



DOSSIÊ ESPECIAL

CARTOGRAFIA DE UMA DISSIDÊNCIA MESSIÂNICA SEM FIM: ENTRE AS RUÍNAS ONTOLÓGICAS DO ESTADO DE ISRAEL

*CARTOGRAPHY OF AN ENDLESS MESSIANIC DISSIDENCE: AMONG THE ONTOLOGICAL RUINS OF
THE STATE OF ISRAEL*

*CARTOGRAFÍA DE UNA DISIDENCIA MESIÁNICA SIN FIN: ENTRE LAS RUINAS ONTOLÓGICAS DEL
ESTADO DE ISRAEL*

Mayara Dionizio  

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil;
Université du Québec à Montréal, Montréal, Canadá

Gabriel Bonesi Ferreira  

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação
de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil
(CAPES) – Código de Financiamento 001.

Submetido em: 11/12/2025

Aceito em: 02/04/2026

Publicado em: 22/06/2026

Como citar: DIONIZIO, Mayara; FERREIRA, Gabriel Bonesi .
Cartografia de uma dissidência messiânica sem fim: entre as
ruínas ontológicas do Estado de Israel. *(Des)troços: revista de
pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. e63421, jan./jun.
2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i1.63421](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i1.63421)



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Mayara Dionizio é pesquisadora de pós-doutorado em Filosofia na Universidade Federal do Paraná (Brasil) e em Estudos Literários na Université du Québec à Montréal. É doutora em Filosofia pela UFPR e em Literatura e Civilização Francesas pela UPJV. Membro do comitê editorial do Espace Maurice Blanchot, Autora de *Antonin Artaud: o instante intermitente* (2020), seus trabalhos mais recentes como tradutora incluem: *O verbo roubado: textos escolhidos de Antonin Artaud* (2025), tradução e a organização; a tradução e as notas de *Por uma arte revolucionária* (2025), de André Breton, Léon Trotsky e Diego Rivera; tradução de *Teorias feministas viajantes: internacionalismo e coalizões a partir das lutas latino-americanas* (2026), de Mara Montanara.

Gabriel Bonesi Ferreira é Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2025), com período de pesquisa na Université de Picardie Jules Verne (França); mestre e licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (2018; 2011) e bacharel em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2011). Advogado desde 2011, desenvolve pesquisas em Filosofia Ética e Política.

Contribuição (CRediT)

M.D.: Análise formal; Investigação; Escrita (original e revisão).
G.B.F.: Conceituação; Análise formal; Investigação; Escrita (original e revisão).

Resumo

O presente artigo investiga, no horizonte do messianismo judaico, a forma como a *Redenção*, a ética e a justiça se articulam criticamente com a teleologia histórica moderna, com base no messianismo de Estado, materializado no atual Estado de Israel, que se fundamenta numa ontologia da totalidade. Com base em Rosenzweig, Scholem e Benjamin, a *Redenção* é compreendida como uma interrupção da história contínua e uma crítica à ideologia do progresso, instaurando um tempo de rutura em que os fracassos e as catástrofes ganham centralidade e em que se reconfigura a possibilidade de uma justiça ética num horizonte messiânico. Em diálogo com Derrida, essa justiça messiânica, que está sempre por vir e é irreduzível ao direito, distingue-se e articula-se simultaneamente com a *Redenção* benjaminiana, entendida como um acontecimento insurreccional que deslegitima qualquer julgamento final da história. Com base nisso, e seguindo Lévinas e Blanchot, procuramos demonstrar como a ética, pensada como filosofia primeira a partir do rosto do outro e do imperativo “não matarás”, desloca a primazia da ontologia, rompendo com ontologias totalizantes e com a identificação do mesmo ao universal. Nesse contexto, criticamos o uso do messianismo para legitimar o nacionalismo sionista e a violência do Estado, contrapondo-lhe a noção de “judaicidade” (Butler) como vocação diaspórica, anti-identitária e orientada para a coabitação. Por fim, refletimos sobre como a *Redenção* só pode ser pensada eticamente como uma prática de justiça que permanece inapropriável pelo direito e que reconhece, em cada outro, a possível figura do Messias.

Palavras-chave

Messianismo; *Redenção*; ética; justiça; ontologia.

Abstract

This article investigates, within the horizon of Jewish messianism, how *Redemption*, ethics, and justice are critically articulated with modern historical teleology and, on the basis of state messianism materialized in present-day Israel, which is grounded in an ontology of totality. Drawing on Rosenzweig, Scholem, and Benjamin, *Redemption* is understood as an interruption of continuous history and as a critique of the ideology of progress, instituting a time of rupture in which failures and catastrophes gain centrality and in which the possibility of an ethical justice within a messianic horizon is reconfigured. In dialogue with Derrida, this messianic justice, which is always to come and is irreducible to law, is distinguished from and at the same time articulated with Benjaminian *Redemption*, understood as an insurrectionary event that delegitimizes any final judgment of history. On this basis, and following Lévinas and Blanchot, we seek to show how ethics, conceived as first philosophy starting from the face of the other and from the imperative “thou shalt not kill,” displaces the primacy of ontology, breaking with totalizing ontologies and with the identification of the same with the universal. In this context, we criticize the use of messianism to legitimize Zionist nationalism and state violence, opposing it with the notion of “Jewishness” (Butler) as a diasporic, anti-identitarian vocation oriented toward cohabitation. Finally, we reflect on how *Redemption* can only be thought ethically as a practice of justice that remains inappropriable by law and that recognizes, in each other, the possible figure of the Messiah.

Keywords

Messianism, *Redemption*, ethics, justice, ontology.

Resumen

El presente artículo investiga, en el horizonte del mesianismo judío, de qué manera la Redención, la ética y la justicia se articulan críticamente con la teleología histórica moderna, a partir del mesianismo de Estado materializado en el Israel actual, que se funda en una ontología de la totalidad. A partir de Rosenzweig, Scholem y Benjamin, la *Redención* se comprende como una interrupción de la historia continua y como una crítica de la ideología del progreso, instaurando un tiempo de ruptura en el que los fracasos y las catástrofes adquieren centralidad y en el que se reconfigura la posibilidad de una justicia ética en un horizonte mesiánico. En diálogo con Derrida, esta justicia mesiánica, siempre por venir e irreductible al derecho, se distingue y al mismo tiempo se articula con la *Redención* benjaminiana, entendida como acontecimiento insurreccional que deslegitima cualquier juicio final de la historia. Sobre esta base, y siguiendo a Lévinas y Blanchot, buscamos mostrar cómo la ética, pensada como filosofía primera a partir del rostro del otro y del imperativo “no matarás”, desplaza la primacía de la ontología, rompiendo con ontologías totalizantes y con la identificación de lo mismo con lo universal. En este contexto, criticamos el uso del mesianismo para legitimar el nacionalismo sionista y la violencia de Estado, contraponiéndole la noción de “judaicidad” (Butler) como vocación diaspórica, antiidentitaria y orientada a la cohabitación. Por último, reflexionamos sobre cómo la *Redención* solo puede pensarse éticamente como una práctica de justicia que permanece inapropiable por el derecho y que reconoce, en cada otro, la posible figura del Mesías.

Palabras clave

mesianismo; *Redención*; ética; justicia; ontología.

Introdução

Se podemos bifurcar a temporalidade messiânica em dois tempos – aquele do instante e aquele do reino, isto é, aquele da insurreição e aquele da escatologia – devemos isso também a toda uma tradição judaica. Em *A comunidade que vem* (*La Comunità che viene*, 1990), de Giorgio Agamben – no capítulo que leva o título de “Aureole” – a parábola que circulou entre boa parte dos pensadores do messianismo no século XX é retomada. No contexto em questão, trata-se de uma história que Walter Benjamin teria escutado de Gershom Scholem sobre o reino messiânico e que, por sua vez, contou a Ernst Bloch. A história, conforme quem a narrava, assumia contornos diferentes que variavam também conforme a possibilidade desse outro mundo. Assim, Bloch escreve em *Spuren* (1969) aquilo que teria ouvido de Benjamin, que, em suma, descreveria a diferença entre esse mundo por vir e o nosso: que, segundo um rabino, “um verdadeiro cabalista”, o reino messiânico não consistiria na destruição total deste mundo e na construção de outro; ao contrário, seriam necessárias ligeiras mudanças que alterariam o seu sentido e os seus limites. Mas, para que isso ocorra, é necessária a vinda do Messias, já que a humanidade não seria capaz de realizar essa ligeira diferença. Já na versão de Benjamin, a parábola se distingue um pouco daquela supostamente replicada por Bloch, pois sua narração é atribuída não a um rabino, mas à tradição oral hassídica.¹ Os hassídicos, nesse contexto, passavam adiante a parábola de que tudo no mundo que virá é como é aqui: as roupas, os cômodos das casas, “tudo será como é agora, só que um pouco diferente”.²

Agamben reflete sobre essa diferença a partir da noção de aureola pensada por São Tomás de Aquino em sua escatologia, isto é, como uma recompensa divina que é concedida àqueles que foram vitoriosos no combate espiritual terreno: os mártires que lutaram contra o mundo exterior, as virgens contra a concupiscência carnal e os doutores-pregadores contra a ignorância. As três aureolas, portanto, – do martírio, da virgindade e da doutrina – acrescentariam uma glória especial à *áurea*, um suplemento. Nesse sentido, para Agamben (1990), a auréola aquiniana pode ser compreendida como uma forma de antecipação da individuação que, poucos anos mais tarde, seria proposta por Duns Scot. A aureola seria a individuação daquilo que já é perfeito, neste caso, a beatitude. Desta forma, Agamben vai além ao unir essas duas noções, pois se para Scot a individuação não acrescenta nada à essência, mas singulariza o seu fim, o seu último estado; para Agamben reflete sobre essa diferença a partir da noção de auréola pensada por

¹ O *hassidismo* é uma das vertentes mais expressivas do judaísmo ortodoxo, seja pela ênfase que dá à experiência religiosa marcada pela alegria, pela devoção e pela busca de retidão espiritual, seja por preconizar uma compreensão mística e existencial da fé, centrada na imanência do divino e na santificação das ações cotidianas. Os grupos hassídicos estruturam-se em dinastias que seguem uma linha sucessória de caráter hereditário. O líder de cada grupo é concebido como um guia espiritual dotado de santidade exemplar, cuja função consiste em mediar a relação entre os fiéis e Deus, orientando-os na prática da devoção e na vivência da presença divina no mundo. Tal concepção de autoridade espiritual difere substancialmente do judaísmo rabínico tradicional, que sustenta a possibilidade de uma relação direta e não mediada entre o ser humano e o divino, baseada no estudo da Torá e na observância da *Halachá*. De acordo com Gershom Scholem (1971), esse modo de conceber a espiritualidade de maneira comunitária e emocional representou uma reação contra o intelectualismo religioso dominante no judaísmo rabínico, recuperando dimensões místicas e existenciais da fé judaica que haviam sido marginalizadas.

² Benjamin, *Sur le concept d'histoire* apud Agamben, *A comunidade que vem*, p. 44.

Tomás de Aquino em sua escatologia, isto é, como uma recompensa divina concedida àqueles que foram vitoriosos no combate espiritual terreno: os mártires que lutaram contra o mundo exterior, as virgens contra a concupiscência carnal e os doutores-pregadores contra a ignorância. As três auréolas, portanto – do martírio, da virgindade e da doutrina – acrescentariam uma glória especial à *áurea*, um suplemento. Nesse sentido, para Agamben (1990), a auréola aquiniana pode ser compreendida como uma forma de antecipação da individuação que, poucos anos mais tarde, seria proposta por Duns Scot. A auréola seria a individuação daquilo que já é perfeito, neste caso, a beatitude. Dessa forma, Agamben vai além ao unir essas duas noções, pois, se para Scot a individuação não acrescenta nada à essência, mas singulariza o seu fim, o seu último estado, para Agamben³ a auréola, ao singularizar, não seria uma determinação final do ser, “mas uma franja ou uma indeterminação de seus limites: uma paradoxal *individuação por indeterminação*”. Essa indeterminação, longe de ser aquilo que singulariza o fim determinando-o, seria propriamente a fusão desse fim com algo que o transforma, o desloca, tal como no mundo messiânico: movimento de suplementação que só se dá após o fim, por um gesto que ressoa e se abre à sua própria potência.

É em relação a essa potência, que sobrevém, que a própria escatologia passa a ser questionada. Pois, se esse fim, inscrito em uma historicidade linear, em um tempo do progresso, pode ser deslocado, indeterminado, suplementado, ele se abre à outra relação com o tempo que não a relação hegeliana de um enlace. Nesse sentido, voltarmos para as leituras do messianismo que suspendem e questionam a teleologia messiânica imposta a partir de uma dada modernidade mostra-se frutífero para a reflexão sobre o messianismo incorporado pelo Estado de Israel desde sua fundação, em 1948.

1. Messianismos dissidentes

Em *L'Ange de l'Histoire* (1992), Stéphane Mosès parte de três modos de pensar e compreender o messianismo judaico: o de Walter Benjamin, o de Gershom Scholem e o de Franz Rosenzweig. Salvaguardadas todas as distinções teóricas, que serão melhor aprofundadas neste artigo, permanece uma semelhança entre esses três pensadores: a categoria de *Redenção* enquanto gesto crítico à Razão histórica.

Assim como afirma Mosès:

À visão otimista de uma história concebida como uma jornada permanente rumo à realização final da humanidade, eles opõem, cada um à sua própria maneira, a ideia de uma história descontínua, cujos diferentes momentos não se deixam totalizar e cujas as crises, as rupturas e as cisões são mais significativas – e sem dúvida mais promissoras – do que sua aparente homogeneidade.⁴

³ Agamben, *A comunidade que vem*, p. 46, grifo do autor.

⁴ Mosès, *L'Ange de l'histoire*, p. 28, tradução nossa. Texto original: “À la vision optimiste d'une histoire conçue comme une marche permanente vers l'accomplissement final de l'humanité, ils opposent, chacun selon sa modalité propre, l'idée d'une histoire discontinue, dont les différents moments ne se laissent pas totaliser, et dont les crises, les ruptures et les déchirements sont plus significatifs – et sans doute plus prometteurs – que son apparente homogénéité”.

Ou seja, a história é pensada de modo heterogêneo e não quantitativo. O presente, então, deixa de ser visto como uma ponte entre o passado e o futuro, mas como um tempo de ruptura que pode conduzir a diferentes futuros. O passado, por sua vez, pode ser acessado por meio da rememoração, que também não se deixa totalizar, visto que esse acesso é sempre determinado pela posição ocupada daquele que rememora no presente. Outrossim, esse passado é sempre múltiplo e disruptivo quando desassociado da história tradicional, restando sempre aberto. Para Walter Benjamin, Gershom Scholem e Franz Rosenzweig, o sentido histórico da experiência humana, compreendido na ideologia do progresso, de modo a garantir o processo histórico e seu enlace messiânico final, apagou da memória coletiva todos os fracassos, regressões e mesmo falhas. A partir da filosofia hegeliana e dos Iluministas até o início do século XX, na Europa burguesa, o que se viu foi exatamente esse modelo positivista do progresso encarnado em praticamente todas as compreensões sobre o processo histórico. Com a irrupção da Primeira Guerra Mundial, essa crença moderna nos efeitos positivos do uso da razão encontra, enfim, paradigmas intransponíveis.⁵ Isto é, como manter essa crença frente ao sofrimento humano? Dessa forma, a guerra não pode ser arquivada como mais um episódio da história, mas deve ser pensada como um absoluto próprio à ruptura que vela o futuro, sempre prestes a acontecer.

Porém, longe de se inscreverem em um pessimismo, os três, cada um a seu modo, veem na ideia de esperança a própria reabilitação da história a partir de suas ruínas. A utopia se inscreve, a partir de então, em um outro tempo, desta vez aberto à imprevisibilidade aleatória. Contudo, apesar de as interpretações desses três pensadores estarem ligadas à herança judaica, elas se distinguem entre si. Assim, podemos organizá-las da seguinte forma: (1) a *Redenção* pela religião em Rosenzweig; (2) a *Redenção* pela revolução em Benjamin; (3) a *Redenção* pelo sionismo religioso em Scholem.

Em 1920, Rosenzweig publica *Hegel et l'État* e, em 1921, *A estrela da redenção* (*Der Stern der Erlösung*). Em ambas as obras, encontramos uma crítica à filosofia hegeliana em que se associam suas teses à catástrofe europeia. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, em *Lições sobre a Filosofia da História* (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1832), defende que o Espírito é a razão que atravessa a História, progredindo constantemente até a totalidade, ou até o fim dessa mesma História.

Portanto,

O espírito é, essencialmente, resultado de sua atividade: a atividade de transcender a existência imediata, simples e irrefletida. (...). Já discutimos a meta final dessa progressão. Os princípios das sucessivas fases do espírito que anima os povos – em uma sequência necessária de níveis – são apenas momentos do desenvolvimento de um único espírito universal, que por meio deles se eleva e completa na história, até se tornar uma totalidade abrangente em si. (1999, pp. 71-72).⁶

⁵ Ao menos em um contexto europeu, na medida em que sua população se depara com o horror da guerra e com a perda de vidas humanas, sem que se possa ignorar o terror colonial imposto, sobretudo pelos países europeus, à maior parte do mundo.

⁶ Hegel, *Filosofia da História*, pp. 71-72.

Essa tese, que inscreve uma missão histórica aos povos, é amplamente criticada não só por Franz Rosenzweig, mas também por Walter Benjamin e Gershom Scholem. Entretanto, sua crítica se distingue da dos demais pelo aspecto religioso. Isto é, para Rosenzweig, o nacionalismo moderno não passa de uma forma de laicização do messianismo, e a oposição que propõe se dá pela via de uma metahistória baseada em um tempo sagrado. Esse outro tempo seria aquele no qual o povo judeu poderia viver o judaísmo. Como destaca Stéphane Mosès⁷, em uma carta escrita em 1917, Rosenzweig cita a passagem talmúdica de *Sanhédrin*, 98A, em que essa temporalidade é metaforizada; nela, o discípulo Rabbi Yoshoua ben Levi encontra o profeta Élie e lhe pergunta: "Quando o Messias virá?". O profeta, por sua vez, responde que o discípulo deve ir perguntar ao próprio Messias, nos portões de Roma. Quando chega lá, ele encontra o Messias entre os pobres e doentes e lhe dirige a questão, à qual ele responde prontamente: "Hoje". Ao reencontrar o profeta, o discípulo conta qual foi a resposta do Messias, alegando que ele mentiu, porque não veio, ao que o profeta responde que foi o discípulo quem não compreendeu a resposta, pois pois o Messias estava citando o Salmo 95:7: "Hoje, se ouvirdes a sua voz"⁸. Ao que Rosenzweig acrescenta a explicação de que essa passagem talmúdica remete a duas temporalidades da palavra "hoje": um hoje que é uma ponte entre passado e futuro e um hoje que é um trampolim (a *Redenção*) para a eternidade.

Entretanto, se nos voltarmos à obra de Scholem,⁹ encontramos não só a menção à mesma passagem, mas também a mesma associação desse tempo de *Redenção* a uma visão histórica oposta àquela da modernidade europeia. Nesse ponto, o messianismo judaico, para ambos, serve como uma contraposição ao modelo quantitativo do progresso. Porém, considerando a posição historiográfica de Scholem, para quem a reabilitação da Kabbala serviria aos estudos históricos enquanto estrutura simbólica, a oposição à compreensão moderna iluminista estaria na catástrofe própria à escatologia judaica. Por oposição, então, podemos ver, de um lado, Rosenzweig e o "hoje" como fonte de uma Redenção constante e, de outro lado, Scholem, para quem a catástrofe seria a própria interrupção/Redenção da história, em sua transcendência, que levaria ao seu próprio colapso. Essas duas formas de conceber a relação entre Redenção e história acabam por revelar aspectos extremamente opostos dentro do messianismo judaico, tal como demonstra Mosès: "seja, como sustentava Scholem, a forma da espera de uma interrupção iminente e repentina do desenrolar da história, seja como o pensava Rosenzweig, aquela de uma aventura interior pela qual a comunidade de crentes se projeta no absoluto e escapa, dessa forma, aos imprevistos da história".¹⁰

A despeito dessas duas formas de interpretação sobre a temporalidade e a história, encontramos Walter Benjamin, que tanto se aproxima dessas leituras quanto delas se distancia. Assim como em Franz Rosenzweig, em Benjamin apresenta-se uma compreensão da história como um tempo repleto de "agora's", tal como consta na tese XIV de *Sobre o conceito de história* (*Über den Begriff der*

⁷ Mosès, *L'Ange de l'histoire*, pp. 35-36.

⁸ O mesmo versículo é retomado em Hebreus 3:7-19; tal retomada, porém, integra uma tradição hermenêutica cristã distinta da tradição rabinica que serve de referência à presente análise.

⁹ *Le Messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*. Paris: Calmann-Lévy, 1974, p. 36.

¹⁰ Mosès, *L'Ange de l'histoire*, pp.37-38, tradução nossa. Texto original: "soit, comme le soutenait Scholem, la forme de l'attente d'une interruption imminente et soudaine du déroulement de l'histoire, soit comme le pensait Rosenzweig, celle d'une aventure intérieure par laquelle la communauté des croyants se projette dans l'absolu et échappe ainsi aux aléas de l'histoire".

Geschichte, 1940), contudo, sem a inscrição gradativa e processual. Apesar dessa aproximação, a leitura benjaminiana se afasta em diversos aspectos do messianismo rosenzweigiano, principalmente no que diz respeito ao messianismo revolucionário, aos registros metafísicos e à recusa da estrutura ontológica, gradual e teológica, concebendo a figura do Messias mais em sua função crítica do que religiosa. Para Benjamin, a tradição revolucionária hegeliano-marxista, ainda que busque pensar a história no campo do materialismo histórico-dialético, transpondo a dialética hegeliana para esse campo, estaria ainda ancorada em uma conclusão final que sanaria as desigualdades perpetuadas pelo capital por meio da revolução. Nesse contexto, o pensamento benjaminiano rompe também com essa teleologia revolucionária, segundo a qual se configura, de certa forma, a secularização da teleologia cristã, em que tudo o que acontece se justificaria na finalidade do projeto divino. A legitimidade de uma ação, segundo Benjamin, não deve estar submetida a um julgamento final, seja ele divino ou histórico. Portanto, ainda que não possamos reconhecer a filosofia benjaminiana como antirreligiosa ou antiesecular, a ruptura que ela opera, com ambas as visões sistêmicas, refere-se à ordem do pensamento escatológico. Nesse sentido, a Redenção associa-se à compreensão de uma revolução permanente, na medida em que funciona como insurreição constante e interrupção da dialética histórica.

Logo, o gesto de interrupção da história, por levar consigo diferentes memórias históricas carregadas de messianismo, poderia fazer emergir pedaços, momentos, esperanças utópicas totalmente imprevisíveis e disruptivas face à ideologia do progresso. Já que, para Benjamin, tudo aquilo que foi feito ou tentado no passado, ainda que tenha fracassado ou sido apagado da história, ressoa no presente porque está repleto de aura messiânica. Por esse motivo, o messianismo benjaminiano não pode ser dissociado de sua dimensão ética: uma vez que não há um julgamento final da história sobre as ações humanas, são as ações éticas que julgam a história. Sendo a Redenção o momento de julgamento constante sobre a história, chegamos a uma das questões centrais da tradição judaica: pode a humanidade provocar a vinda do Messias? Ou, no sentido benjaminiano: há como provocarmos a vinda da Revolução? Voltando-nos ao Talmud, encontramos ainda, no tratado de Sanhédrin 97B, a seguinte afirmação do rabino Rabbi Éliezer: "Se o povo de Israel se arrepender, será libertado; se não, não será libertado".¹¹ O que implica uma dimensão ética do judaísmo, mas, se seguirmos mais adiante, encontramos a contraposição com a dimensão jurídica em *Sanhédrin* 98A: "Sião será libertada pelo direito, e aqueles lá retornarão pela justiça".¹² A divisão que então se estabelece implica uma desvinculação entre ambas as dimensões. Ou seja, enquanto a vinda da *Redenção* e o retorno a Israel, em seu sentido histórico-religioso, dependem da conduta ética do povo judaico, traduzida por justiça, a libertação de Israel fica restrita à ordem do direito.

¹¹ Texto original: "Si le peuple d'Israel se repent, il sera délivré ; sinon, il ne sera pas délivré".

¹² Texto original: "Sion sera délivrée par le droit, et ceux qui y retourneront par la justice".

2. A justiça ética messiânica

Jacques Derrida, por sua vez, refere-se, em diversas de suas obras,¹³ a essa distância entre direito e justiça: “Da justiça lá onde ela ainda não está, ainda não está lá; lá onde ela não está mais, quer dizer, lá onde ela não está mais presente; e lá onde ela nunca estará, não mais do que a lei, redutível ao direito”.¹⁴ Essa separação sugere, além disso, um deslocamento ontológico da justiça em direção à ética, como aquilo que pode ser praticado e alcançado, podendo, por sua vez, orientar o direito, também posiciona a justiça sob a égide de um messianismo. Isto é, se a justiça não se reduz à lei, ao direito, e permanece como utopia, ela também não se reduz à ética, como sugere Stéphane Mosès ao dizer que “a soberania política dos judeus [...] será o resultado da decisão jurídica (*Mishpat*) de uma instância política nacional ou internacional; a libertação do povo judeu dependerá da capacidade de cada um de seus membros de praticar a justiça e a caridade (*Zedaka*) em relação ‘ao próximo e ao distante’, quer dizer, ao compatriota e ao estrangeiro”.¹⁵

Nesse contexto, a justiça, enquanto Redenção, associa-se à crítica que Derrida faz a Francis Fukuyama, por exemplo, em relação ao fim da história como uma utopia escatológica cristã e, no caso de Mosès, como a justiça judaica: “Se o povo de Israel o merecer, eu apressarei a Redenção; se não o merecer, ela só virá quando o tempo certo tiver chegado” (*Sanhédrin*, 98A).¹⁶ Ainda que a escatologia judaica esteja sempre suspensa à condição de um exercício ético/justo do povo judeu, apesar da equivalência entre justiça e ética, a *Redenção* acaba por se bifurcar em dois messianismos que, a princípio, podem se contrapor, mas também se articular. De um lado, temos o messianismo no qual a *Redenção* se configura como resultado histórico que obedece às condições necessárias para sua vinda; de outro lado, a *Redenção*, que pode acontecer repentinamente, podendo inclusive ser provocada. A primeira evidencia tanto a articulação religiosa dessa escatologia quanto a dimensão revolucionária no aspecto ao qual se referia Marx, a respeito das condições objetivas. A segunda, como apresentado até aqui, articula-se com o pensamento de Rosenzweig, Scholem e Benjamin.

Contudo, ao nos alinharmos à leitura benjaminiana — exatamente por ser aquela que parte da função crítica que o messianismo¹⁷ porta e, por esse motivo,

¹³ Para mencionar apenas algumas: *Spectres de Marx* (1993), *Force de loi* (1994), *Demeure* (1998).

¹⁴ Derrida, *Spectres de Marx*, p. 15, tradução nossa. Texto original: “De la justice là où elle n'est pas encore, pas encore là, là où elle n'est plus, entendons là où elle n'est plus présente, et là où elle ne sera jamais, pas plus que la loi, réductible au droit”.

¹⁵ Mosès, *L'Ange de l'histoire*, p.44, tradução nossa. Texto original: “la souveraineté politique de Juifs [...] sera le résultat de la décision juridique (*Mishpat*) d'une instance politique nationale ou internationale, la délivrance du peuple juif dépendra de la capacité de chacun de ses membres de pratiquer justice et charité (*Zedaka*) à l'égard ‘du prochain et du lointain’, c'est-à-dire du compatriote et de l'étranger”.

¹⁶ Texto original: “Si le peuple d'Israël le mérite, je hâterai la Rédemption : s'il ne le mérite pas, elle ne viendra lorsque les temps seront vœus”.

¹⁷ “A hipótese herética, do ponto de vista do judaísmo ortodoxo, de uma ‘força messiânica’ (*messianische Kraft*) atribuída aos seres humanos está presente também entre outros pensadores judeus da Europa central, como Martin Buber. Mas, enquanto para ele se trata de uma força auxiliar, que nos permite cooperar com Deus na obra de redenção, para Benjamin essa dualidade parece suprimida – no sentido de *aufgehoben*. Deus está ausente, e a tarefa messiânica é inteiramente atribuída às gerações humanas. O único messias possível é coletivo: é a própria humanidade, mais precisamente, como veremos depois, a humanidade oprimida. Não se trata de esperar o Messias, ou de calcular o dia de sua chegada – como o fazem os cabalistas e outros místicos judeus que praticam a gematria – mas de agir coletivamente. A redenção é uma auto-redenção, cujo equivalente profano pode ser encontrado em Marx: os homens

acaba por se vincular mais profundamente ao que Derrida chama de messianismo sem messianismo —, alcançamos uma concepção de justiça e ética que escapa ao reducionismo que hoje o Estado de Israel tenta operar.

Em *Spectres de Marx* (1993), Derrida afirma:

Bem, o que permanece tão irredutível a qualquer desconstrução, o que permanece tão indestrutível quanto a própria possibilidade de desconstrução, talvez seja uma certa experiência da promessa emancipatória; talvez seja mesmo a formalidade de um messianismo estrutural, um messianismo sem religião, um messianismo, mesmo, sem messianismo, uma ideia de justiça — que sempre distinguimos do direito e mesmo dos direitos humanos — e uma ideia de democracia — que nós distinguimos do seu conceito atual e dos seus predicados determinados hoje.¹⁸

No que compete à democracia, trata-se da noção de democracia por vir, que se inscreve sempre em uma promessa sem fim. Isto é, que sempre virá, que se almeja e já se tenta, mas que nunca se fecha nem se realiza. Em relação à justiça, que realiza um gesto análogo ao da utopia democrática: inapresentável, inscrevendo-se em uma alteridade absoluta que só pode se realizar enquanto acontecimento e que, por isso mesmo, a história tradicional não irá reconhecer. Por outro lado, ao passo que Jacques Derrida pensa a justiça como promessa emancipatória, vemos que, para Walter Benjamin, essa promessa se configura de outro modo. Se, para Derrida, a justiça, assim como a democracia, se constitui junto ao sintagma à *venir*, para Benjamin, a justiça se realizaria na Redenção. O que significa que a justiça, ainda que se dê como acontecimento, segundo Derrida, restariam a ela duas possibilidades que não afetariam sua inatingibilidade e sua irredutibilidade ao direito (ou seja, sua aplicabilidade normativa): (1) que a justiça acontecesse e, por seu ineditismo, a história não a reconheceria e, por isso, não poderia reduzi-la ao conceito; (2) se a história reconhecesse o acontecimento da justiça, acabaria por incorporá-la à lei, submetendo o direito novamente à possibilidade de uma justiça outra, uma promessa de aperfeiçoamento permanente.

Contudo, como demonstrado até aqui, para Benjamin a justiça também é messiânica. A distinção em relação à compreensão derridiana, então, consistiria, sobretudo, no estatuto de impossibilidade e intangibilidade da justiça. É neste ponto que as compreensões se distanciam no seguinte sentido: a justiça, sendo sempre inalcançável e/ou atualizada em sua alteridade mesma frente à sua redutibilidade à lei, permanece, para Derrida, distante da justiça benjaminiana, que, por sua vez, torna-se possível pela *Redenção*. Dessa forma, ainda que a Redenção benjaminiana possa ser pensada no âmbito de um acontecimento — consideremos, para tanto, a lente da alteridade absoluta com a qual se sopesa a leitura derridiana —, sendo ela efetiva e mesmo insurrecional, seria incorporada, institucionalizada e reduzida ao direito até a sua próxima vinda.

Já em *Notizien zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit* (1916), vemos que a categoria de justiça, em Benjamin, assume outras configurações que aquelas de Derrida; entretanto, também se mantém distante da instituição do direito.

fazem a sua própria história, a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores” (Löwy, *Walter Benjamin*, p. 52).

¹⁸ Derrida, *Spectres de Marx*, p. 102, tradução nossa.

Isto é, a justiça, para Benjamin, pode manifestar-se no mundo, enquanto o direito é fruto do exercício de uma violência, portanto, injusto. Nesse sentido, podemos dizer que o pensamento derridiano coincide em parte com o benjaminiano, na medida em que, para ambos, o direito é injusto. Enquanto, para Derrida, o direito se funda sempre sobre si mesmo, portanto, possui caráter arbitrário e é orientado pela busca pela justiça – a adequação à interpretação dominante como resultado de um conflito violento de sobreposições de injustiças –, para Benjamin, o direito é fundado sobre uma violência mítico-jurídica que se impõe sobre o direito natural.¹⁹

A despeito das contraposições presentes ao comparar a leitura de ambos a respeito da injustiça do direito – e mesmo da crítica mais imperativa que apresenta Jacques Derrida ao classificar o pensamento benjaminiano como antifundamentalista, inscrito na psique alemã marcada pela “solução final”, muito corrente na primeira metade do século XX –, constatamos que a justiça se desvincula de um certo messianismo hegeliano. Ao passo que, para Walter Benjamin, a justiça se dá como acontecimento/*Redenção*/revolução permanente, externa ao direito, para Derrida, a justiça se mantém como promessa sem fim, sendo sempre iterabilizada pela injustiça violenta do direito. A vinda do Messias, dessa forma, é marcada pela ruptura com um fim dado, ou mesmo com essa tentativa de condensação da história de modo homogêneo e universal.

Porém, isso também nos orienta para outra dimensão dessa vinda do Messias, que se articula tanto com o messianismo da justiça quanto com a ruptura universal do Todo-Unidade, que é a dimensão ética. O que se busca, portanto, é delimitar que, se a justiça não pode ser reduzida ao direito, então a ética, por sua vez, seria precisamente a quebra com uma universalidade que se funda na ontologia. Ou ainda, compreender que a ontologia, em sua pretensão hegemônica, constitui o fundamento de um reducionismo que se manifesta no projeto de Estado de Israel, estruturado a partir de uma suposta universalidade que implica a recusa e, até mesmo, a aniquilação da alteridade, especialmente em relação ao povo palestino e a outros povos da Ásia Ocidental.

Em *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité* (1971), Emmanuel Levinas já chamava a atenção para a relação entre esse reducionismo tirânico e a ontologia como filosofia do poder e, portanto, da violência e da injustiça. Para Levinas, só é possível a teorização do Ser se o equivalermos ao Mesmo e, dessa forma, o projeto de história hegemônica pode caminhar para seu fim também hegemônico. Nesse percurso linear, as categorias de fim, identidade, direito (fins do direito positivo), Estado e verdade

¹⁹ Interessante notar que, no âmbito do estudo do Direito, ainda que, em geral, não se admita uma ideia de “direito natural” no sentido moderno, toda a teoria dos direitos fundamentais, que pensa uma série de direitos como intrínsecos aos seres humanos, guarda consigo uma ideia de “natureza”. Isto é, uma ideia ontológico-fundamental na qual determinados direitos são “naturais” porque intrínsecos a toda a humanidade. Nesse sentido, remanesce válida a crítica tanto derridiana quanto benjaminiana acerca das dimensões, respectivamente, mítica e mística que fundam o Direito, sendo importante distinguir ambos os termos no âmbito do pensamento desses dois autores: em Walter Benjamin, o “mítico” vincula-se à violência fundadora e conservadora do direito; já em Jacques Derrida, o “fundamento místico da autoridade” não remete a uma dimensão religiosa ou espiritual, mas à impossibilidade de uma fundamentação racional última do direito, isto é, a um ponto de indecidibilidade. Assim, enquanto o “mítico” diz respeito à fundação violenta da lei, o “místico” indica o caráter não plenamente fundável da autoridade jurídica. Se formos além, poderíamos questionar como a “mística”, sobre a qual se assenta o Direito e, supostamente o protege, poderia, talvez sem grandes esforços e sujeita a fatores tanto históricos quanto teóricos, refundar o Direito sobre outras bases, sempre místicas, capaz de produzir um direito oposto ou contraditório a seu antecedente. E por fim, levaria à questão premente: qual “mística” escolher? A sua resolução, contudo, não seria pela mística do direito, mas pela ética.

ressoariam dentro do mesmo projeto tirânico de uma filosofia universal. A ideia de um povo eleito, então, vincular-se-ia ao que hoje se traduz em supremacismo étnico de um sobre os outros e a um reducionismo da ética, que o Estado de Israel tanto reivindica para si. Portanto, ao institucionalizar a eleição do povo judeu, horizontalizando essa eleição, ou mesmo nivelando o judaísmo ao cidadão israelense, Israel estaria essencializando sua suposta supremacia étnica e equivalendo-a também a uma atitude ética. Ora, assim como o direito se fundamenta sobre si, impondo a supremacia de uns sobre os outros, do Estado sobre o povo, e legisla em proveito da interpretação dominante – que exclui, de acordo com Benjamin, os oprimidos da história, dotados de uma fraca força messiânica –, o Estado de Israel reduziria tanto a justiça em nome de seu monopólio da violência, de seu direito de exercer violência letal, mas não só, contra o povo palestino, quanto se autorregularia a propósito de seus limites éticos e, por que não, do que é a própria definição de ética. Ou seja, uma ética que exclui a alteridade como elemento constitutivo de seu exercício, fundada sobre o Mesmo. Nesse contexto solipsista, como poderia se dar o exercício de uma ética que se realiza somente face a um igual? A resposta seria, precisamente, que o exercício dessa ética só pode se realizar dentro de um recorte epistêmico que garante sua aplicação arbitrária.

A respeito desta filosofia, Levinas afirma:

A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda relação com o outro, assegurar a autarquia de um eu. A tematização e a conceitualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de fato o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência. “Eu penso” redundando em “eu posso” – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder. Desemboca no Estado e na não-violência da totalidade e que se manifesta na tirania do Estado. A verdade, que deveria reconciliar as pessoas, existe aqui anonimamente. A universalidade apresenta-se como impessoal e há nisso uma outra inumanidade.²⁰

Partindo de um outro texto, “Connaissance de l'inconnu” (1961),²¹ desta vez de Maurice Blanchot, em diálogo com Emmanuel Levinas, a respeito do deslocamento ontológico em prol do ético, esse modo de compreender e de se estabelecer em relação a outrem como Mesmo evidencia-se ainda mais como gesto de redução da ética à ontologia. Para tanto, Blanchot retoma a reflexão levinasiana a partir do Sexto Mandamento, segundo a tradição judaica, “Não matarás”, imperativo ético que se encontra na base da ética da alteridade. Segundo Levinas, como explica Blanchot, é mediante o rosto de outrem que a impossibilidade de

²⁰ Levinas, *Totalité et Infini*, p. 37. Texto original: “La relation avec l'être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir. Elle n'est donc pas une relation avec l'autre comme tel, mais la réduction de l'Autre au Même. Telle est la définition de la liberté : se maintenir contre l'autre, malgré toute relation avec l'autre, assurer l'autarcie d'un moi. La thématization et la conceptualisation, d'ailleurs inséparables, ne sont pas paix avec l'Autre, mais suppression ou possession de l'Autre. La possession, en effet, affirme l'Autre, mais au sein d'une négation de son indépendance. « Je pense » revient à « je peux » - à une appropriation de ce qui est, à une exploitation de la réalité. L'ontologie comme philosophie première, est une philosophie de la puissance. Elle aboutit à l'Etat et à la non-violence de la totalité, sans se prémunir contre la violence dont cette non-violence vit et qui apparaît dans la tyrannie de l'Etat. La vérité qui devrait réconcilier les personnes, existe ici anonymement. L'universalité se présente comme impersonnelle et il y a là une autre inhumanité”.

²¹ Retomado em *L'Entretien infini* (1969).

matar se estabelece soberanamente em relação ao poder de dar a morte a alguém. Dito de outro modo, é diante do rosto de outrem que a resistência a matá-lo deve surgir e, a essa resistência, Levinas dá o nome de ética. Portanto, “é preciso, então, dizer que a filosofia primeira não é a ontologia, a preocupação, a questão ou o apelo do Ser, mas a ética, a obrigação para com o outro”.²²

Podemos dizer que o pensamento blanchotiano é profundamente marcado por essa questão da alteridade que lhe chega a partir de Levinas. Nesse contexto, que podemos caracterizar a partir de um messianismo da alteridade, a obra blanchotiana se realiza neste movimento que é o da espera daquele/daquilo que vem. A ética assume o lugar de uma filosofia primeira na espera pela chegada de outrem, assumindo, assim, o compromisso de não se render à fixidez de um Todo-unidade, de uma dialética, de um Estado, de uma linguagem representacional, como formas de redução de outrem/desconhecido ao Mesmo. É com essa lente, de recusa da ontologia, que Blanchot pensará a judaicidade. Em textos como “La Parole prophétique” (1957), ao dialogar com a obra de André Neher (*L’Essence du prophétisme*), denota uma relação entre a errância, o profetismo, a palavra e seu eterno movimento. Já em “Être Juif”²³ (1962), o judeu é aquele que diz a verdade do exílio, em oposição a “toda relação fixa do poder com *um* indivíduo, *um* grupo ou *um* Estado, resgata também frente à exigência do Todo, uma outra exigência e finalmente proíbe a tentação da Unidade-Identidade”.²⁴ Dessa forma, reconhecemos que a condição da judaicidade está ligada à errância, e é por isso que Blanchot afirmará que o antissemitismo é também resultado de uma recusa ocidental ao desconhecido enquanto desconhecido. A partir disso, é possível observar uma leitura política também em Blanchot, que acompanha a ética levinasiana e aprofunda a compreensão de um certo messianismo em relação ao porvir, que se aproxima daquilo que Walter Benjamin entende por revolução permanente. Em “L’Inconvenance majeure” (1965),²⁵ por exemplo, Blanchot afirma que a revolução, para se manter constante, não buscaria mais a tomada e fixação de um poder no Estado, mas um estado revolucionário constante.

Portanto, Blanchot acaba também por compor, ao lado das concepções filosófico-literárias de messianismo, tais como a de Benjamin e a de Derrida, aproximando-se de uma ideia de judaicidade dissociada da fixação de um Todo-Unidade. Isto é, a judaicidade pensada a partir de uma ética que antecede a política, o direito e sua própria apreensão institucional. Contudo, valer-se de uma dimensão ética messiânica, que trata sempre da hospitalidade do outro como outrem, implica acolher a vinda daquilo que produz a ruptura (pessoa, acontecimento), que, por sua vez, se inscreve em outra temporalidade. Isso traz uma outra dimensão não só para a temporalidade, como mencionado, mas para o próprio tempo da ética enquanto tempo da preparação e da espera daquele/daquilo que vem. A vinda do Messias como tempo da insurreição.

²² Blanchot, *L’Entretien infini*, p. 78, tradução nossa. Texto original: “il faut donc dire que la philosophie première, ce n’est pas l’ontologie, le souci, la question ou l’appel de l’Être, mais l’éthique, l’obligation envers autrui”.

²³ Presente em « *L’Indestructible* », capítulo V de *L’Entretien infini*.

²⁴ Blanchot, *L’Entretien infini*, p. 184, tradução nossa. Texto original: “tout rapport fixe de la puissance avec un individu, un groupe ou un État, dégage aussi, face à l’exigence du Tout, une autre exigence et finalement interdit la tentation de l’Unité-Identité”.

²⁵ Retomado em *L’Entretien infini*.

Conclusão: judaísmo e anti-identitarismo

O que fundamenta esses messianismos dissidentes, com aspectos religiosos ou não do judaísmo, é o fato de a ética assumir o lugar de um presente, de um futuro e de um passado. De um presente pela responsabilidade pronta frente àquilo/àquele que vem inesperadamente; de um futuro enquanto tempo de promessa de um porvir; e de um passado que nos descentra de uma teorização do ser a partir do Mesmo, da unidade, da identidade e da ontologia, assumindo, assim, a diferença. O messianismo, por tudo isso, constrói-se como uma filosofia da abertura. Ou seja, de modo contrário ao messianismo de Estado, que tem como objeto o Estado de Israel e que se sustentaria em fundamentos como: um fim, uma identidade, uma afirmação, um nacionalismo. Nesse contexto, não se trata, de fato, de afirmar uma identidade judaica, mas de usar o argumento étnico como mecanismo de exclusão de outrem em prol de um nacionalismo de Estado.

Por fim, consideramos importante retomar, ainda que brevemente, a noção de judaicidade a partir da obra *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012), de Judith Butler, que recupera o termo judaicidade, tal como cunhado por Hannah Arendt, para traçar uma diferença entre a judaicidade e o sionismo. Para Butler, os valores pregados pela tradição judaica, em relação à primazia ética, contestam e são contrários à subjugação colonial exercida pelo Estado de Israel contra os palestinos. Do mesmo modo, não se deve equivaler a tradição judaica, nessa acepção, à instrumentalização operada por Israel, por exemplo, ao tentar associar a herança judaica à conduta de seu exército, quando se afirma que "Israel tem o exército mais ético do mundo". Como Butler salienta, o povo judeu orgulha-se de sua ética. No entanto, se esta for pensada em termos de particularismo étnico, torna-se supremacista e racista:

igualdade, justiça, coabitação e a crítica da violência de Estado só podem permanecer valores judaicos se não forem exclusivamente valores judaicos. Isso significa que a articulação desses valores deve negar a primazia e a exclusividade do quadro de referência judaico, devendo passar por sua própria dispersão.²⁶

A judaicidade inscreve-se, portanto, no horizonte de um projeto anti-identitário, pois "ser judeu" – resgatando, assim, a expressão blanchotiana – supõe uma afirmação ética em relação ao não-judeu. Em consonância com essa afirmação, Butler também afirma que "decorre da condição diaspórica da judaicidade, segundo a qual viver em um mundo social plural, em condições de igualdade, permanece um ideal ético e político".²⁷

Se a justiça permanece, no horizonte messiânico, como uma promessa inesgotável, irredutível ao direito, é a primazia da ética que permite a atualização dessa promessa como *Redenção*, pois essa ética vê no outro o rosto desconhecido de um Messias e, perante o desconhecido, a sua realização não depende de qualquer inscrição epistêmica.

²⁶ Butler, *Parting ways: jewishness and the critique of Zionism*, p. 5, tradução nossa. Texto original: "equality, justice, cohabitation, and the critique of state violence can only remain Jewish values if they are not exclusively Jewish values. This means that the articulation of such values must negate the primacy and exclusivity of the Jewish framework, must undergo its own dispersion".

²⁷ Butler, *Parting ways: jewishness and the critique of Zionism*, p. 117, tradução nossa. Texto original: "this follows from the diasporic condition of Jewishness where living in a socially plural world under conditions of equality remains an ethical and political ideal".

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Lisboa: Presença, 1993.
- BENJAMIN, Walter. Les thèses sur le concept d'histoire. In: BENJAMIN, Walter. *Œuvres III*. Paris: Gallimard, 2000.
- BENJAMIN, Walter. Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften, Band VI: Fragmente vermischten Inhalts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: 34, 2011.
- BENJAMIN, Walter. *Pour une critique de la violence*. Paris: Éditions Allia, 2019.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987. pp. 222-232.
- BLANCHOT, Maurice. *L'amitié*. Paris: Gallimard, 1971.
- BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.
- BUTLER, Judith. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press, 2012.
- DERRIDA, Jacques. *Force de loi: le fondement mystique de l'autorité*. Paris: Éditions Galilée, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx: l'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée, 1993.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. 2. ed. Brasília: Editora UnB, 1999.
- LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1976.
- LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Minuit, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche, 1991.
- LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MOSÈS, Stéphane. *L'ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Paris: Gallimard, 2006.
- ROSENZWEIG, Franz. *A estrela da redenção*. Trad. Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- ROSENZWEIG, Franz. *Hegel et l'État*. Paris: Vrin, 1991.
- SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- SCHOLEM, Gershom. *Le messianisme juif: essais sur la spiritualité du judaïsme*. Paris: Calmann-Lévy, 1974.