

"ESCOVAR O JUDAÍSMO A CONTRAPELO"¹

WALTER BENJAMIN E A QUESTÃO DA IDENTIDADE JUDAICA
NA CORRESPONDÊNCIA COM LUDWIG STRAUSS

Ernani Chaves

RESUMO

A partir da correspondência de Walter Benjamin com o escritor sionista Ludwig Strauss em 1912 (inédita na sua totalidade até 1995) é possível reconstruir sua primeira confrontação com a identidade judaica. Integrante, na época, do Movimento de Juventude, Benjamin fará uma severa crítica do que chamava de sionismo "prático", aquele que pregava a constituição de um Estado judeu como solução para os conflitos entre judeus e outros povos, em nome de um sionismo "cultural" ou do "espírito", que encarnava o ideal de uma revolução no campo da cultura. Esta primeira confrontação com a identidade judaica pode ser esclarecedora de muitas posições depois adotadas por Benjamin, como sua permanente recusa em ir para a Palestina. *Palavras-chave:* Walter Benjamin; judaísmo; sionismo; assimilação.

SUMMARY

Based on Walter Benjamin's correspondence with Zionist writer Ludwig Strauss in 1912 (unpublished until 1995), the author seeks to reconstitute Benjamin's first major encounter with Jewish identity. At the time a member of the Youth Movement, Benjamin was to prove severely critical of what he called "practical" Zionism, which upheld the constitution of a Jewish state as the solution for conflicts between Jews and other peoples, while he embraced a "cultural" or "spiritual" Zionism, which sought a revolution within the cultural field. This first encounter with the identity issue helps elucidate many of the positions that Benjamin adopted later on, such as his adamant refusal to move to Palestine.

Keywords: Walter Benjamin; Judaism; Zionism; assimilation.

Para o Peter Pál Pelbart

Era vários sentidos, a obra de Walter Benjamin expressa com bastante eloquência a situação dos intelectuais judeus-alemães crescidos à sombra do processo de assimilação e obrigados a deixar a Alemanha após a ascensão dos nazistas ao poder. Um destes sentidos diz respeito, exatamente, ao destino de uma documentação de valor imensurável — textos não publicados, fragmentos de textos já publicados, esboços de futuros textos, correspondência — espalhada pelo mundo, nos mais diferentes arquivos institucionais ou pessoais. Quando Gershom Scholem publicou, em 1980, parte da correspondência entre ambos, seu prefácio narrava uma história típica dos anos do pós-guerra, marcados pela Guerra Fria. Encontradas numa das inúmeras caixas apreendidas pela Gestapo no apartamento parisiense de

(1) Expressão de Irving Wohlfarth para sintetizar, brilhantemente, as relações de Benjamin com o judaísmo (cf. "Der umgekehrte Turmbau zu Babel. Die Idee des Judentums bei Walter Benjamin". In: *Blicklicht Männlein und Engel der Geschichte. Walter Benjamin Theoretiker der Moderne*. Catálogo da exposição comemorativa dos 50 anos da morte de Benjamin, 1990, p. 102). O autor agradece a Roney Cytrynowicz pelos comentários e sugestões.

Benjamin, essas cartas percorreram uma verdadeira odisséia até chegarem ao Arquivo Central de Potsdam, na ex-Alemanha Oriental, por volta de 1960². Do mesmo modo, pesquisadores que puderam ter acesso aos arquivos pessoais sob a guarda do Arquivo Nacional de Jerusalém encontravam, aqui e ali, cartas de Benjamin que ou ainda não tinham sido publicadas ou o tinham sido apenas parcialmente, nos aparatos críticos dos *Gesammelte Schriften*. Este era o caso da correspondência com o escritor sionista Ludwig Strauss, depois genro de Martin Buber, da qual conhecíamos apenas os trechos publicados no aparato crítico do segundo volume dos *Gesammelte Schriften* ou ainda em dois artigos de pesquisadores que tiveram acesso ao que restou da correspondência no arquivo pessoal de Strauss, em Jerusalém³. A partir de 1995 a editora Suhrkamp iniciou a publicação da correspondência de Benjamin, procurando, na medida do possível, sanar essas falhas. Desse modo, dispomos agora da publicação integral das cartas que se encontravam no espólio de Strauss. Trata-se de uma troca de cartas particularmente preciosa para entendermos o primeiro momento da confrontação de Benjamin com a questão da identidade judaica, que o movimento sionista colocara na ordem do dia. Estas cartas podem ajudar a compreender atitudes posteriores de Benjamin em relação ao tema, em especial sua recusa em seguir para a Palestina no final dos anos 1920, que as querelas dos anos 1960 atribuíam ao papel desempenhado por Asja Lacis, "mitologia" aliás que a própria Asja alimentou.



As primeiras discussões de Benjamin a respeito do sionismo vão se dar com Kurt Tuchler, sionista de primeira hora que ele conheceu durante as férias de verão de 1912 em Stolpmünde. De lá escreveu a Herbert Belmore: "Stolpmünde pode, talvez, ainda exercer sobre mim uma séria influência. Aqui, pela primeira vez o sionismo e a ação do sionismo vieram ao meu encontro como possibilidade e talvez, com isso, como compromisso"⁴. A respeito desse primeiro contato, em nota a esta mesma carta, Scholem acrescentou o testemunho pessoal de Tuchler:

Franz Sachs trouxe consigo Walter Benjamin para Stolpmünde, nas férias de verão. Durante todas essas férias, eu estava diariamente, para não dizer de hora em hora, junto com ele e tivemos inesgotáveis conversas. Eu tentava introduzi-lo ao meu círculo de idéias sionistas. Ele tentava, por outro lado, me levar para seu círculo de pensamentos. Através de cartas, continuamos com grande intensidade nossa troca de idéias⁵.

(2) Scholem, Gershom. "Prefácio". In: *Walter Benjamin-Gershom Scholem. Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993 (citado doravante como "C", seguido do número da página).

(3) Cf. Rabinbach, Anson. "Between enlightenment and apocalypse: Benjamin, Bloch and modern German Jewish messianism". *New German Critique*, n° 34, 1985; Smith, Gary. "Das Jüdische versteht sich von selbst". Walter Benjamin frühe Auseinandersetzung mit dem Judentum". *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Heft 2, Juni 1991.

(4) Benjamin, Walter. *Gesammelte Briefe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995, vol. I, p. 59 (citado doravante como "GB", seguido do número do volume e da página).

(5) GB, I, p. 60.

Scholem acrescenta que a correspondência foi perdida.

Quando se trata da "questão judaica" na Alemanha pré-I Guerra, o ano de 1912 é significativo. Moritz Goldstein, um desconhecido jovem escritor judeu e editor da influente revista cultural *Der Kunstwart*, publicou naquela ocasião um artigo provocativo, intitulado "Parnaso judeu-alemão", em que colocava às claras o dilema fundamental dos judeus-alemães na época guilhermina, qual seja, aquilo que Goldstein chamará de "ilusão da assimilação". O artigo provocou um escândalo sem precedentes. Segundo Goldstein, "nós, judeus, geramos o patrimônio cultural de um povo que não nos reconhece nem o direito nem a capacidade de fazê-lo", embora a "cultura alemã, numa parte considerável, seja a cultura judaica"; "não queremos mais dar a nossa vida pela cultura de um povo que qualifica de insistência judaica nossa ativa participação [...]. Nossa relação com a Alemanha é a de um amor infeliz"⁶.

O artigo de Goldstein provocou debates violentos e apaixonados. Em "Germanidade e judeidade", publicado na mesma *Kunstwart*, o poeta Ernst Lissauer escrevia:

*Não é verdade que o ódio — sobretudo quando vem dos alemães cultivados — atinge os judeus enquanto tais. Em contrapartida, é inegável que o judeu é objeto de fortes preconceitos desfavoráveis; no entanto, a esmagadora maioria dos não-judeus está disposta a rever os seus juízos em relação ao judeu enquanto judeu*⁷.

Para Lissauer, a opção que se oferecia ao judeu-alemão era "emigrar ou tornar-se alemão". Segundo o retrato irônico e ferino de Stefan Zweig, Lissauer era "talvez o mais prussiano ou o judeu-prussiano mais assimilado" que conheceria:

*A Alemanha era para ele o mundo e quanto mais algo era alemão mais ele o admirava. Yorck, Lutero e Stein eram seus heróis, a guerra alemã pela liberdade o seu tema mais caro, Bach [era] seu deus musical; ele o tocava maravilhosamente bem apesar de seus dedos pequenos, curtos, grossos, moles. Ninguém conhecia melhor a lírica alemã, ninguém era mais apaixonado, fascinado pela língua alemã — como muitos judeus, cujas famílias penetraram um pouco depois na cultura alemã, ele acreditava na Alemanha muito mais do que o alemão mais crédulo*⁸.

Lissauer, enfim, compôs o poema "Canto de ódio contra a Inglaterra", que pouco antes da guerra e durante tivera enorme êxito, servindo para acirrar os ânimos contra os ingleses.

(6) *Kunstwart*, Jahr. 25, Heft 11, Ersstes Märzheft 1912, p. 292.

(7) *Kunstwart*, Jahr. 25, Heft 13, Drittes Aprilheft 1912, p. 10.

(8) Zweig, Stefan. *In die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995, p. 265.

Esse debate trazia à tona, com clareza devastadora, a específica situação dos judeus-alemães, ou seja, os judeus como o "outro" problemático dos alemães:

Nem os russos, ingleses ou franceses, que desde as guerras napoleônicas eram declarados como os inimigos hereditários [...], constituíam a imagem inimiga do nacionalismo alemão. Os russos, ingleses ou franceses não queriam tomar-se ou ser alemães. Aqueles outros, que também reivindicavam ser alemães, eram os judeus. Para os alemães, eles se tornaram os outros de si mesmos, os outros que lhe eram próprios. Os russos, ingleses ou franceses eram os outros estranhos, os judeus os outros próprios dos alemães⁹.

O artigo de Goldstein iniciou um debate que não parou de crescer. Alguns anos depois, em 1915, Hermann Cohen, o mais importante intelectual judeu da época, publicava artigo também intitulado "Germanidade e judeidade", em que procurava justificar a existência de um laço possível e necessário, uma "ligação interna" entre o judeu e o alemão¹⁰. Mais recentemente, o próprio Scholem pronunciou-se pelo menos duas vezes sobre o tema: em 1962, em "Novamente o mito do diálogo judaico-alemão", e em 1966, em "Judeus e alemães"¹¹. Em ambos mostra-se absolutamente cético quanto à possibilidade de um "diálogo" entre judeus e alemães. Os debates, mais recentes ainda, acerca da construção de um monumento aos judeus mortos nos campos de concentração, em Berlim, deixaram bem claro que ainda hoje o "diálogo judaico-alemão" não passa, como tinha visto acertadamente Scholem, de um "mito".

Ainda em 1912, o sociólogo e economista Werner Sombart, autor de *Os judeus e a vida econômica*, "dizia que a equiparação e a emancipação dos judeus perante a lei não deviam ser revogadas formalmente, só que os judeus, de livre e espontânea vontade, não deveriam fazer uso desses direitos, sobretudo na vida pública"¹². Esses exemplos mostram o quanto a comunidade judaica não podia mais esquivar-se de um debate aberto desde a progressiva "integração" dos judeus de língua alemã a partir da segunda metade do século XVIII¹³, isto é, após as primeiras grandes "vitórias" do ponto de vista de sua "emancipação"¹⁴. O debate sobre a perda das raízes e da tradição, ou, em outras palavras, sobre o fracasso do processo de integração, não podia esperar mais:

Durante muito tempo acreditou-se, e muitos ainda acreditam, que bastaria oferecer aos judeus todas as garantias jurídicas e estatais necessárias para que pudessem sentir-se plenamente aceitos no país de onde são cidadãos. Isto corresponde a esquecer o anti-semitismo larvar e o inconsciente histórico anti-semita que não é contido nem

(9) Schulte, Christoph. "Nicht nur zu Einleitung". In: Schulte, Christoph (org.). *Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland*. Stuttgart: Reclam, 1993, p. 6.

(10) Cohen, Hermann. "Deutschtum und Judentum". In: ibidem, p. 68.

(11) Respectivamente, in: Scholem, Gershom. *Judaica 2*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970, p. 10, e *O Golem, Benjamin, Buber e outros justos: Judaica 1*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

(12) Scholem, Gershom. *De Berlim a Jerusalém*. São Paulo: Perspectiva, 1991, p. 43. Em 1994 foi finalmente publicada em alemão a versão integral deste livro de Scholem (*Von Berlin nach Jerusalem*. Frankfurt: Jüdischer Verlag), que aparecera em hebraico em 1982. Referências à edição alemã significam, portanto, que se trata dos trechos acrescidos à primeira edição e que não se encontram na edição brasileira.

(13) Scholem, "Judeus e alemães", loc. cit., p. 66.

(14) Para o processo de "emancipação" a figura central é, sem dúvida, Moses Mendelssohn. Algumas datas deste processo: em 1782 o "Edito de tolerância" de José II da Áustria; em 1787 a lei americana; em 1791 o decreto francês de igualdade de direitos; e em 11/03/1812, finalmente, é decretada a emancipação dos judeus-prussianos (cf. Gamm, Hans-Jochen. *Das Judentum. Eine Einführung*. Frankfurt/Nova York: Campos, 1990, p. 93).

*por declarações ou decretos equalizadores, nem sequer, desgraçadamente, pela instrução cívica*¹⁵.

(15) Chemouni, Jacqy. *Freud e o sionismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 25.

Em tais circunstâncias, nada foi mais impactante para a comunidade judaica e, principalmente, para a juventude judaica do que a publicação, um ano antes, em 1911, das *Drei Reden über das Judentum* (*Três conferências sobre a judeidade*) de Martin Buber, verdadeiro "livro sagrado" da renovação do judaísmo. Já na abertura da primeira conferência¹⁶, indagando a respeito da "identidade" judaica, perguntava-se Buber:

A questão que vos coloco hoje, assim como a mim mesmo, é a seguinte: qual é a significação do judaísmo para os judeus?

Por que nos dizemos judeus? E por que o somos? O que isso quer dizer: somos judeus? Não venho vos falar de uma abstração, mas da vossa própria vida. E não de mecanismos superficiais desta vida, mas do que constitui nela a justificação e a essência.

*Por que nos dizemos judeus? É apenas porque nossos pais o fazem? Por hábito herdado deles? Ou porque exprimimos aí nossa própria realidade*¹⁷?

(16) As *Reden* se constituem de três conferências proferidas em Praga, em 1909, 1910 e 1911, a convite do Bar-Kochba, círculo de estudantes judeus. A primeira conferência se intitula "O judaísmo e os judeus", a segunda "O judaísmo e a humanidade" e a terceira "A renovação do judaísmo".

(17) Buber, Martin, *Judaísmo*. Paris: Verdier, 1982, p. 9.

A repercussão dessas conferências foi imensa. Buber tornou-se referência indispensável nos meios judaicos. Este sucesso só pode ser explicado no interior das circunstâncias objetivas que marcaram o processo de "assimilação" dos judeus na era guilhermina. A desorientação e o vazio que cercavam os jovens judeus na virada do século eram o sintoma que eles partilhavam com a juventude em geral e que o Movimento de Juventude, nas suas diversas facetas, canalizava politicamente. A fala de Buber, que reclamava um judaísmo "autêntico" e "verdadeiro" em oposição ao judaísmo "oficial", visando libertá-lo do "entulho dos rabis e do racionalismo"¹⁸, uma fala que pensava o judaísmo não apenas como "doutrina", mas também como uma experiência interior, sacudia o marasmo e enchia de perplexidade uma Europa plena de anti-semitismo. Sem desconhecer o duplo enraizamento do judeu-ocidental, seu público privilegiado e mais numeroso, Buber assumia essa "dupla herança" em que Ocidente e terra judaica se juntavam:

Ele fala com arrebatamento, consciente do seu talento de orador e de sua ascendência sobre seu auditório. Após um século XIX em que, na Europa Ocidental, notadamente na Alemanha e nos países de língua alemã, para quem o acesso à cultura ocidental era visto por numerosos judeus como sinônimo de abandono do judaísmo, de conversão ao cristianismo, de atração pela "assimilação", eis que aparece, na pessoa de Buber, um "modelo" incontestavelmente novo. Não apenas

(18) Scholem, Gershom. "A concepção de Martin Buber do judaísmo". In: *O Golem...*, loc. cit., p. 144. Ver também a respeito Dreyfus, Théodore. *Martin Buber*. Paris: Les Editions du Cerf, 1981.

*é possível ser simultaneamente judeu e alemão, judeu e austro-húngaro, mas também se pode sair da universidade reivindicando em voz alta sua raiz judaica e suas convicções sionistas! Eis o que é novo, sem dúvida nenhuma*¹⁹.

(19) Dreyfus, op. cit., p. 28.

Mesmo um crítico incisivo de Buber, como Scholem, reconhece que fez parte daqueles que, "na juventude", foram "profundamente tocados" por esses discursos²⁰.

(20) Cf. Scholem, "A concepção de Martin Buber do judaísmo", loc. cit., p. 142.

As férias em Stolpmünde colocam Benjamin pela primeira vez diante dessas questões e polêmicas. Tornando-se amigo de Tuchler, não poderá evitar que a questão do sionismo e da identidade judaica passe a ocupar lugar importante nas suas reflexões. Se, infelizmente, a correspondência entre ambos se perdeu, algumas cartas trocadas com o escritor judeu e sionista (e, posteriormente, genro de Buber!) Ludwig Strauss, datadas da mesma época, se conservaram. É principalmente por meio delas que podemos acompanhar o desenvolvimento das reflexões de Benjamin, cujo pano de fundo era o debate ocorrido nas páginas da *Kunstwart*. Strauss, sob o pseudônimo de Franz Quentin, defendera Goldstein do ataque de Ernst Lissauer, em artigo publicado em agosto de 1912 na *Kunstwart*. A referência fundamental de Strauss é Buber e sua concepção expressa nas *Drei Reden*, de que os judeus formam uma comunidade de sangue e de experiência interior. Ao mesmo tempo, clamava por um "movimento nacional judaico na Alemanha" visando tanto a Palestina quanto a nova literatura judaica, pelo qual os judeus formariam um "círculo cultural fechado" com sua própria literatura e arte e, talvez, com "sua própria língua"²¹. Além disso, Strauss pretendia levar adiante a sugestão de Goldstein de fundar uma nova revista judaica, tendo como ponto central os judeus "criativos". Uma revista que, em contraste com as revistas sionistas oficiais, permitisse que "o espírito judaico aparecesse por si mesmo mais clara e confidencialmente", funcionando como uma espécie de "órgão central para os judeus que escrevessem em língua alemã". Benjamin, inclusive, se oferece a Strauss para auxiliar na organização da revista.

(21) Cf. *Kunstwart*, Jahrg. 25, Zweites Augustheft 1912.

É na mesma carta em que responde ao pedido de Benjamin para participar da organização da revista que Strauss pergunta sua opinião sobre o debate que estava ocorrendo nas páginas da *Kunstwart*, do qual Benjamin tomara conhecimento e sobre o qual tivera oportunidade de conversar com Tuchler. Na sua resposta, Benjamin condena o fato de que mesmo a "imprensa filo-semita", em especial o *Berliner Tageblatt*, deixara passar em silêncio o debate, embora afirme, significativamente, que não lhe agrada o modo pelo qual a *Kunstwart* aborda o problema do aspecto literário. A respeito da revista que Strauss quer fundar, projeto que apóia decisivamente, escreve:

Sobre a questão judaica, em especial, precisamos fazer com que o espírito judaico possa ser isolado e revelado na sua natureza; [quanto

ao] seu plano para uma revista sobre a vida espiritual dos judeus em língua alemã, estou completamente do seu lado. Não apenas sobre a questão judaica, mas para esses que estão fora da ordem, e para isso lhe prometo dar ajuda.

E de modo mais específico acerca da questão "germanidade e judeidade":

*Se nós somos, de fato, dois lados, judeus e alemães, [a verdade é que] até agora todo nosso entusiasmo e afirmação existiu na direção do lado alemão. O lado judeu era, talvez, apenas um estranho aroma (inferior, sentimental) em nosso trabalho e em nossa vida*²².

(22) Carta de 11/09/1912; GB, I, pp. 61 ss.

Essa constatação — dolorosa, sem dúvida, para todo judeu que se descobre enquanto tal — significava para o jovem Benjamin o fim de toda possível forma de "idealização" da "germanidade", prometida pelo processo de conquista de alguns direitos e simbolizada na "assimilação".

Entretanto, embora concorde com o entusiasmo de Strauss de que é possível "conscientizar" os judeus-europeus ocidentais antes que "sucumbam completamente à assimilação", Benjamin não deixa de assinalar seu ceticismo diante de um dos pontos centrais do programa sionista de "renovação do judaísmo", qual seja, a idéia de um Estado judeu. A esse respeito, discorda que a "salvação esteja apenas no Estado judeu" e considera problemática a convivência entre judeus ocidentais e judeus do Leste, terminando por reivindicar um "movimento judaico" enquanto "movimento literário". Ele argumenta que, embora em muitos círculos a palavra "literato" soe pejorativa, são apenas os "literatos" judeus que podem atingir os aspectos intelectual e espiritual do judaísmo tão seriamente quanto Tolstói em relação ao cristianismo. Libertos de seu "famoso iluminismo", os literatos poderiam cumprir sua "missão" a partir do espírito da arte, para "ganhar o espírito para a vida do tempo".

Naquele momento, a figura do "literato" era bastante valorizada por Benjamin. Engajado na *Jugendbewegung* (Movimento de Juventude) desde seu primeiro texto publicado de que se tem notícia, "A Bela Adormecida" (1910), Benjamin considerava Goethe, Schiller e Nietzsche (este, incluído entre os "literatos") os "grandes" de seu tempo²³. No "Diálogo sobre a religiosidade do presente", escrito na mesma época da correspondência com Strauss (Benjamin anuncia sua redação a Strauss em carta de 10/10/1912), assistimos a uma verdadeira celebração do "literato" e de sua função social por meio, principalmente, dos exemplos complementares dos "naturalistas" (como Ibsen e Hauptmann) e do suíço Carl Spitteler (em "A viagem de Hércules à Terra"). Os primeiros tornaram possível, "graças à literatura", que os sentimentos do homem comum, com suas "representações cotidianas e absolutamente íntimas", adquirissem "voz e o direito de instalar-se no

(23) Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992, vol. II-1, p. 9 (doravante citado como "GS", seguido do número do volume e da página).

universal". O segundo, por meio da impotência de "Hércules", que para salvar a si mesmo e sua própria honra, ao tentar libertar a humanidade, conquista com seu ato, apesar de tudo, "uma nobreza indestrutível e jubilosa". O preço pago pelos "literatos" é aquele reservado "aos que aspiram introduzir valores na vida e não o meramente convencional", ou seja, o de serem "condenados a uma marginalidade e uma exacerbação tais, que terminam convertendo-se em seres inofensivos"²⁴. Ora, o objetivo de Benjamin é tornar os "literatos" judeus análogos aos exemplos citados. Nesta primeira carta, como pode-se ver, Benjamin é muito conciliatório e afirma o tempo todo sua concordância com a maioria das posições de Strauss. Nas cartas seguintes o tom fica mais crítico e ácido e as divergências em relação a Buber e ao sionismo "político" vão se aprofundar.

(24) GS, II-1, pp. 28-29.

O questionamento acerca da "identidade judaica" tornava-se fundamental para Benjamin, na medida em que ele pertencia a uma família "assimilada", que guardava pontos em comum com as "famílias cristãs", conforme ele próprio diz na *Crônica berlinense*²⁵. Ao mesmo tempo, quando recorda sua iniciação sexual, tanto na *Crônica berlinense* quanto na *Infância berlinense*²⁶, por se tratar do dia da festa do Ano Novo judaico, informa-nos sobre a relação de seus pais com o judaísmo: "provavelmente" ele deveria ir ao culto na "Comunidade Reformada, pela qual minha mãe, por tradição de família, manifestava alguma simpatia, enquanto meu pai, já desde pequeno, estava comprometido com o rito ortodoxo". Essas ambigüidades, comuns entre as famílias judaicas, mostram bem as dificuldades colocadas pela questão da "identidade", que as *Conferências* de Buber formulavam com tanto *pathos*.

(25) GS.VI, pp. 495-496.

(26) Respectivamente, GS, VI, p. 512 e GS, IV-1, p. 251.

Entretanto, nada era mais significativo do fenômeno da "assimilação" de um judeu na sociedade alemã do que os "judeus do Natal", isto é, aqueles que juntamente com católicos e protestantes festejavam o Natal com canções, troca de presentes e até árvore-de-natal. Crítico do processo de "assimilação", do "mundo de sonhos no qual viveram os judeus-alemães"²⁷, escreve Scholem:

(27) C, p. 86.

*Reinava uma grande miscelânea na forma de vida dos judeus "assimilados" e foi nesse meio que transcorreu a minha juventude [...]. Desde o tempo dos meus avós, quando teve início essa miscelânea, festejava-se o Natal na minha família com gansos ou coelhos assados, árvore-de-natal enfeitada que minha mãe comprava no mercado natalino perto da igreja de São Pedro e inúmeros presentes para os empregados, parentes e amigos. Dizia-se que essa era uma festa popular alemã, da qual participávamos como alemães e não como judeus*²⁸.

(28) Scholem, *De Berlim a Jerusalém*, loc. cit., pp. 43-44.

Este costume também havia na casa de Benjamin e com a mesma justificativa, conforme nos relata o mesmo Scholem:

Passsei novamente com Benjamin toda a tarde e a maior parte da noite [...] Jantamos com sua família e depois dormi na chaise longue da sala de estar. Havia uma grande árvore-de-natal, como era costume em muitas famílias judias liberais. Conhecia esse hábito desde a minha infância e queixei-me a Benjamin daquilo que eu considerava um evidente mau-gosto por parte do ambiente de onde viemos. Ouvi dele a mesma explicação que recebi de meu pai quando o ataquei pelo mesmo motivo. Benjamin me contou que os seus avós já festejavam o Natal como uma "festa popular alemã"²⁹.

(29) Scholem, Gershom. *Walter Benjamin — história de uma amizade*. São Paulo: Perspectiva, 1989, p. 44.

O próprio Benjamin testemunha esse costume em dois textos da *Infância berlinense*. em "Um anjo de Natal", onde se refere ao ritual da distribuição dos presentes na noite de Natal, e em "Manhã de inverno", onde evoca o "perfume da árvore-de-natal"³⁰. Além disso, a importância do Natal para o Benjamin adulto pode ser medida pelas páginas do *Diário de Moscou*, a respeito do Natal de 1926, passado em companhia de Asja Lacis e seu companheiro Bernhard Reich: ele compra os presentes, os ingredientes para a ceia e lembra que havia uma "árvore" no pequeno apartamento em que morava com Asja e Bernhard e uma até mesmo no quarto que ocupava³¹. Acerca de um outro Natal, o de 1929 e passado em Paris, Benjamin relacionava-o com a fascinação que a cidade lhe provocava, impulsionando-o a escrever sobre ela: "Mal entramos na cidade, somos presenteados. É inútil o propósito de nada escrever sobre ela. Constroem-se os dias anteriores [ele escreve essas linhas em 30/12/1929] como as crianças reconstroem a mesa de presentes na manhã de Natal"³².

(30) GS, IV-1, pp. 282-283 e pp. 247-248.

(31) GS, VI, p. 326.

(32) GS, IV-1, p. 567.

Mas talvez a maior infração às regras da tradição fosse desconhecer o hebraico e realizar os cultos em alemão. A esse respeito, escreve Peter Gay:

Durante séculos os judeus conservaram a sua identidade por meio da manutenção de determinadas línguas: na esfera religiosa, o hebraico; ídiche, ladino ou outro idioma judeu para o cotidiano. Seu trabalho, seja como comerciante que viaja ou como intelectual sedentário, teve como consequência o fato de os judeus também dominarem outras línguas, as dos outros países de cuja cultura eram cercados, ou da herança clássica, da qual eram munidos por meio das traduções e comentários. Não significava para um judeu nenhuma diminuição de sua consciência judaica que ele falasse árabe, espanhol ou alemão"³³.

(33) Gay, Peter. "Begegnung mit der Moderne. Die deutschen Juden in der Wilhelminischen Kultur". In: *Freud, Juden und andere Deutsche: Herren und Opfer in der modernen Kultur*. Munique: DTV, 1989, p. 29.

Gay revela, com razão, a importância da língua: o que atingia a "consciência judaica" não era, por exemplo, falar alemão, mas desconhecer o hebraico, a língua do rito. Na época da formação de Benjamin a língua alemã significava para os judeus-alemães não mais uma nova e pesada aquisição, "mas uma herança cultural que eles repartiam com os outros alemães". Para a maioria

dos judeus, principalmente os das grandes cidades, o processo de "assimilação" fazia-os considerar o ídiche uma espécie de "escárnio, uma caricatura desdenhosa"³⁴. Distante da tradição judaica, não é à toa, portanto, que Benjamin, numa das cartas a Strauss, ao comentar suas dificuldades com o sionismo, afirme que a respeito da "questão judaica" só possa dizer duas coisas, absolutamente prosaicas: que teve uma "educação liberal" e que do judaísmo só conhece "o anti-semitismo e uma piedade indeterminada"³⁵.

O afastamento de Benjamin em relação ao *milieu* judaico pode também ser notado pelo fato de que nos seus escritos e cartas desse período ele não faz nenhuma menção aos contatos entre o grupo dos wynekenianos — dos partidários do pedagogo Gustav Wineken na *Jugendbewegung*, à qual Benjamin pertencia — e uma parte do grupo sionista Jovem Judá, do qual Scholem, por sua vez, fazia parte. Ora, foi numa dessas reuniões conjuntas que Scholem viu e ouviu Benjamin pela primeira vez:

*Uma grande parte do grupo Jovem Judá se reunia num café perto da estação ferroviária Tiergarten, onde os estudantes das últimas séries das escolas dos bairros da parte ocidental de Berlim faziam seus discursos com o círculo que se formara em torno da Der Anfang de Gustav Wyneken, no outono de 1913, em que vi e ouvi pela primeira vez Walter Benjamin como orador principal*³⁶.

Além desse contato, havia também uma espécie de "versão sionista dos Pássaros Migrantes", grupo originário da *Jugendbewegung*, "unindo o romantismo alemão a elementos do novo judaísmo", do qual Scholem recorda com ferina crítica:

*Caminhar em bando e ainda por cima entoando as músicas do cancionário dos Wandervögeln [Pássaros Migrantes], ou então o repertório de canções infantis judaicas, que também incluía canções sionistas e até em hebraico e ídiche, isso decididamente não era para mim. Depois de duas excursões a título de experiência, como se dizia, não apareci nunca mais. A minha proposição de que os jovens judeus deveriam dedicar-se primeiramente a aprender hebraico era irrepreensível enquanto idéia, teoria, só que exigia muito mais sacrifícios do que as cerimônias estudantis e as excursões naturalistas*³⁷.

O ponto central do debate entre os grupos de jovens sionistas e o Movimento de Juventude esclarece, sobremaneira, a distância e as reservas de Benjamin: para os sionistas, o Movimento de Juventude estava fundamentado numa "radical ausência de consciência histórica", faltava-lhe uma orientação sociopolítica, a mesma existente em outros empreendimentos

(34) Ibidem, pp. 130-141.

(35) Carta de 10/10/1912; GB, I, p. 69.

(36) Scholem, *De Berlim a Jerusalém*, loc. cit., p. 59 (cf. também, *História de uma amizade*, loc. cit., pp. 11-12).

(37) Ibidem, pp. 72-73.

semelhantes da "juventude revolucionária", seja na época — como o movimento sionista, muito mais próximo, desde suas origens, do socialismo —, seja mais recentemente, durante os anos 1960³⁸. Traduzida essa crítica em termos filosóficos, poder-se-ia dizer que ao Movimento de Juventude faltava uma "filosofia da história". No caso específico de Benjamin, essa crítica possui algum fundamento. O importante é que ele muito cedo se deu conta disso, de tal maneira que o seu itinerário no interior do Movimento de Juventude pode ser descrito como a tentativa de dotar a sua reflexão de um fundamento histórico-filosófico. Desse esforço, "A vida dos estudantes" (1914), discurso de posse na presidência da Associação Livre dos Estudantes de Berlim, é o testemunho mais eloquente. Ora, uma vez alcançado esse estofo histórico-filosófico, isso só poderia se constituir em ruptura com o Movimento, como de fato ocorreu. Entretanto, ao nos aproximarmos do tema das relações entre cultura e política vemos que ele é muito mais complexo e problemático do que qualificativos como "idealista" ou "conservador" deixam entrever.

Não se pode negar, antes de tudo, que Benjamin enfrenta essa questão com uma franqueza e uma honestidade cristalinas. Não esconde sua ambigüidade, não faz concessões aos epígonos de Buber, com quem sempre manterá uma relação crítica, do ponto de vista teórico, e distante, do ponto de vista pessoal. Em uma carta a Scholem, por exemplo, escrita em 18/10/1936, já do exílio parisiense, Benjamin desfere a crítica mais contundente a Buber, um homem, segundo ele, "capaz de transferir, sem mais nem menos, a terminologia do nacional-socialismo ao debate das questões judaicas"³⁹, posição com a qual Scholem não concordará⁴⁰. Se examinarmos a correspondência com Strauss, veremos que em nenhum momento Benjamin deixa de expressar o que pensa sobre sionismo e política. Retomemos com mais vagar o aparecimento dessas idéias.

De início, Benjamin reconhece que o judaísmo não tivera, até então, nenhum lugar especial na sua formação. Ao contrário — ele sempre enfatizará tal fato —, este lugar pertence a Wyneken:

Minha decisiva vivência espiritual eu tive antes que o judaísmo tivesse se tornado para mim importante ou problemático [...]. A influência decisiva foi a seguinte: um internato rural, em que vivi um ano e nove meses muito importantes, onde meu professor era o Dr. Wyneken, que posteriormente fundou a Associação Escolar Livre de Wickersdorf. Um ou dois anos depois li os escritos programáticos de sua escola, fundados na filosofia hegeliana. Nesse meio tempo eu conhecera a fundo uma escola estatal, cuja diferença me chocou bastante. Nesta escola fundei um círculo de amigos que assumiram as idéias de Wyneken e as expandiram [...]. Desenvolvi-me em quatro, cinco anos tendo em vista essas idéias (entre as quais posso citar-lhe apenas o nome de Hegel, como programa, e não como dogma!) e elas são dominantes no círculo dos meus amigos berlinenses⁴¹.

(38) Scholem, *História de uma amizade*, loc. cit., p. 12.

(39) C, p. 255.

(40) C, p. 258. Sobre Benjamin e Buber, ver Chaves, Ernani. "Mito e política: notas sobre o conceito de destino no 'jovem' Benjamin". *Trans/formação*, nº 17, 1994.

(41) Carta de 10/10/1912; GB, I, p. 69.

O que Benjamin ressalta a Strauss é que ele "não pode e não quer apagar" sua ligação com as idéias de Wyneken. Mas, por outro lado, já não pode mais esquivar-se da questão da sua "identidade judaica". Todo o seu esforço nessas cartas será então o de mostrar que essa "identidade" não é incompatível com os ensinamentos de Wyneken, e procedendo de algum modo na esteira de Buber, ou seja, no sentido de encontrar uma ponte entre o mundo ocidental e o mundo judaico, tentará mostrar que entre o judaísmo e as idéias de Wyneken há pelo menos um ponto em comum: uma "interpretação dualista" da vida. "Vejo em Wickersdorf algo que teve a mais interna influência sobre mim e outros judeus", escreve Benjamin na mesma carta. Mais ainda: nos ensinamentos de Wyneken pode-se encontrar a mesma coisa que, segundo Benjamin, Buber define como a "essência dos judeus", isto é, a solidariedade.

Esse trecho da correspondência merece nossa atenção. Em primeiro lugar, importa ressaltar que o grupo dos wynekenianos era quase que totalmente composto por judeus: "A maioria dos componentes deste círculo — ressaltava Scholem — eram judeus que simpatizavam com a doutrina de Wyneken sobre a 'cultura da juventude' e o levante contra as escolas e os pais"⁴². Do mesmo modo, Siegfried Bernfeld, num relato sobre sua participação no Movimento, escreveu:

(42) Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, loc. cit., p. 49.

*Avalio o número de wynekenianos em 3.000 em junho de 1914, dos quais certamente uma terça parte eram judeus. Em Viena, na sede do Comitê Acadêmico para a Reforma Escolar, havia cerca de 500 associados organizados, dos quais 450 eram judeus*⁴³.

(43) GS, II-3, p. 848, nota 2.

Assim, o esforço de Benjamin em compatibilizar judaísmo e Wyneken parece ser necessário para tornar possível a realização do ideário wynekeniano, em meio a uma "associação" que, embora constituída na sua maioria por judeus, era dirigida por um não-judeu. Além disso, vimos aqui uma referência elogiosa a Buber — uma das poucas na obra inteira —, em especial às *Drei Reden*. A idéia de uma "interpretação dualista" da vida como ponto em comum entre Buber e Wyneken remete à polaridade "crença/ação" que Buber desenvolve nos seus primeiros escritos. Tal polaridade, por sua vez, remete a um dos pressupostos buberianos naquele momento, qual seja, o de que judaísmo e hassidismo do século XVIII são uma única coisa, sendo este a mais alta expressão daquele. Para Buber é a ação, ao lado do devir e do dever, e não a crença, que faz com que o homem tenha sido criado à imagem e semelhança de Deus⁴⁴. Os conflitos de identidade de Benjamin parecem portanto pacificados quando ele consegue estabelecer uma continuidade entre a sua "vivência mais decisiva" e o judaísmo recém-descoberto.

(44) Cf. Buber, Martin. "Mein Weg zum Chassidismus". In: *Ost und West. Jüdische Publistik, 1901-1928*. Leipzig: Reclam, 1996.

As referências elogiosas e entusiasmadas a Wyneken continuam na carta seguinte: "O pensamento da juventude, como incorporado em Wickers-

dorf, é a medida [*Masstab*] que tenho diante dos olhos"⁴⁵. Ora, é essa "medida" que Benjamin quer aplicar ao judaísmo. A propósito das discussões entre os sionistas e os wynekenianos, Scholem já afirmava: "Raramente havia uma base comum entre nós, mas os oradores dos dois lados estavam de acordo em que seria correto esclarecer nossas diferenças de concepção"⁴⁶. Entretanto, para Benjamin, na correspondência com Strauss, parece que o fundamental é, justamente, estabelecer as continuidades e identidades possíveis entre os dois movimentos. E a palavra que vai uni-los é "cultura": ao final do seu confronto com Strauss, exatamente na última carta que conhecemos, Benjamin escreverá a propósito do judaísmo e do sionismo que, no fundo, se trata de um problema relativo à... "cultura judaica"⁴⁷!

(45) Carta de 21/11/1912; GB, I, p. 76.

(46) Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, loc. cit., p. 49.

(47) Carta de 07-09/01/1913; GB, I, p. 81.

*No fundamental — continua Benjamin na mesma carta — tenho a respeito disso mais uma imagem do que uma seqüência de idéias[...]. Os judeus manipulam as idéias como blocos de pedra e, por isso, nunca a origem [Ursprung], a matéria, é alcançada. Eles constroem do alto, sem que consigam alcançar o chão*⁴⁸.

(48) GB, I, p. 84.

Para um intérprete como Irving Wohlfarth esta é uma "imagem profética", pois nela já se pode entrever a tentativa futura de Benjamin de "a partir do idealismo judaico-platônico da juventude" (isto é, do "alto") alcançar o materialismo histórico" (isto é, o "chão")⁴⁹.

(49) Wohlfarth, op. cit., p. 104.

A "reconciliação" de Benjamin com sua identidade judaica se fará, entretanto, à distância da "*Buber-Schwärmerei*". Se por um lado afirmará com todas as letras, na carta a Strauss de 10/10/1912, "eu sou judeu e quando vivo como homem consciente vivo como um judeu consciente"⁵⁰, por outro fará uma rigorosa distinção entre judaísmo e sionismo e, em relação a este último, dirigirá uma crítica severa. Onde reside então a diferença entre essas duas esferas? Nesta mesma carta, diz Benjamin:

(50) GB, I, p. 71.

*Gostaria de dizer uma palavra sobre o sionismo. Em nenhum sionista que conheci encontrei no trabalho judaico dele princípios como os seus. Não acho que os sionistas tornaram a vida deles judaica, que tenham mais do que vagas representações do espírito judaico. O judaico é impulso natural, o sionismo, coisa de organizações políticas. A personalidade deles não era determinada interiormente, de modo algum, pelo judaico: propagam a Palestina e bebem como alemães*⁵¹.

(51) GB, I, p. 72. Grifamos "bebem" ("*saufen*") porque segundo Anton Rabinbach (op. cit., p. 96, nota 67) esta palavra está obliterada no original e, segundo ele, em vez de "*saufen*" é "*sprechen*" ("falar"). A diferença não altera nosso argumento.

A diferença reside, portanto, entre a "Idéia" de uma cultura judaica e uma "política" onde esta "Idéia" está perdida ou desfigurada. O alvo imediato de Benjamin se especifica mais adiante, na mesma carta: a versão propriamente alemã do sionismo. Nesta perspectiva, distingue três tipos de sionismo:

O sionismo palestino (uma necessidade natural). O sionismo alemão, na sua imperfeição. O sionismo da cultura, que enxerga os valores judaicos por toda parte e trabalha por eles. Aqui eu quero estar; como creio que o senhor deveria estar também.

Assim, a identidade entre Movimento de Juventude e sionismo estaria garantida: ambos seriam "movimentos culturais". Reencontramos aqui a "Idéia" de "cultura".

A "Idéia" de cultura, tal como Benjamin a elabora nos seus primeiros escritos, estava circunscrita por dois elementos, ligados pela Escola e pela Juventude, bem de acordo com os princípios da *Jugendbewegung*. O primeiro destaca a tensão entre a tradição e o novo, e o segundo a proposição de uma revisão dos valores, seguindo de perto o jovem Nietzsche das *Considerações extemporâneas*. A questão do sionismo obriga Benjamin a introduzir um último elemento: a noção de "cosmopolitismo", em oposição ao "nacionalismo" do "sionismo prático". "Quero, por princípio, manter-me distante do sionismo prático, porque nele essa grande força formal se precipita no individual", escreve ele a Strauss na carta de 21/11/1912⁵², reiterando o que dissera na carta anterior a propósito de sua desconfiança em relação às esperanças de liberdade e conquista de uma identidade estável depositadas na fundação de um Estado judeu. O sionismo prático está submetido à imediatidade da política e esta imediatidade só pode conduzir a um estreitamento, a uma "nacionalização" da cultura, retirando dela seu caráter renovador. Não há uma desqualificação absoluta da ação política, mas uma crítica da subordinação da cultura às intermitências da política. O sionismo prático aparece então como um desvirtuamento da idéia de uma "cultura judaica". O assentimento de Benjamin a algumas das teses de Strauss e, principalmente, seu empenho em trabalhar na revista devem-se ao fato de que Strauss — apesar da influência de Buber — comunga quase que com as mesmas idéias acerca de uma "cultura judaica" e da importância dos "literatos". Em carta não publicada, escrita em 1912, referindo-se aos "literatos" judeus, escrevia Benjamin que eles "eram dos mais nobres representantes e portadores da vida cultural e não apenas no caso da arte e da literatura, mas também como participantes no socialismo e no movimento de emancipação das mulheres"⁵³. Na carta de 21/11/1912, ao informar que havia lido *América* (1911), romance do escritor judeu-polonês Schalom Asch — exaltado pela crítica por suas qualidades de humor, sarcasmo, intenção moralizante, realismo vigoroso e um pouco cruel —, Benjamin, após comentar que achara o livro "artisticamente bom e delicado", acrescenta:

Certamente sinto a afinidade entre mim e cada judeu, mas não mais forte do que com os outros. Deduz-se a partir disso que [não?] empatizo calorosamente e a empatia cresce apenas aí, onde encontro pessoas próximas em ideal e programa.

(52) GB, I, p. 76.

(53) A referência a esta carta, provavelmente a Strauss, encontra-se em Mosse, George L. *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*. Frankfurt, 1992.

O conceito de "empatia", que Benjamin recusará terminantemente mais tarde, tem aqui um lugar estratégico, como o que possibilita o afastamento de todo "nacionalismo". Não importa com quem, nem onde, mas sim a comunicação empática entre ideais.

O exemplo de uma tal situação, que imprimiria essa feição "cosmopolita" desejada por Benjamin, vem da leitura, provavelmente recomendada por Wyneken, de um literato chinês, Ku Hung-Ming, que escreveu um livro intitulado *Defesa da China contra as idéias européias*, publicado em alemão por Eugen Diedrichs, o editor de Wyneken, em Jena. Onde está o elemento "empático" a garantir o "cosmopolitismo"? Está, justamente, na esfera das relações entre cultura e política. Embora desconhecendo totalmente a política chinesa, a admiração e a surpresa de Benjamin advêm de que percebeu no livro "uma radical vontade cultural":

Ele está além da política partidária, condena veementemente as personalidades dirigentes de acordo com sua dignidade moral e vê, aterrorizado, o perigo para a China de hoje de que ela possa ser violentada pelo cínico espírito industrial europeu.

Mais uma vez neste diapasão, o nome de Wyneken encerra a argumentação:

Oportunamente, o Dr. Wyneken disse que a Europa deveria deixar sua juventude responder a esse livro e eu não saberia de fato como se poderia dar a resposta, a não ser com uma mudança em relação ao futuro, que ainda será preenchido mais por movimentos sociais do que culturais⁵⁴.

(54) GB, I, p. 77.

Este é, portanto, o nó da questão para Benjamin: a solução para os problemas contemporâneos seria encontrável apenas na esfera da cultura, cuja renovação implicaria uma renovação de ordem social. Tanto o sionismo prático como os outros movimentos sociais afastados dessa preocupação, ao desvincularem a política da Idéia de cultura, estariam fadados ao fracasso. No caso do sionismo prático, em primeiro lugar, porque "o conceito ideal de cultura" não poderia se limitar a uma parte da humanidade: enquanto "Idéia", a cultura é universal. A experiência de Wickersdorf é decisiva ou mais decisiva do que qualquer outra porque "o asilo consciente de uma cultura verdadeira" está lá. Como se vê, a argumentação de Benjamin é circular: fala da superioridade e preexistência de uma "Idéia" de cultura para em seguida vincular seus argumentos às teses de Wyneken. Com isso ele pensava ter resolvido dois grandes problemas: reconciliar-se com a identidade judaica e afirmar a superioridade do Movimento de Juventude sobre o

sionismo. Ele não deixava de ser judeu por não ser sionista, pois, ao contrário dos sionistas, afirmava estar mais próximo do "espírito judaico" porque era capaz de reconhecê-lo como "Idéia".

Na carta de janeiro de 1913, Benjamin dizia a Strauss que a questão do sionismo levava-o a pensar, pela primeira vez, sobre o "problema da política para os intelectuais" e, ao mesmo tempo, comunicava que escrevera um artigo intitulado "Espírito e política", em que retomava essas mesmas questões. Só que agora definindo explicitamente o que entendia por política: "Política é uma consequência de um modo de pensar espiritual, que não se completa mais no espírito. [...] Num sentido profundo, política é a escolha do menor dos males. Nela a Idéia não aparece jamais, sempre o partido"⁵⁵. Por essa razão é que o nacionalismo surge como valor essencial do sionismo, ao qual se deve opor um "sionismo do espírito". Não é importante para ele o "judaísmo nacional" da propaganda sionista, mas os "literatos" judeus. Por essas posições é que o próprio Benjamin tem dificuldade em se autodefinir politicamente: não sabe se é um "liberal de esquerda" ou um "social-democrata". Ao mesmo tempo afirma que "o ponto de energia política é a esquerda", mas para acrescentar que o importante em se ter uma maioria de esquerda está no fato de que isso significaria "tornar livres os estados alemães para as escolas de Wyneken".

(55) GB, I, p. 82.

Eis portanto, nas suas linhas gerais, a primeira confrontação de Benjamin com sua "identidade judaica" e com o movimento sionista. Uma confrontação extremamente significativa, na medida em que sua longa e tão influente amizade com Scholem não o fará decidir-se integralmente nem pelo judaísmo, nem pelo sionismo. Sua posição a esse respeito permanecerá sempre ambígua. Em relação ao judaísmo, sua aproximação dar-se-á muito mais pela via da "mística" judaica do que pelo judaísmo "oficial", retomando por outros caminhos (já que não privilegiará o hassidismo, mas a Cabala, em especial Isaac Luria) a proposta de Buber. Esse caminho até a mística será marcado por um interregno importante, quando Benjamin se aproximou do "judaísmo racional" dos neokantianos, em especial das idéias de Hermann Cohen⁵⁶. Em relação ao sionismo, apesar de apontar favoravelmente na direção de um sionismo "espiritual" ou "cultural" (aquele defendido por Ahad Há'am e que também influenciara Buber), manter-se-á sempre reservado, frio, distante. Assim, podemos entender sua recusa definitiva em não seguir para a Palestina no final dos anos 1920, como era desejo de Scholem e como ele mesmo havia se comprometido com o chanceler da Universidade de Jerusalém⁵⁷. Sua crítica à biografia de Kafka escrita por Max Brod também se dirige ao fato de que Brod faz uma interpretação que, segundo ele, compromete Kafka com os sionistas⁵⁸. Durante o exílio, as inúmeras dificuldades para publicar seus textos nas revistas judaicas ainda em circulação na Alemanha devem-se e muito, conforme ele, ao fato de não comungar com o credo sionista⁵⁹.

(56) Ver a respeito Chaves, op. cit., p. 26.

(57) Cf. Scholem, *História de uma amizade*, loc. cit., cap. 7.

(58) Carta a Scholem, 12/06/1938; C, p. 299.

(59) Carta a Scholem, 08/04/1934; C, p. 147.

Com essas observações pretendemos demonstrar o quanto essa primeira confrontação de Benjamin com a "questão judaica" pode nos auxiliar a entender posições reiteradas na sua vida e na sua obra muitos anos

depois. E é útil também para questionar tanto a tese de Scholem quanto a dos epígonos marxistas, seguindo a opinião da própria Asja Lacis, acerca da recusa de Benjamin em seguir para a Palestina. Ambas as partes vêm essa recusa quase que exclusivamente como resultado da aproximação de Benjamin com o marxismo, intensificada pela sua paixão pela russa que conhecera em Capri⁶⁰. É bem verdade que Scholem relativiza sua posição no "Prefácio" à *Correspondência* e se defende das críticas que lhe foram feitas por suas reiteradas pressões para que Benjamin fosse para a Palestina⁶¹. Trata-se antes de uma convicção enraizada em Benjamin de que um Estado judeu não significaria, necessariamente, a salvação do povo e da cultura judaicas. Ou seja, para Benjamin era impossível ir à Palestina não sendo ele mesmo um sionista⁶². Como todo judeu-alemão, na virada do século, oriundo de uma família burguesa assimilada e educado na tradição liberal, Benjamin permanece até o fim da vida um "bom europeu". Seu "cosmopolitismo", não esqueçamos, era garantido na época pela "emparia"! Isso não quer dizer, insistimos, que Benjamin tenha permanecido preso às "ilusões" da assimilação ou acreditando na existência de um relacionamento pacífico e ordeiro entre judeus e alemães. "Ilusão" é uma palavra recorrente quando se trata de fazer a crítica do processo de "assimilação". Uma "ilusão" que parece só ter sido definitivamente compreendida após Auschwitz. A este respeito escreveu Leo Back, um sobrevivente de Theresienstadt:

*Para nós, judeus-alemães, chegou ao fim uma época da história. Uma tal época caminha para o fim quando uma esperança, uma crença, uma confiança finalmente deve ser sepultada. Nossa crença era que os espíritos judaico e alemão se encontrassem no solo alemão e, com sua união, pudessem ser felizes. Isso foi uma ilusão*⁶³.

Entretanto, como tantos outros paradoxos no seu pensamento, Benjamin permanece entre as suas duas faces, a de "judeu" e a de "alemão": um *e*, não um *ou*, como já expressara em sua primeira carta a Strauss. Por outro lado, ao relatar seus primeiros encontros com Benjamin, Scholem destaca o quanto o recém-amigo "respeita" suas "inclinações" a tornar o "judaísmo" e o "ser judeu" mais importantes que a "germanidade":

*Ele estava totalmente distante de querer desviar-me dessa inclinação, achando-a, ao contrário, muito interessante e até tendendo, se assim pode-se dizer, a fortalecê-la em mim, visto que eu transformara seu endereço [no lugar] para todas as questões neste domínio*⁶⁴.

As dúvidas de Benjamin acerca do ponto programático mais importante do sionismo — a ida para a Palestina — permaneceram. Um trecho da

(60) Ibidem, pp. 151-152; Lacis, Asja. *Revolutionär im Berufen*. Munique, 1971.

(61) C, p. 14.

(62) Cf. Fuld, Werner. *Walter Benjamin. Eine Biographie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1990, p. 196.

(63) Apud Schulte (org.), op. cit., p. 7.

(64) Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, loc. cit., p. 75.

carta de 18/11/1923 a Florens Christian Rang é eloqüente a esse respeito, pois sintetiza as indagações de Benjamin a propósito da "questão judaica" e da emigração para a Palestina, carta escrita, não por acaso certamente, após a imigração de Scholem:

... o judeu que hoje se engaja publicamente pela melhor das causas alemãs a abandona, pois sua expressão alemã oficial é necessariamente venal (no sentido profundo); ela não pode produzir o testemunho de sua autenticidade. É de uma outra maneira que relações comuns entre alemães e judeus podem legitimamente afirmar-se. No fim das contas, o que eu dizia, creio, ainda vale: tudo o que hoje, nas relações germano-judaicas, age visivelmente é funesto e uma salutar cumplicidade obriga hoje as naturezas nobres de dois povos a silenciar sobre suas ligações. A questão da emigração, para retornar a ela, só tem relação com a questão judaica enquanto uma resposta defensiva à tua tentativa de ver nisso uma obrigação. Para os outros, não. Muitos resumiram para mim suas exigências, por enquanto, a isto: aprender o hebraico. Mas onde quer que eu possa estar, também não esquecerei o alemão. [...] Quanto à Palestina, não há no momento, no que me diz respeito, nem possibilidades práticas nem necessidades teóricas de ir lá⁶⁵.

(65) GB, II, p. 369.

Durante a difícil situação no exílio, Benjamin também pensou na imigração para a Palestina — projeto que nunca chegaria a realizar. Suas dúvidas e desconfiças eram muitas. Elas já estão todas presentes — este é o nosso ponto de vista — nesta troca de cartas com Strauss. Certamente, ao discutir o sionismo naquele momento, Benjamin, ainda bastante embebido das idéias de Wyneken, fazia uma avaliação demasiado simplificadora. Não cremos entretanto que ele tenha mudado sua posição, permanecendo sempre distante do sionismo, embora igualmente próximo do judaísmo. A seguinte passagem de uma carta a Scholem, escrita de Paris e com carimbo postal de 06/09/1937, na sua mistura de melancolia e fina ironia, na referência a um Deus tão bondoso quanto parcial, poderia sintetizar suas idéias acerca da "terra prometida":

(66) C, p. 279.

Recebido para publicação em
13 de abril de 2000.

Ernani Chaves é professor do
Departamento de Filosofia da
Universidade Federal do Pará.

Atualmente, a névoa azulada do outono é cortada por um vento gelado, do qual a terra prometida não me salvará desta vez. E não sei o que o querido Deus, que tem tanto o que fazer pelos judeus da Palestina (e tanto contra os árabes), poderá fazer por mim⁶⁶.

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 58, novembro 2000
pp. 223-240
