente, como Blanchot havia explicado, seguia-se à história que mostrava o Messias nos portões de Roma a afirmação de que a presença do Messias nessa cena era tudo, menos “presença”. Era uma vinda que se apagava estritamente na medida em que não estava presente em si mesma, mas sim era uma reação a um apelo do outro. Como explica Blanchot,

O messianismo judeu (em certos comentadores) nos deixa pressentir a relação do evento e do inadvento. Se o Messias está às portas de Roma em meio aos mendigos e aos leprosos, pode-se crer que seu incógnito o protege ou impede sua vinda, mas precisamente ele é reconhecido; alguém, pressionado pela visita da interrogação [*pressé par la hantise de l'interrogation*], lhe pergunta: “Quando tu virás?” o fato de estar lá [*le fait d'être là*] não é, pois, a vinda. Junto ao Messias

²⁸ Essa implícita referência a Elijah precede em vários anos a invocação análoga de Derrida do profeta em 1987, p. 103-106. Posteriormente, também, Derrida do mesmo modo vai realçar “a contradição estrutural” no cerne da promessa messiânica em um contexto que, como o título do capítulo de Derrida (“Aquele que me acompanha [*Celui qui m'accompagne*]”) obviamente sugere, deve muito a Blanchot: ver Derrida, 1994, p. 198.

que está lá, deve sempre ressoar o chamado: “Vem, Vem [*Viens, Viens*]”. Sua presença não é uma garantia. Futura ou passada (é dito, ao menos uma vez, que o Messias já veio), sua vinda não corresponde a uma presença. (BLANCHOT, 2016, p. 208).

A ideia de que o Messias pode já ter vindo, como já indicado, é uma ideia que Blanchot terá encontrado nos comentários talmúdicos de Levinas. Mas ele também terá encontrado na obra de outro interlocutor-chave nessas páginas finais de *L'Écriture du désastre: Kafka*. Porque foi Kafka, na passagem dos Cadernos *in Octavo* à qual Blanchot se refere no fragmento seguinte, que havia sugerido, muito provavelmente de acordo com o Rabino Israel ben Eliezer, o fundador do hassidismo, que “O Messias virá somente quando ele não for mais necessário [*nicht mehr nötig*], ele virá somente após a sua vinda [*erst nach seiner Ankunft kommen*], ele não virá no último dia [*am letzten Tag*], mas no último dos últimos [*am allerletzten*]”. Mas isso parecia sugerir que a vinda do Messias era uma distração, e que o que realmente contava eram os esforços pacientes da humanidade para obter justiça, com a implicação de que as expectativas geradas pela promessa messiânica precisavam ser proteladas, adiadas, e talvez até abandonadas, o que estava longe de toda a verdade. De fato, alguns dias ou páginas atrás, Kafka explicara *a contrario* que “[é] apenas nosso conceito de tempo nos permite chamá-lo de Dia do Juízo [*das Jüngste Gericht*], na realidade é um estado de emergência [*ein Standrecht*: um tribunal especial ou militar constantemente em sessão para fazer tutelas antecipadas]” (KAFKA, 1994, p. 179; 182)²⁹. O Messias, na proposição de Blanchot, tendo já sempre precedido sua própria vinda, e conduzido pelo futuro apenas na medida em que ele já foi carregado pelo passado, era irreduzível a toda presença: toda plenitude, corporificação ou finalidade. Mas, se o tempo do messianismo estava além do tempo, mesmo, dir-se-ia, do tempo do eterno retorno, isso não significava que o Messias pertencesse à eternidade atemporal, mas que a promessa messiânica necessariamente atravessava, dividia e interrompia o tempo. Em vez de pertencer a um futuro adiado, portanto, correspondia aqui e agora a uma demanda da qual era impossível escapar no presente, mas apenas na medida em que implicava uma interrupção radical daquele presente. Tanto como injunção quanto como promessa, o

²⁹ Sobre a familiaridade de Kafka com o Hassidismo e a tradição messiânica e para uma leitura de *O Castelo* como uma crítica do messianismo – que, em termos de Blanchot, iria também equivaler a sua interruptiva ou suspensiva reafirmação – ver Robertson, 1985, p. 228-235. Para a própria familiaridade de Blanchot com o Hassidismo, baseada numa leitura de Buber e Scholem, ver 1971, p. 259-271.

messianismo, em outras palavras, era sempre duplo: ele não apenas pedia paciência, obliquidade e retirada, mas também requeria urgência, clareza e intervenção.

Nada mais compreensível, portanto, que a intervenção de maior alcance que Blanchot faz na citação de Levinas também fosse a mais oblíqua. Consistia, como vimos, de um aparte quase incidental, intrigante, interrompendo o movimento do texto talmúdico. Pois após substituir audaciosamente seu próprio tempo messiânico pela época messiânica de Levinas, Blanchot imediatamente reinseria a palavra *époque*, embora não como ela mesma, naturalizada em francês, primariamente significando um período de tempo histórico completo, unitário, mas no seu outro grego, *épokhè*, significando suspensão, retirada, divisão. Apenas cinco páginas antes do fim de *L'Écriture du désastre*, como devemos compreender essa justaposição súbita, provocativa e mesmo violenta de Atenas e Jerusalém? Evidentemente, não era a primeira vez que tal encontro tivesse sido anunciado, proposto ou encenado. Como Derrida, sem dúvida Blanchot sabia das implicações hegelianas da famosa proposição joyceana, feita confessadamente com um “*spleen saturnino*” (“Razão de mulher. Judeugrego é gregojudeu. Os extremos se encontram. A morte é a forma mais elevada de vida. Bah!”), com a qual Derrida, em 1964, concluía seu influente ensaio sobre Levinas, “Violência e Metafísica”, observando todavia a preferência que Levinas tinha por Abraão com relação a Ulisses, e seu desejo fortemente anunciado de “opor, ao mito de Ulisses retornando a Ítaca, a história de Abraão deixando sua pátria para uma terra até então desconhecida, proibindo seu servo até mesmo de levar o filho de volta ao ponto de partida” (DERRIDA, 1967, p. 228)³⁰. Este engajamento com o exílio nômade, em lugar do enraizamento patriótico, era algo que Blanchot partilhava, e isso explica talvez a maneira elíptica de sua tentativa de alinhar a ideia grega de *epoché* com a época messiânica. Fica implícita, na interpolação de Blanchot, a crença de que um encontro entre as duas não necessariamente implicaria uma fusão ou incorporação. O que ocorria, ao contrário, era que a colisão textual sem mediação servia para questionar a primazia ou autonomia de cada uma delas, possibilitando ou dando chance a uma diferença sem oposição, relação sem relação, dissimetria sem hierarquia.

³⁰ Para a citação de Joyce, ver 1992, p. 622; e para a citação de Levinas, ver 1949, p. 267.

Foi de todo modo nesses termos, num ensaio escrito para o catálogo de exibição “De la Bible à nos jours [Da Bíblia aos nossos dias]” que aconteceu no Grand Palais de Paris por volta de cinco anos depois da publicação de *L'Écriture du désastre*, que Blanchot passou a considerar o duplo legado dos gregos e dos judeus. “Na nossa tradição”, ele argumentava,

[...] à medida que se exaure enquanto ainda se mantém, parece-me que sempre houve dois povos eleitos, dois “milagres” ou dois enigmas: dois povos [*peuples*], quase imperceptíveis no mapa, mas com a riqueza de uma mensagem que vem ensinando os séculos. Um deles, contudo, nunca sofreu por ser uma nação modelo, representante exemplar de algo que sustenta a nossa nostalgia. Nunca foi motivo para reclamações que os gregos tenham nos dado o *logos*, a filosofia, a beleza e uma certa ideia de democracia. Os gregos: o povo eleito por excelência. Mas, para os judeus, a mesma eleição ou uma eleição mais alta e mais antiga é considerada arrogante, uma particularidade que isola, mesmo se o que nos foi dado pelos judeus seja válido para todos, e é a afirmação ou promessa do Único que é válido para todos. (BLANCHOT, 2010, p. 419-20).

Ao abordar os legados dos gregos e dos judeus juntos, portanto, Blanchot estava longe de tentar a assimilação de um pelo outro. Na realidade, o desafio nunca foi pensar em um sem o outro: nunca, isto é, subscrever à universalidade abstrata do *logos* sem simultaneamente afirmar a singularidade do que ele negava. Pois, se “nunca ocorreu aos gregos, esses portadores do *logos*”, notou Blanchot, com fingida surpresa, “que deveria haver uma igualdade de discurso e de lei com os bárbaros”, devemos lembrar, argumentou, que

[...] os hebreus foram escolhidos dentre todas as nações (que é o que o Egito representa) para reconhecer, em sua retirada [*retrait*] ou ao serem postos de lado [*mise à l'écart*], a abertura para tudo e para todas as nações, e diante do Eterno a igualdade de todas (mas não a igualdade abstrata, repetitiva, que exclui a responsabilidade e a fraternidade), como se aos judeus fosse-lhes revelado que eles eram outros, para serem libertos do Mesmo, e para reagirem à alteridade na preocupação extraordinária pelo outro. (BLANCHOT, 2010, p. 421).

Se a interrupção do ser, tempo e pensamento anunciados na *epoché* grega e na promessa messiânica do judaísmo, foi oferecida à escritura como sua chance e sua necessidade, foi

na medida em que nada estava dado em si mesmo ou como tal, mas apenas, por sua vez, como um traço que era tanto uma afirmação quanto uma retirada, o um e o outro, o outro e o um. Não é por acaso que, a esse respeito, o pensamento do desastre ao longo de *L'Écriture du désastre* permanece inseparável da ideia de dom, um dom nunca disponível em si mesmo como tal, mas apenas como uma promessa incontroversa, exigente, porém sempre irrealizada e incalculável. “O desastre é o dom [*Le désastre est le don*]”, Blanchot escreveu no fragmento que, antevendo seu futuro, aparecera 200 páginas atrás,

[...] ele dá o desastre [*il donne le désastre*]: é como se ele passasse além [*passait outre*] do ser e do não-ser. Ele não é advento [*avènement*] (o próprio do que chega [*ce qui arrive*]) – isso não chega, de sorte que nem por isso eu chego mesmo [*je n'en arrive même pas*] a esse pensamento, salvo sem saber, sem a apropriação [*appropriation*] de um saber. Ou então, ele é advento [*avènement*] do que não chega, do que viria sem chegada [*qui viendrait sans arriver*], fora do ser, e como por deriva [*par dérivation*]? O desastre póstumo? (BLANCHOT, 2016, p. 14).

Ou, como ele coloca logo antes do fim do livro, na forma de um penúltimo fragmento atravessado pela ideia do penúltimo (“*La Pénultième / Est morte*”, nas célebres palavras de Mallarmé), isto é, por aquilo que, anunciando o final, adia o final, marcando assim sua possibilidade e sua impossibilidade, na medida em que, como a morte, já havia acontecido, mas ainda está por acontecer, dado sem estar dado na forma de uma afirmação explícita ou de uma pergunta implícita, impressa enigmaticamente em itálico: “*O que resta para dizer? [Ce qu’il reste à dire]*” (BLANCHOT, 2016, p. 213)³¹.

O que é que falta ser dito, pergunta o leitor? Tudo – porém nada. Numa palavra, sempre mais ou menos que uma palavra: des(-)astre.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, edited and translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.

BANON, D. *Le Messianisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1998.

³¹ Para a citação de Mallarmé, ver 1998, I, p. 416-417.

BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*, edited by Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser, 7 vols (Frankfurt: Suhrkamp, 1974-89).

_____. *Selected Writings*, edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, 4 vols. London: Harvard University Press, 1996-2003.

BLANCHOT, M. *L'Amitié*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *La Condition critique*. Articles, 1945-1998. Édition de Christophe Bident. Collection Les Cahiers de la NRF. Paris: Gallimard, 2010.

_____. “Discours sur la patience”. *Le Nouveau Commerce*, 30-31, 1975, p. 19-44.

_____. *Écrits politiques*, 1958-1993. Paris: Léo Scheer, 2003.

_____. *L'Écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980.

_____. *A escritura do desastre*. Trad. de Eclair Antônio Almeida Filho. São Paulo: Lumme Editor, 2016.

_____. *L'Entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Faux Pas*. Paris: Gallimard, 1943.

_____. *Le Livre à venir*. Paris: Gallimard, 1959.

_____. *La Part du feu*. Paris: Gallimard, 1949.

_____. *Le Pas au-delà*. Paris: Gallimard, 1973.

_____. *Le Très-Haut*. Paris: Gallimard, 1948.

DELEUZE, G. *Critique et Clinique*. Paris: Minuit, 1993.

DERRIDA, J. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

_____. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.

_____. “Préjugés”. In: Derrida et al. *La Faculté de juger*. Paris: Minuit, 1985.

_____. *Ulysse gramophone*. Deux mots pour Joyce. Paris: Galilée, 1987.

HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*. I Abteilung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

HÖLDERLIN, F. *Sämtliche Gedichte*. Detlev Lüders (ed.). 2 vols. Bad Homburg: Athenäum, 1970.

JABÈS, E. “Le Livre des questions”. In: _____. *Le Livre des questions*. Paris: Gallimard, 1963.

JOYCE, J. *Ulysses*. London: Harmondsworth, 1992.

KAFKA, F. *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, (Frankfurt a.M.: Fischer, 1994).

_____. *Journal Intime suivi de Esquisse d'une Autobiographie. Considérations sur le Péché. Méditations. Introduction et traduction par Pierre Klossowski*. Paris: Grasset, [1945].

LARDREAU, G.; JAMBET, Ch. *Ontologie de la révolution I: L'Ange*. Paris: Grasset, 1976.

LESCOURRET, M.-A. *Emmanuel Levinas*. Paris: Flammarion, 1994.

LEVINAS, E. *Au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit, 1982.

_____. *Difficile liberté. Essai sur le Judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963; 2e édition refondue et complétée, 1976.

_____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1949.

_____. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1968.

MALLARMÉ, S. *OEuvres complètes*. Paris: Flammarion et Cie, 1998.

MELVILLE, H. *Billy Budd, Sailor and Other Stories*. Edited by Harold Beaver. Harmondsworth: Penguin, 1967.

MILLER, J. H. *Versions of Pygmalion*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

MOSÈS, S. *L'Ange de l'histoire*: Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Paris: Gallimard, [1992] 2006.

NANCY, J.-L. *La Déclosion* (Déconstruction du christianisme, tome 1). Paris: Galilée, 2005.

ROBERTSON, R. *Kafka: Judaism, Politics, and Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

SCHOLEM, G. *Judaica I*. Frankfurt: Suhrkamp, 1963.

_____. *Judaica 3*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

_____. *Judaica 5: Erlösung durch Sünde*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992

_____. *Major Trends in Jewish Mysticism*. Jerusalem: Schocken Publishing House, 1941.

_____. *The Messianic Idea in Judaism*, traduzido por Michael A. Meyer. London: Allen & Unwin, 1971.

_____. *Le Messianisme juif: essai sur la spiritualité du judaïsme*, traduzido do inglês por Bernard Dupuy. Paris: Calmann-Lévy, 1974.

SMOCK, A. "Quiet", *Qui parle*, 2, Fall 1988, p. 68-100.

Nota de rodapé

¹⁹ Ênfase no original. Sobre a às vezes fria relação entre Levinas e Scholem, ver Lescourret, 1994, p. 39-40; 332-334. Lendo as palavras de Levinas, não é difícil recordar aqui da proposição que se apresenta ao fim de “Sobre o conceito de História [Über den Begriff der Geschichte]” de Benjamin, de acordo com o qual, nota o autor: “sabemos que os judeus foram proibidos de inquirir sobre o futuro, o que marca influência sobre todos aqueles que se tornam adivinhos [Wahrsager] por iluminação. Isto não implica, todavia, que para os judeus o futuro se tenha tornado homogêneo, um tempo vazio. Pois cada segundo era o pequeno portal no tempo pelo qual o Messias poderia entrar”. Ver Walter Benjamin, 1974-89, I: 2, p. 704; 1996-2003, IV, p. 397. Isto levanta a ulterior questão da extensão do conhecimento de Blanchot sobre Benjamin, cujo nome ocorre esparsamente nos textos publicados do autor, embora em um número de lugar significativos. O primeiro, como indicado anteriormente, é em um artigo de revista (primeiramente publicado em setembro de 1960 e posteriormente incluído em Blanchot, 1971, p. 69-73) sobre *Œuvres choisies*, de Benjamin, traduzidas por Maurice de Gandillac (Paris: Julliard, 1959), principalmente relacionado com o famoso ensaio de Benjamin “A tarefa do tradutor” (outros textos incluídos na seleção de Gandillac eram: “Crítica da violência”, “Destino e Caráter”, “As afinidades eletivas de Goethe”, “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, “Sobre alguns temas em Baudelaire”, e “O narrador”). É bem verdade que Blanchot faz reservas sobre a aparente crença de Benjamin na existência de uma pré-babélica *Ursprache* [língua primeira], mas seu interesse foi suficientemente provocado pela apresentação de Benjamin da promessa messiânica implícita na tradução (“Donde um messianismo próprio a cada tradutor”, observava Blanchot, “se ele trabalha para fazer as línguas crescerem na direção dessa língua última, já atestada em cada língua presente, à força do futuro mantido dentro dela, que a tradução torna sua própria” [1971, p. 70]) para repetir sem mudança, em um texto que estabelece o papel da tradução no projeto de nascimento da *Revue internationale*, uma passagem que apareceu primeiramente no artigo de setembro de 1960 (comparar 1971, p. 71; e 2003, p. 62). Em maio de 1963, em um ensaio intitulado “Ars nova”, in *L’Entretien infini*, Blanchot assinalava seu contínuo interesse ao referir-se a várias observações de Benjamin sobre a aura e o fragmentário, que eram admitidamente derivados de segunda mão da *Philosophie der neuen Musik* (Filosofia da nova Música) de Adorno, que Blanchot estava revisando naquela época. Não foi senão em 1968 que Blanchot propriamente reavivou seu engajamento com Benjamin, o que ele fez ao citar em um texto não assinado em *Comité* (“Rupture du temps: révolution”, in Blanchot, 2003, p. 127) a famosa descrição da Revolução de Julho em Paris quando, Benjamin relatou, “na primeira noite de combate, então aconteceu que tiros foram lançados nos relógios de torre de Paris simultânea e independentemente, e de vários lugares ao mesmo tempo” (1974-89, p. 702; 1996-2003, p. 395). Esta passagem também foi tirada de “Sobre o conceito de História” de Benjamin, um texto que Blanchot pode muito bem ter lido quando de sua primeira publicação em francês, traduzido por Pierre Missac, na edição de outubro de 1947 de *Les Temps modernes*, 25, p. 623-634, apenas umas poucas páginas após seu próprio artigo “A la rencontre de Sade” (p. 577-612). Entre 1947 e 1968, está claro que Blanchot também tivera acesso aos *Schriften* de Benjamin na edição de dois volumes organizada por Adorno e Gretel Adorno, que lhe permitira substituir a versão de Missac por uma mais acurada tradução de sua própria lavra. E embora o nome de Benjamin não ocorra em mais lugares em Blanchot, é difícil acreditar que ele poderia ter lido Scholem sem estar ciente da conexão deste com Benjamin, não menos porque a obra *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1941, com a qual Blanchot já era há muito tempo familiarizado, era dedicada à memória de Benjamin.

Abstract

The youngest day

From fragments of L'Écriture du désastre and other writings by Maurice Blanchot, this article deals with the relationship between history (or the other history), its ruptures and disaster. To address this issue, Blanchot draws on authors such as Wittgenstein, Hölderlin, Kafka, Melville (especially Bartleby the Scrivener) and Levinas. Based on these authors, Blanchot develops his thinking about the messianic aporia, and seeks to understand its relationship with totalitarianism. Particularly important is the influence that Emmanuel Levinas, the great Jewish thinker, versed in the writings of the Talmud, exerts on Blanchot, who, in turn, sees himself in the delicate situation of approaching messianic from his position as an intellectual outside the Jewish milieu. Moreover, the comparison made by Blanchot between the legacy of Jewish thought, often denied by modern Western society, and classical Greek culture, traditionally exalted as the cradle of civilization, worthy of nostalgic feelings, is examined. The ideas of time and the end of time are also discussed, as well as the deferment of this end, and, finally, the imminence of disaster.

Keywords: Maurice Blanchot; The Writing of the Disaster; aporia; messianic; Judaism.