

ARTIGOS

António José Ferreira Bento¹

O sionismo como problema teológico-político em Leo Strauss

Zionism as a theological-political problem in Leo Strauss

RESUMO:


Para grande parte da opinião pública mundial, o “sionismo” é hoje a única e a derradeira face visível do que no decorrer do século XIX e até à primeira metade do século XX se chamava “Judenfrage”, “Jewish Problem”, “Questão Judaica”. No entanto, após a criação do Estado de Israel (1948) muitas coisas mudaram, deixando, entretanto, de se falar da “questão judaica” para se começar a falar em “sionismo” e em “anti-sionismo”. Como explicar esta deriva terminológica? O que é o judaísmo? O que é o sionismo? A que se deve a recente identificação de judaísmo e sionismo? Qual o significado político dos diferentes sionismos (político, cultural, religioso) enquanto fundamentos do apelo à restauração do Estado de Israel? Quais as relações do sionismo com o messianismo, o liberalismo e a cultura secular? Como manter-se judeu numa sociedade liberal moderna secularizada? Após o desastre do Holocausto é o *ethos* mítico do Shoah que reforça o *ethos* mítico do Estado de Israel ou o inverso? É a estas e a outras perguntas que o presente ensaio procurará responder recorrendo a uma leitura atenta dos chamados “escritos sionistas” de Leo Strauss.

ABSTRACT:

For much of global public opinion, "Zionism" stands as the predominant and final visible manifestation of what throughout the 19th century and into the first half of the 20th century was referred to as the "Judenfrage," "Jewish Problem," or "Jewish Question". The establishment of the State of Israel in 1948 marked a pivotal change, shifting the discourse away from the "Jewish Question" toward the complexities of "Zionism" and "anti-Zionism". This transition raises significant questions: How do we interpret this shift in terminology? What fundamentally defines Judaism? How do we differentiate it from Zionism? Why is there a recent trend towards conflating Judaism with Zionism? What is the political impact of various forms of Zionism – be it political, cultural, or religious – as they support the call for a restored State of Israel? How do these aspects interrelate with messianism, liberalism, and secular cultural frameworks? How can one maintain their Jewish identity in contemporary, liberal, and secular societies? Following the tragedy of the Holocaust, does the mythical *ethos* of the *Shoah* bolster the mythical *ethos* of the State of Israel, or the other way around? This essay seeks to engage deeply with these critical inquiries by thoroughly examining the "Zionist writings" of Leo Strauss.

Palavras-chave: Sionismo;
Messianismo; Galut; Liberalismo

Judaísmo;
Keywords: Zionism; Judaism; Messianism; Galut; Liberalism

¹ Investigador do Práxis no Centro de Filosofia, Política e Cultura; Professor, Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal.
antobento@sapo.pt,  <https://orcid.org/0000-0001-5531-8145>

INTRODUÇÃO

«E os homens de Israel responderam aos heveus: Porventura habitais no meio de nós; como, pois, faremos concerto convosco?» (Josué: 9, 7)

«Quando o Senhor, teu Deus, te tiver introduzido na terra, a qual vais a possuir, e tiver lançado fora muitas gentes de diante ti, os heteus, e os girgaseus, e os amorreus, e os cananeus, e os ferezeus, e os heveus, e os jebuseus, sete gentes mais numerosas e mais poderosas do que tu; e o Senhor, teu Deus, as tiver dado diante ti, para as ferir, totalmente as destruirás; não farás com elas concerto, nem terás piedade delas. Nem te aparentarás com elas: não darás as tuas filhas aos seus filhos, e não tomarás as suas filhas para os teus filhos.» (Deuteronómio: 7, 1-3)

É enquanto judeu consciente de si mesmo, enquanto judeu que vive, pensa e age num mundo permanentemente hostil ao judaísmo, que o jovem Leo Strauss esboça a primeira formulação do que constitui para ele a dimensão prática e concreta do problema teológico-político por excelência, a saber, o problema contemporâneo do *sionismo*. Com efeito, o interesse *existencial* de Leo Strauss pelo teológico-político – interesse que o próprio, repetidas vezes, afirma estar desde o início no centro das suas investigações¹ – ganha inicialmente corpo numa reflexão sobre «o significado político do sionismo enquanto

fundamento do apelo à restauração do estado de Israel», para terminar, já na idade madura do autor, com a tentativa de responder à pergunta: «como manter-se judeu numa sociedade liberal moderna?»²

É verdade que, de um ponto de vista apenas teórico e especulativo, o sionismo, enquanto manifestação contemporânea empírica da «questão judaica», é a expressão concreta de um problema mais vasto, a saber, a expressão do moderno problema das relações entre a fé e a razão, entre a religião e a política, entre a teologia e a filosofia, ou, para usar uma das fórmulas que Strauss consagrou, o problema da eterna «luta entre Jerusalém e Atenas».

Não em vão distingue Leo Strauss a *filosofia política* da *teologia política*. E porquê? Porque são dois modos de relação ao conhecimento das coisas políticas que se opõem: enquanto a filosofia política lida com as coisas políticas sem nenhum constrangimento de ordem divina, como algo absolutamente humano que, enquanto tal, obedece a imperativos exclusivamente humanos, a teologia política funda-se num tipo de conhecimento que não é acessível à mente humana sem o concurso divino: «Por teologia política – afirma Strauss – entendemos os ensinamentos políticos que se fundam na *revelação* divina. A filosofia política limita-se ao que é acessível à mente do homem entregue a si

mesma»³. Ora, é precisamente sob o ponto de vista pressuposto por esta distinção que se justifica, como a seguir se verá, a compreensão straussiana do sionismo como *a* expressão teológico-política – e não apenas política e histórica – do «problema judeu».

Mas, o que é, afinal, o sionismo? E por que é que sendo ele o particular «problema judeu» condensa, para Leo Strauss, o fenómeno do teológico-político de maneira tanto mais exemplar quanto mais um tal problema se apresenta como insolúvel?

Para responder a estas perguntas, devemos começar por esclarecer que Sião é o termo bíblico que designa a «cidade do grande rei» (Salmos: 48, 3), isto é, a cidade de Deus enquanto Rei de Israel. Bastião Jebusita capturado por David, e identificado, durante o período macabeu, com o Monte do Templo e com a Cidade de David, o termo é usado na linguagem poética e profética como uma referência a Jerusalém como um todo. O termo Sião simboliza, portanto, para qualquer judeu crente, a capital espiritual do mundo e a cidade messiânica de Deus. Enquanto missão sagrada, enquanto promessa divina do estabelecimento de uma sociedade justa que inicie o reino de Deus na «terra santa», o conceito messiânico de Sião ressoa abundantemente nas profecias bíblicas, das quais o conhecido voto judeu «Para o ano que vem em Jerusalém» é um

poderoso testemunho que nunca deixou de se ouvir e ecoar por todos os lugares da diáspora. Sendo central no pensamento bíblico, o conceito de Sião dominou também o pensamento talmúdico e inspirou ainda os pensadores judeus medievais e os cabalistas, estimulando activamente, para além disso, movimentos messiânicos como o que Sabbatai Tzvi⁴, sob o jugo otomano, levou a cabo em meados do século XVII.

Na sua análise do «significado real de Sião» como «conceito nacional» específico do povo judeu, um autor como Martin Buber insiste constantemente no que a «religião» e a «nação» judaicas possuem de distinto e de único por relação a outras «religiões» e a outros «nacionalismos». O conceito judeu e sionista de «sacralidade», o qual permite conceber Sião como o matrimónio «sagrado» de um povo «sagrado» com uma terra «sagrada», é, para Buber, mais um conceito teológico-político do que uma noção estritamente religiosa. O seu raciocínio é o seguinte: se o povo judeu é um povo particular (sagrado) e a terra judaica (Palestina) uma terra particular (sagrada), se a sua particularidade e a sua sacralidade decorrem do facto de que ambos se encontram unidos por uma mútua necessidade, isso é porque Deus elegeu os dois em ordem a conduzir o *Seu* povo eleito até à *Sua* terra eleita, unindo povo e terra no cumprimento de uma missão: o estabelecimento do *Seu* reino aqui em

baixo⁵. Deste ponto de vista, importa sublinhar que, para um judeu ortodoxo, apenas na Palestina pode Sião alguma vez ser estabelecido, pois ela é a única terra digna de um tal nome. *Eretz Israel* significa, aliás, a união indissolúvel da «terra» e do «povo» judeus.

Segundo Leo Strauss, que neste ponto não segue exactamente Martin Buber, o sionismo nunca esteve completamente separado das esperanças tradicionais dos judeus, mesmo se também nunca foi concebido como algo que devesse culminar na construção do terceiro templo e no restabelecimento do serviço sacrificial aquando do regresso dos judeus ao *Eretz Israel*⁶. Mas a particularidade do sionismo enquanto movimento teológico-político moderno aparece da maneira mais clara, segundo Strauss, apenas no que ele chama o «*sionismo estritamente político*» de Leon Pinsker (*Auto-emancipação*: 1882) e de Theodor Herzl (*O estado judeu*: 1896).

Com efeito, quer para Pinsker (que escreveu sob o impacto dos *pogroms* russos de 1871 e 1881), quer para Herzl (que deu a conhecer o seu projecto de edificação de um estado judeu na Palestina sob os efeitos do trauma vivo desencadeado pelo «*affaire Dreyfus*»), o recrudescimento do anti-semitismo, desta feita o recrudescimento de um novo anti-semitismo de tipo racista, com um fundamento naturalista e biologista – que, mais do que substituir, se

acrescentou, intensificando-o, ao tradicional antijudaísmo religioso cristão –, era um claro testemunho do completo *fracasso da política liberal e democrática*, a qual, desde a Revolução Francesa, tinha vindo a impulsionar, de modo inconsequente e com muitas vacilações, com constantes retrocessos e permanentes contradições, a chamada *emancipação jurídica* dos judeus, a supressão da sua discriminação por motivos religiosos, a sua *assimilação cultural*, o abandono da sua religião e da sua «cultura» etnicamente diferenciadas, para, finalmente, se incorporar plenamente na cultura cristã e liberal e no racionalismo ingénuo e optimista das Luzes que lhe deu forma.

A exemplo de Pinsker e de Herzl, também Leo Strauss deplora as tendências «desjudaizantes» e, no limite, tendências «auto-destrutivas», dos judeus assimilacionistas que, com a sua crença ingénua numa liberalização dos princípios universalistas da Revolução Francesa, abandonam as fontes tradicionais do judaísmo, nomeadamente a ideia de «Eleição» do povo judeu e a fé no «Messias». Como judiciosamente observa Strauss: «A assimilação rouba aos judeus a auto-certeza da vida no *ghetto*, e dá-lhes, como alternativa, o substituto ilusório de uma confiança na humanidade da civilização»⁷.

Com efeito, do ponto de vista de Leo Strauss a assimilação nega, pura e simplesmente, a

existência da «questão judaica», enquanto o sionismo – seja este religioso, político ou cultural – tem, ao menos, a inquestionável vantagem de reconhecer a existência de um «problema judeu» que deve ser enfrentado: «Quando os sionistas falam *ex cathedra*, isto é, enquanto sionistas, apenas podemos confiar em coisas que são justificadas pela situação dos judeus, no nosso caso pela situação dos judeus alemães. O que é justificado por esta situação é a vontade de um estado judeu, a vontade de uma política externa dos judeus»⁸.

Daí o valor que para ele possui o esforço originário de Theodor Herzl em ordem a dar forma e a intensificar uma vontade política que permita estabelecer um estado judeu e, consequentemente, uma política externa dos judeus. Afirmo Leo Strauss: «O sionismo político é da opinião que a situação precária [*Judennot*] dos judeus apenas pode ser aliviada pelo estabelecimento de um estado judeu, pela consolidação do poder dos indivíduos judeus no poder do povo judeu. Em busca deste fim, Herzl virou o poder dos judeus endinheirados (de modo algum um poder judeu enquanto tal) contra os poderes políticos, e, por outro lado, virou a legitimação política do seu projecto junto dos Grandes Poderes, que em matéria de significado político eram o único elemento decisivo, contra os judeus. Nenhum destes factores estava

verdadeiramente sob o seu controlo. Mas, como ele os virou uns contra os outros, o poder politicamente amorfo dos indivíduos judeus solidificou-se numa vontade política, solidificou-se no significado político do povo judeu»⁹.

Pese embora ele reconheça a importância decisiva desta «vontade política» na criação de um estado dos judeus e para os judeus, Leo Strauss não tem ilusões quanto às limitações do «sionismo político» na sua proposta de solução do «problema judeu». Ao oferecer aos judeus em estado de extrema necessidade uma outra versão do estado liberal secular – «um estado para um povo sem estado» – o sionismo, como «filho do século XIX», não é senão uma nova forma de assimilação, baseada na crença de que os judeus devem tornar-se numa nação igual às outras nações (1 Samuel 8). Sob este ponto de vista, pode Strauss afirmar, acompanhando, neste particular, Max Nordau: «O sionismo continua e intensifica a tendência desjudaizante da assimilação»¹⁰.

Ora, segundo Leo Strauss, o “pecado original” deste «sionismo estritamente político» foi que ele tivesse compreendido o «problema judeu» tal como sempre o liberalismo moderno o compreendeu: como um «problema meramente humano»¹¹, cuja solução requereria também meios apenas humanos, isto é, meios estritamente políticos. Considerando a situação dos judeus como uma doença natural que só poderia ser

curada por meios também eles naturais, o «*sionismo estritamente político*» propugnado por Theodor Herzl, ao mimetizar a doutrina liberal da qual nascera, fracassou tal como sempre fracassara também antes o remédio liberal que esteve na sua origem. Strauss reconhece que enquanto pura exigência moral deduzida da razão, a solução liberal trouxe mais igualdade jurídica aos judeus, porém, não só não teve qualquer efeito sobre os sentimentos dos não-judeus para com os judeus, como também não garantiu idêntica igualdade social para os judeus, e muito menos impediu a continuação da *discriminação privada* contra os judeus.

De acordo com Leo Strauss, a democracia liberal foi originariamente definida nos tratados teológico-políticos não tanto como o contrário do despotismo – mais ou menos esclarecido – dos séculos XVII e XVIII, mas como o oposto do hobbesiano «reino das trevas», isto é, como o oposto da sociedade medieval. Esta observação é tanto mais importante quanto é certo que para a democracia liberal a ligação social é constituída por uma moral humana universal, sendo a religião um assunto privado. Com efeito, o liberalismo assenta inteiramente na distinção entre Estado e sociedade, ou antes, no reconhecimento da existência de uma esfera privada protegida pela lei, mas na qual a lei não pode entrar. Correlatamente, a ideia liberal é acompanhada

pela compreensão de que a religião, enquanto religião particular, pertence à esfera privada. Ora, o reconhecimento de uma esfera privada no sentido atrás indicado, significa, para Strauss, que a sociedade liberal nunca foi capaz de eliminar a discriminação legal contra os judeus. Pelo contrário, dada a sua natureza, não apenas ela permite uma tal “discriminação”, como chega mesmo a protegê-la, e até a encorajá-la. Segundo Leo Strauss, a especificidade liberal desta distinção entre as esferas pública e privada impossibilita o liberalismo de fornecer uma solução para o problema judeu, uma vez que uma tal solução requeria uma proibição legal de toda a espécie de “discriminação”, isto é, implicaria a abolição da própria esfera privada, ou seja, a negação da diferença entre Estado e sociedade e, com ela, a destruição do princípio constitutivo do próprio Estado liberal¹².

Ora, este falhanço da solução liberal significa para Strauss que os judeus não podiam recuperar a sua honra assimilando-se individualmente às nações nas quais viviam ou tornando-se meros cidadãos como todos os outros cidadãos dos estados liberais. Em consequência das insuficiências históricas manifestadas pelos princípios políticos liberais na sua tentativa abortada de lidar com o «problema judeu», a resolução da «questão judaica» passaria agora por uma solução também ela «puramente política», mas entretanto capaz,

presumia-se, de devolver aos judeus a honra ou o orgulho em ser judeus. E já que para Theodor Herzl a «questão judaica» jamais foi uma questão social ou religiosa, mesmo se ocasionalmente ela tomou essas formas, tal significava que a verdadeira solução da «questão judaica» requeria que os judeus se tornassem «iguais a todas as nações», exigindo que a *nação judaica* se assimilasse às nações do mundo e que, tal como estas, instituisse também ela um estado moderno, liberal e secular, embora, sublinha Strauss, «não um estado necessariamente democrático»¹³. Por conseguinte, só assegurando a honra da *nação judaica* é que a honra dos judeus, tomados individualmente, seria alguma vez respeitada. Eis as próprias palavras de Theodor Herzl sobre o assunto: «Queiram-no ou não os judeus, eles são uma nação, uma nação ligada pelo seu sofrimento. Independentemente dos seus desejos, *os seus inimigos fazem deles uma nação*»¹⁴.

Sob este ponto de vista, o programa revisionista da corrente sionista protagonizada por Vladimir Jabotinsky, o herdeiro radical de Herzl a cuja organização o jovem Strauss se afiliou, era bastante claro: «O programa não é complicado. O objectivo do sionismo é um *estado judeu*. O território: *ambas as margens do Jordão*. O sistema: *colonização massiva*. A solução do problema financeiro: um *empréstimo nacional*. Estes quatro princípios não se podem realizar sem

a sanção internacional. Portanto, o mandato é: uma campanha política nova e a *militarização da juventude judaica* no Eretz Israel e na diáspora»¹⁵.

Como observa Michael Zank, tradutor e editor dos textos sionistas de Leo Strauss, o sionismo de Strauss era suficientemente consciente e peculiar, dir-se-ia que marcado por uma tonalidade filosófica, para se afastar dos modelos práticos dominantes então em voga: «Embora completamente consciente de todos os desenvolvimentos políticos no terreno, Strauss mostra pouco interesse imediato no lado prático e político do sionismo. Prefere fazer valer a sua voz no contexto dos debates em curso entre as juventudes sionistas sobre a orientação espiritual do sionismo e as suas relações com a cultura europeia»¹⁶.

Com efeito, o pendor reflexivo e intelectualista do sionismo de Leo Strauss está bem documentado no seguinte episódio, em que ele evoca os encontros e as conversas que manteve com Vladimir Jabotinsky (1880-1940), o líder sionista com quem o filósofo se encontrou em várias ocasiões: «Eu próprio fui um sionista político na minha juventude, e fui membro de uma organização de estudantes sionista. Nesta qualidade, deu-se o caso de me encontrar com Jabotinsky, o líder dos revisionistas. Ele perguntou-me: “O que é que vocês fazem?” Eu disse, “Bem, lemos a Bíblia, estudamos história judaica, teoria

sionista e, claro, mantemo-nos ao corrente dos desenvolvimentos, etc.” Ele retorquiu: “E prática militar?” E eu tive de dizer, “Não”¹⁷.

Ao fazer do «problema judeu» uma *questão nacional*, o «sionismo estritamente político» de Pinsker e Herzl, enquanto movimento de uma elite a favor de uma comunidade constituída por uma descendência comum e por uma degradação comum, movimento este que tinha em vista a restauração da honra judaica através da criação de um estado judeu e da ocupação de uma terra onde localizar esse estado, esse movimento, pesem embora os seus louváveis e até heróicos propósitos, jamais poderia resolver o «insolúvel» «problema judeu». Como sobre este ponto refere o nosso autor: «O sionismo político, mais do que do que qualquer outro movimento, preocupou-se de uma maneira apaixonada e séria com a dignidade humana dos judeus. O que no fim de contas ele queria era que os judeus pudessem regressar à sua terra de cabeça erguida, não em virtude de um acto divino, mas antes por uma acção política e militar – combatendo»¹⁸.

Contudo, apesar de nele reconhecer a existência de virtudes viris, e de o considerar uma «sugestão honrosa», Leo Strauss considera que o «sionismo estritamente político» não passou de uma solução meramente formal, incapaz, dada a ilusão romântico-liberal que o determinava, de dar uma solução consequente ao «problema judeu».

Para além disso, a solução tipicamente liberal do «sionismo estritamente político» leva, no fundo, à «assimilação», a qual é a negação da própria judeidade, pois ao pressupor o abandono do traço específico dos judeus, a sua religião, para o substituir por um nacionalismo moderno de tipo «europeu» e «ocidental», ele ficava, desse modo, sem nenhum fundamento para a sua invocada diferença étnica e religiosa. Essa a razão por que os sionistas ateus deixavam, paradoxalmente, de ser judeus. Ora, segundo Leo Strauss, uma tal solução é uma solução limitada porque permanece ainda e sempre uma solução política para o «problema judeu». Todavia, o «problema judeu», como problema teológico-político que é, não se reduz à sua dimensão política.

Sob esta perspectiva, Strauss considera, por um momento, a possibilidade de rever o conceito espúrio de «assimilação». Pondera ele que «por muito repugnante que o pensamento da assimilação possa ser para um homem orgulhoso»¹⁹, esse homem deve ter, por vezes, que o aceitar, não como uma facilidade cómoda, mas como uma «necessidade moral» na qual se trata de assegurar uma etapa intermediária em que homens judeus conscientes se comprometem com actividades e fins que não são actividades nem fins propriamente judeus, mas «europeus» ou «ocidentais»²⁰. Tais actividades não constituem um abandono da herança judaica, antes significam

que, aceitando transformar-se, essa herança tomou uma nova direcção. Seja como for, uma tal «assimilação», cujo modelo, significativamente, Strauss descobre na leitura do fragmento nº 205 («Acerca do povo de Israel») do livro *Aurora* de Friedrich Nietzsche, não é um fim em si mesmo, mas um meio provisório de garantir o que ele chama a «ilusão heróica» da identidade judaica²¹.

Ora, esta falta de «perspectiva histórica» que segundo Leo Strauss caracteriza o «sionismo estritamente político», preocupado como estava apenas com a urgência de acção no presente, mostrou simultaneamente as suas limitações e, com elas, criou também as condições que tornaram possível o aparecimento do «sionismo cultural».

Mas o que vem a ser, afinal, o «sionismo cultural»? De acordo com Asher Hirsch Ginsberg (Ahad Ha'am: 1856-1927), o mentor da corrente, o sionismo, para além de uma comunidade de ascendência e de uma comunidade de sangue, deve ser sobretudo uma «comunidade de espírito»²².

O que é que isto significa? Significa que segundo a principal voz do «sionismo cultural» o estado judeu deve ter uma vida própria que o distinga de outros estados. No entender de Leo Strauss essa é, aliás, uma exigência que decorre da própria tradição judaica: «O estado judeu será uma concha vazia sem uma cultura judaica que

mergulhe as suas raízes na herança judaica»²³. Contudo, este «sionismo cultural» que, segundo Strauss, apela a uma cultura judaica a fim de estabelecer o que deve ser o génio nacional do estado judeu, não está ele próprio isento, na relação que estabelece entre os meios e os fins, de contradições insolúveis que minam por dentro a sua proposta meramente secular. Porquê? Porque aquilo que, segundo Strauss, constitui a autoridade da herança judaica não pode ser interpretado como uma cultura exactamente igual a qualquer outra cultura, de acordo com um sentido relativista de uma coexistência pacífica entre diversas culturas.

Com efeito, se a cultura judaica significa o produto do espírito judaico por oposição aos outros espíritos nacionais, é porque ela, considera Strauss, assenta fundamentalmente na Torah, no Talmud e no Midrash. De acordo com a dogmática judaica tradicional, sustenta Leo Strauss, a nação judaica é compreendida e justificada à luz da Torah. Não foi, portanto, a nação judaica que esteve na origem da Torah, mas, pelo contrário, foi a Torah que deu origem à nação judaica. Isto significa que a herança judaica não se apresenta com um mero produto do espírito humano, mas como um dom divino, como uma *revelação* divina. Por conseguinte, a substância do judaísmo não se funda, para Strauss, numa cultura, ela é antes uma *revelação* divina. E se o «sionismo cultural» for

consequente consigo mesmo, deve antes de mais, compreender-se, considera Strauss, como um «sionismo religioso», como um retorno à fé judaica, pois o «sionismo religioso» é, em primeiro lugar, a fé judaica, e só depois é que é sionismo. Daí que a modernizada teologia do «sionismo cultural» que rejeita a tradicional religião judaica do exílio e a sua crença no monopólio divino da redenção seja vista por Strauss como um ateísmo não confessado, como uma variante do protestantismo cultural moderno que mergulha as suas raízes na crítica iluminista da religião.

Portanto, o que para Strauss aqui importa, o que para ele se torna decisivo, é que o fundamento último, fundamento incontornável de qualquer possível definição étnico-cultural da condição judaica, é inevitavelmente a *religião judaica*. Paradoxalmente, foi esta problemática possibilidade de definir o sionismo sem qualquer espécie de remissão ao judaísmo, entendido como um puro movimento nacionalista secular, foi ela, dizia, que fez com que nenhuma ideologia sionista pudesse contornar a discussão sobre a relação entre *nacionalismo* e *religião*, entre nacionalismo judeu e religião judaica, numa palavra, entre *sionismo* e *judaísmo*.

Deste ponto de vista, mesmo que o «sionismo religioso» não seja humanamente possível para todos os judeus, possibilidade que Strauss contempla e acolhe, nenhum judeu se

pode, ainda assim, desvincular do seu passado, pois a sua própria condição de judeu o obriga a aceitar o seu passado e a fé dos seus antepassados. Sob esta perspectiva, e de acordo com uma definição que Leo Strauss benevolmente aplica a Sigmund Freud²⁴: «O bom judeu não religioso é um homem que sabe que é judeu, que sabe que pertence ao povo judeu e que a raiz do seu problema é o facto de ele já não poder acreditar no que seus antepassados acreditaram. Mas isso leva a que ele se consagre à busca da verdade da tradição judaica»²⁵.

Ora, para Leo Strauss é precisamente o sentido dessa «busca da verdade da tradição judaica» que as soluções sionistas para o «problema judeu» desconhecem, pois na medida em que aceitam as premissas irreligiosas modernas falham o ataque a um problema que, segundo Strauss, possui por essência uma incontornável dimensão transcendente e religiosa. E o «sionismo estritamente político» falha precisamente porque propõe uma solução ateia para um «problema judeu» cuja essência é de natureza teológico-política.

Para o que Strauss procura dar aqui a entender – isto é, para o propósito de ilustrar a sua tese da existência de uma falha constitutiva do «sionismo político» no seu propósito de dar uma solução ao «problema judeu» –, aplicar-se-á talvez a fórmula do «*termómetro religioso*» do diplomata

espanhol Donoso Cortés, segundo a qual onde existe a repressão religiosa desaparece a repressão política: «Existem apenas duas repressões possíveis: uma interior e outra exterior, a religiosa e a política. Estas são de tal natureza que quando o termómetro religioso está alto, o termómetro da repressão está baixo, e quando o termómetro religioso está baixo, o termómetro político, a repressão política, a tirania, está alta. Esta é uma lei da humanidade, uma lei da história»²⁶.

Sob esta perspectiva, a solubilidade meramente humana para o problema de todo o judeu que rompeu as suas ligações com a comunidade judaica na esperança de, por esse meio, se tornar num membro normal de uma sociedade puramente liberal ou num cidadão universal de uma sociedade humana universal, consiste em ele regressar à comunidade estabelecida pela fé judaica e pelo modo de vida judeu – *teshuvah* (arrependimento, num sentido lato). Numa palavra, mesmo se Leo Strauss se define a si mesmo como «um desses judeus modernos que não pode ser ortodoxo»²⁷, ainda assim ele julga que a única alternativa que resta ao judeu perdido num mundo moderno não judeu é permanecer leal ao judaísmo através do «regresso incondicional à ortodoxia judaica»²⁸.

Não deixa, por isso, de ser significativo que quando Leo Strauss põe formalmente um fim à sua associação com o movimento sionista o faça

precisamente no momento em que a criação do estado judeu se tinha tornado num assunto político da maior das urgências. A este respeito, parece-nos adequada a seguinte observação de Michael Zank: «Quando, em 1935, Strauss descreve um “judeu que não pode ser ortodoxo e que deve considerar o sionismo puramente político a única ‘solução para a questão judaica’, possível na base do ateísmo, como uma resolução que é, de facto, altamente honrada, mas não adequada, quer no curto quer no longo prazo”, pareceu a muitos que se estava a descrever a si mesmo»²⁹.

Uma vez mais – Leo Strauss não se cansa de o sublinhar –, uma solução meramente humana ou política para o «problema judeu» é sempre uma solução deslocada, parcial, errada. Deve mesmo ser julgada como uma «solução blasfemadora», pois, para Strauss, apenas os problemas finitos, problemas relativos, podem ser resolvidos, nunca os problemas absolutos, os quais – tal é, segundo ele, o caso do «problema judeu» – são necessariamente insolúveis. E ainda que o estabelecimento do estado de Israel possa ser considerado como o acontecimento mais importante desde o acabamento do Talmud, algo que Strauss parece disposto a aceitar, mesmo nesse caso, um tal estado não pode ser entendido como a chegada da era messiânica e da redenção de Israel e de todos os homens. O Estado de Israel

não resolve o «problema judeu». Por conseguinte, mesmo que o estabelecimento do estado de Israel signifique, num certo sentido, um progresso no caminho da assimilação judaica – e a isso Strauss aquiesce com algumas reservas –, mesmo nesse caso, a mera existência de um tal estado significa ainda e sobretudo uma inevitável reafirmação da *distinção entre judeus e não judeus*³⁰.

Com efeito, Leo Strauss entende que à medida em que o *antagonismo entre judeus e cristãos* tende a desaparecer – tal como tendem também a desaparecer os antagonismos internos ao cristianismo – outros e novos antagonismos surgem. De acordo com Strauss, não se pode nunca presumir que esses antagonismos sejam indiferentes à diferença entre judeus e não judeus, e menos ainda se deve presumir que esta diferença não seja explorada de acordo com os fundamentos teológico-políticos que lhe inerem: «O estabelecimento do estado de Israel é a mais profunda transformação do *Galut* [Exílio] que alguma vez ocorreu, mas não é o fim do *Galut*. No sentido religioso, e talvez não apenas no sentido religioso, o estado de Israel é uma parte do *Galut*»³¹.

Para Leo Strauss, a experiência do *Galut* – a história dos judeus durante a sua diáspora – teve o efeito positivo de fortalecer a fé tradicional judaica: «No *Galut*» – afirma Strauss – «o povo judeu existe como um povo que vive no/do ar

[*Luftvolk*]. Falta-lhe o terreno por baixo dos pés, tanto no sentido literal como no sentido figurado, e depende de todas as contingências do comportamento dos outros povos. Nesta condição, a vida é mantida por uma forte vontade de existir. [...] Esta é a essência do *Galut*: ele dota o povo judeu de uma possibilidade máxima de existência através de um mínimo de normalidade»³².

A política de assimilação, que Strauss, evidentemente, recusa, teve o efeito de inverter a relação histórica entre os judeus e as nações anfitriãs. Glosando a fórmula de Strauss, pode dizer-se que uma tal política dotou a vida dos judeus de uma possibilidade mínima de existência assegurando-lhes o máximo de normalidade.

Mas que a existência do estado de Israel seja apenas uma parte do *Galut* significa, no fundo, que não há, para Leo Strauss, uma solução para o «problema judeu». O «problema judeu» é, para ele, a ilustração mais simples e a mais acessível do problema humano: «É uma maneira de dizer que os judeus são o povo eleito»³³ e que o povo judeu e o seu destino são os testemunhos vivos da ausência de redenção: «Tal é o sentido, poder-se-ia dizer, do povo eleito: *os judeus são eleitos para provar a ausência de redenção*»³⁴. Consequentemente, conclui Leo Strauss: «É impossível deixar de ser judeu» [*It is impossible not to remain a jew*]³⁵.

Chegou agora o momento de procedermos a uma esquematização da análise straussiana do sionismo passando em revista os seus principais tópicos. Uma vez esta síntese feita, passaremos à conclusão, onde afluiremos um ou outro ponto problemático da relação entre o *sionismo* e *judaísmo* de que o próprio Leo Strauss não extraiu, assim nos parece, todas as consequências.

Como se viu, Leo Strauss considera o sionismo (os vários sionismos, e não apenas o político) como altamente «problemático por razões óbvias». Bom, mas de que problemas se trata, ao certo, aqui? E quais são essas razões que ele qualifica como óbvias?

Em primeiro lugar, é «problemática» a relação do sionismo com o *messianismo*, pois o sionismo estimula, ao mesmo tempo que nega, as esperanças messiânicas dos judeus. Estimulou-as porque necessitava de se apoiar nelas para aumentar a eficácia do seu apelo à restauração do estado de Israel, mas nega-as porque o estado de Israel, como vimos, não põe um termo ao *Galut* [Exílio], no seu sentido teológico, ao invés, ele é antes uma modificação política e religiosa, podemos dizer, uma modificação político-teológica do *Exílio*, o qual, para os sionistas religiosos, nunca se poderá estabilizar politicamente e estará sempre ameaçado por aqueles que traduzam as expectativas messiânicas em novas conquistas políticas, de que as conquistas territoriais são o

flagrante exemplo³⁶.

Em segundo lugar, é «problemática» a relação do sionismo com o *liberalismo*. Não apenas por causa, como vimos, das limitações essenciais do liberalismo moderno, que se mostrou incapaz de “integrar” politicamente os judeus, mas também porque o espírito do liberalismo moderno é uma contradição fundamental no próprio coração do sionismo: por um lado, o pensamento sionista reconhece honestamente a futilidade das esperanças originais do liberalismo moderno na sua tentativa de assimilar os judeus na cultura *Goyim*; por outro lado, ele repousa inteiramente nas premissas do liberalismo moderno ao decidir resolver o «problema judeu» por meios exclusivamente humanos, como se tratasse de um problema meramente humano susceptível de uma simples solução humana. Ora, isto supõe uma dramática ruptura com o pensamento tradicional judeu acerca dos limites da acção humana. No que toca a este contra-senso, Leo Strauss percebeu muito bem o modo como o sionismo, inspirando-se no liberalismo, expõe ao mesmo tempo, e com uma necessidade que se torna eloquente, as limitações do liberalismo.

Em terceiro lugar, é «problemática» a relação do sionismo com a *cultura secular*. O *sionismo político* define-se a si mesmo em termos puramente seculares e nega qualquer dependência fundamental da tradição religiosa

judaica. Todo o contrário, portanto, daquela ideia contida num célebre aforismo do poeta francês René Char, segundo a qual «*notre héritage n'est précédé d'aucun testament*»³⁷. Com efeito, para “normalizar” a existência política dos judeus através de um moderno estado *nacional*, o sionismo político, considera Strauss, necessita de operar um «retorno espiritual» à fé tradicional judaica, e o estado de Israel deve, por isso mesmo, ter em conta essa tradição para se poder apoiar numa cultura *nacional* moderna. Por conseguinte, se o que se quer é um «estado judeu» e não apenas um «estado dos judeus», o que se necessita não é uma cultura ocidental universal, mas uma cultura judaica particular. Portanto, o *sionismo político* precisa de se apoiar num *sionismo cultural*. Mas o sionismo cultural, por sua vez, não pode inspirar-se noutra coisa que não na tradição e na história judaicas, as quais, paradoxalmente, o sionismo tinha, senão recusado, pelo menos emendado; e essas fontes nas quais o sionismo cultural é obrigado a beber não podem secularizar-se, sob pena de secarem, pelo que, quando o sionismo cultural reflecte sobre si mesmo, deve necessariamente transformar-se em sionismo religioso.

Ora, esta análise faz com que Leo Strauss duvide de que o matrimónio secular do *sionismo político* com o *sionismo cultural* no moderno estado de Israel, por impressionantes que sejam as

realizações deste último, seja suficiente para apoiar os judeus na sua vida espiritual e no seu esforço de sobrevivência. A conclusão de Leo Strauss é a de que o estado de Israel, se quer permanecer politicamente são e se quer continuar a florescer culturalmente, terá que fortalecer e alimentar as suas raízes teológicas tradicionais nas fontes do judaísmo.

Chegados a este ponto, e expostas assim as teses de Leo Strauss, não é possível agora ocultar que, independentemente das responsabilidades que a Modernidade possa ter tido na sua génese, *a Shoah foi o túmulo do Iluminismo europeu*³⁸, a prova definitivamente acabada da incapacidade das sociedades do Ocidente em se organizarem de acordo com os princípios liberais que proclamam. É, aliás, sob esta dura lição da história que deve ser compreendido o amargo cepticismo de Leo Strauss perante o que ele, numa carta endereçada a Karl Löwith a 19 de Maio de 1933, poucos dias depois da ascensão de Hitler ao poder, significativamente chama a «*cruz do liberalismo*»: «Se formos expulsos por a Alemanha ter virado à direita, isso não implica que não tenhamos nada a aprender dos princípios da direita. Pelo contrário. Só a partir dos princípios fascistas, autoritários e *imperiais* da direita é que é possível, duma maneira digna e sem o apelo ridículo e lamuriendo *aux droits imprescriptibles de l'homme*, protestar contra esta balbúrdia mesquinha. Compreendo

melhor os *Comentários* de César e penso na frase de Virgílio *in regni imperio... parcere subjectis et debellare superbos*. Enquanto luzir uma centelha do pensamento romano nalgum lado, não há nenhuma razão para rastejarmos para a cruz, nem sequer para a cruz do liberalismo. E o *ghetto* é melhor do que qualquer cruz»³⁹.

Como é bom de ver, levanta-se aqui o problema de saber até que ponto o ódio aos judeus, que o último quartel do século XIX europeu baptizou com a expressão «anti-semitismo», torna não apenas necessária, mas sobretudo inexorável, a existência do estado de Israel tal como os sionistas a idealizaram. Uma coisa parece clara: a existência do estado de Israel está indissociavelmente ligada à presença e à persistência nos estados-nações europeus do que alguns autores chamam o «anti-semitismo eterno».

De acordo com Hannah Arendt, que reflectiu demoradamente sobre o assunto, o pressuposto do perpétuo ódio gentílico (ódio *Goyim*, ódio das «nações») contra os judeus expresso na tese do «anti-semitismo eterno» (tantas vezes evocada pelos próprios judeus a fim de explicarem o porquê da sua sobrevivência e união enquanto povo ontologicamente destinado à eleição) não pode deixar de fornecer «argumentos» aos «anti-semitas profissionais». Eis o que, sobre o assunto,

escreve a autora de *The Human Condition*: «A explicação [do anti-semitismo] baseada na *teoria do bode expiatório* continua a ser uma das principais tentativas de escapar à seriedade do anti-semitismo e ao significado do facto de os judeus terem sido atirados para o centro dos acontecimentos. Igualmente espalhada, é a doutrina oposta de um “anti-semitismo eterno” na qual o ódio ao judeu é uma reacção normal e natural à qual a história dá apenas uma maior ou menor oportunidade. As explosões de anti-semitismo não necessitam de uma explicação especial porque são as consequências naturais de um problema eterno. Que, por via de regra, esta doutrina tenha sido adoptada por anti-semitas profissionais, é o melhor alibi possível para todos os horrores. Se é verdade que a humanidade tem insistido em assassinar judeus durante mais de dois mil anos, então o assassinio de judeus é uma ocupação normal, humana mesmo, e o ódio ao judeu fica justificado sem a necessidade de qualquer argumento. *O aspecto mais surpreendente desta explanação, a assumpção de um anti-semitismo eterno, é o facto de ter sido adoptada por muitos historiadores imparciais e por um número ainda maior de judeus*»⁴⁰.

A «ideia consoladora» – como lhe chama Arendt – de que o anti-semitismo, bem vistas as coisas, pode, afinal, manter o povo judeu unido em torno dos seus inimigos, de modo que na

existência de um anti-semitismo «eterno» estaria também a «eterna» garantia da existência do povo judeu, é levada ao extremo por um autor como Itzhak Baer, o qual chega ao ponto de afirmar que «o *anti-semitismo é uma liga internacional com vista à sobrevivência do judaísmo*»⁴¹.

Não é esta certamente a posição de Leo Strauss, que jamais se permitiu confundir a natureza do moderno anti-semitismo com o antigo ódio religioso anti-judaico. Efectivamente, com o propósito de manifestar a sua reserva perante a doutrina do sionismo político, segundo a qual os judeus são estranhos à Europa, tese que descobre no «anti-semitismo» uma constante estrutural da história europeia, mas também para se distanciar das posições «assimilacionistas» que vêm nas democracias liberais o melhor meio para a integração jurídica dos judeus da diáspora, Leo Strauss observa o seguinte: «Os nossos piores inimigos são chamados (desde há quanto tempo não sei) “anti-semitas”, uma palavra que eu nunca usarei e que considero quase obscena. Penso que se formos sensíveis devemos aboli-la do nosso uso. [...] A razão é muito simples. “Anti-Semitismo” significa “Ódio aos Judeus”. Porquê, então, não o chamar como nós, os judeus, o chamamos? *Rish’us*, “vício”. “Ódio aos judeus” é perfeitamente inteligível. “Anti-Semitismo” foi cunhado numa situação na qual as pessoas já não podiam justificar o seu ódio aos judeus pelo facto de os

judeus não serem cristãos»⁴².

Se é, pois, verdade que uma das justificações políticas usualmente apresentadas para a existência do estado de Israel – justificação pragmática e vital – é a de que ele constitui um refúgio e uma garantia contra um «eterno anti-semitismo» sempre renovado, é igualmente certo que a legitimação política de um tal estado se torna extraordinariamente difícil tomando como ponto de partida apenas uma qualquer ideologia política secular que não seja, finalmente, apenas um pálido disfarce da religião judaica. Seja como for, a verdade é que a necessidade de constituição um estado judeu por motivos pragmáticos de sobrevivência é o testemunho mais irrefutável do definitivo fracasso ético e político da Modernidade iluminista e liberal, a pedra-de-toque na qual necessariamente tropeçam todas as ideologias políticas modernas.

Podemos agora afirmar que é esta a principal conclusão de Leo Strauss. Dito de outro modo, a criação do estado de Israel é uma consequência da incapacidade do Ocidente para resolver o «problema judeu», sendo que o reconhecimento de um tal estado na ordem jurídica do após-guerra não pode deixar de implicar uma sanção positiva a uma legitimação étnico-religiosa do estado que só muito dificilmente pode ser conciliada com os valores e os princípios da ideologia democrática e liberal.

Como observa Strauss: «Em assuntos sionistas a teologia nada tem a dizer; o sionismo é puramente político. As fundações filosóficas mais gerais são fornecidas por uma ética biologicamente fundamentada»⁴³.

E apesar de Leo Strauss o não afirmar de modo completamente aberto, o facto é que a explícita e manifesta consciência sionista de que a preservação da unidade do povo judeu depende do respeito para com a regulação do estatuto pessoal dos judeus por meio da religião judaica – uma regulação que pressupõe, implicitamente, a aceitação de que o critério último de definição da identidade judaica é a *religião* –, uma tal consciência marcará, desde o princípio, a impossibilidade de construir um estado secular consequentemente democrático e liberal. Por outro lado, dir-se-á que mediante a identificação transcendental dos actuais judeus israelitas com as vítimas da Shoah é o próprio sionismo secular que encontra o seu fundamento religioso autónomo, independentemente do judaísmo, ao transformar os seis milhões de mortos da Shoah numa espécie de *corpo místico da nação judaica*, legitimando, deste modo, a exploração de uma culpa infinita⁴⁴ de um Ocidente anti-semita, autor, ou cúmplice, do genocídio judeu.

É um facto: mais de sessenta anos após o fim da II Guerra Mundial, o peso da Shoah na vida pública israelita é mais forte do que nos primeiros

tempos da existência do estado de Israel. Pode dizer-se que o genocídio dos judeus – como, num outro plano, o longo conflito israelo-árabe – desnaturou o significado principal do sionismo. Não apenas o *ethos* mítico da Shoah contribuiu para ocultar e secundarizar a realidade dessa revolução intelectual do judaísmo que dá pelo nome de sionismo, como a reduziu a uma experiência de vitimização que acabou por conferir uma espécie de santidade e de poder únicos às suas vítimas. Por outro lado, é um paradoxo digno de nota que no estado de Israel contemporâneo a destruição de uma parte do povo judeu seja frequentemente instrumentalizada com o fim de dispensar aos futuros cidadãos uma “educação sionista”, a qual muitas vezes se funda numa recusa da “condição da diáspora”.

Com efeito, desde a constituição do estado de Israel que a Shoah e os seus seis milhões de vítimas jamais deixaram de estar presentes na esfera pública do país, assumindo um lugar central no debate político israelita e permanecendo indissolivelmente ligados. Como observa Idith Zertal, a ritualização política da Shoah «está presente na legislação, nas orações, nas cerimónias, nos tribunais, nas escolas, na imprensa, na poesia, nas inscrições funerárias, nos monumentos e nos livros comemorativos, transformando Israel num lugar crepuscular em que a Shoah já não é um acontecimento do

passado, heterogéneo e complexo, mas numa eventualidade permanente e numa ideologia que serve para tudo»⁴⁵. Quer directamente, quer enquanto metáfora, a Shoah é integrada na vida quotidiana de Israel, à qual ela empresta um sentido transcendente e inefável que – indo além da própria realidade histórica da Shoah – mergulha o conjunto da experiência judaica num fundo negro de vitimização. Deste ponto de vista, a Shoah é um passado que não conhece um fim e que, por isso mesmo, se transforma num presente perpétuo. Ela fornece a matéria para a constituição de um laço de sangue irrecusável entre os jovens nascidos em solo israelita – os «herdeiros patenteados da Shoah»⁴⁶, como lhes chama Idith Zertal – e os seus pais ou avós europeus perseguidos e exterminados.

O estado de Israel e a Shoah – ou antes, a existência de um estado judeu que retira a sua necessidade histórica e a sua legitimidade política dos efeitos catastróficos da Shoah – inauguraram uma nova era na história judaica, tanto no modo como os próprios judeus se vêem a si mesmos, como, não menos importante, no modo como passaram a ser vistos pelos não judeus. Ambos os acontecimentos marcam e simbolizam uma ruptura que não apenas influenciou a personalidade dos judeus enquanto povo, como, mais decisivo, lhes forneceu um mito político fundador. De acordo com Yosef Gorny, um

historiador israelita extremamente atento à realidade do seu país, a mudança mais importante dos últimos de anos em Israel foi a que permitiu a transferência do ponto de focalização da identificação nacional da criação do estado de Israel para a Shoah. É verdade que é bem mais fácil – sobretudo a um judeu da diáspora – a identificação intelectual, psicológica e política com a Shoah do que com o acto de criação do estado de Israel. Contudo, não é menos certo que a Shoah encarna, antes de mais, o fracasso da vontade colectiva dos judeus, ao passo que a criação do estado de Israel é a prova empírica que manifesta a força dessa vontade.

Na ambivalência que constitui a relação entre estes dois pólos fundadores da actual vida judaica em Israel, pode dizer-se que é o *ethos* mítico da Shoah que reforça o *ethos* mítico do estado – e não tanto o inverso. Como, sobre este ponto, observa Yosef Gorny: «Dos dois mitos que hoje em dia actuam sobre a imagem do povo judeu – o estado de Israel e a Shoah – é o desastre que, trazendo à luz do dia a impotência colectiva, interessa o público mais do que os exemplos colectivos de coragem e de sucesso. O que a consciência do renascimento estatal parece ter perdido é o que a consciência da Shoah ganhou»⁴⁷.

Encorajando a identificação com a recordação da catástrofe, organizando peregrinações aos locais de destruição e

extermínio, fomentando o estudo assíduo de livros e a análise de documentos que descrevem os factos, formulando lições históricas, filosóficas e teológicas sobre a tragédia que se abateu sobre os judeus, o *ethos* mítico do desastre da Shoah tem vindo paulatinamente a constituir-se como uma autêntica «religião civil» do estado de Israel, a qual garante a identificação emocional entre as vítimas e os seus herdeiros.

Em jeito de conclusão, cabe-nos sublinhar que através dos diversos mecanismos que concretizam e asseguram no terreno uma tal identificação, o sionismo político evita qualquer censura moral, procurando, desse modo, pôr-se também a salvo de toda e qualquer crítica racional. Efectivamente, com a aura de sacralidade que lhe adveio do «mal absoluto» padecido em Auschwitz, o sionismo de estado de Israel torna-se crescentemente impermeável à crítica e ao diálogo racional com o resto da comunidade das nações.

Não deixa, contudo, de ser uma prodigiosa ironia do destino que o Ocidente democrático e liberal se tenha aparentemente “convertido” à solução sionista do «*problema judeu*» apenas *a posteriori*, isto é, uma vez consumada a criação do estado de Israel e apenas *depois* de a «solução final» nazi praticamente o ter feito quase desaparecer da Europa.

«*Para o ano que vem em Jerusalém*».

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah, **The Origins of Totalitarianism** [1951], new edition with added prefaces, Harcourt Brace & Company, New York, 1967.

ARENDT, Hannah, **Between Past and Future** [1954], Penguin Classics, New York, 2006.

BEILINSON, Moshe, “Nos droits sur cette terre” [1929], in **Sionismes, textes fondamentaux**, réunis et présentés par Denis Charbit, Albin Michel, Paris, 1998, pp. 559-565.

BUBER, Martin, “Examen de l’humanitarisme, du nationalisme et du conservatisme religieux” [1918]; “La voie sainte” [1918]; “La régénération du peuple” [1938], in **Sionismes, textes fondamentaux**, réunis et présentés par Denis Charbit, Albin Michel, Paris, 1998, respectivamente pp. 97-101, 171-177 e 427- 433.

CIORAN, E. M., **Œuvres**, Gallimard, Paris, 1995.

CORTÉS, Donoso, “Discurso sobre la dictadura” [1849], in **Discursos políticos**, Editorial Tecnos, Madrid, 2002, pp. 3-30.

FINKELSTEIN, Norman, **A Indústria do Holocausto. Reflexões sobre a exploração do sofrimento dos judeus** [2000], Editora Antígona, Lisboa, 2001.

- GORNY, Yosef, **Entre Auschwitz et Jérusalem. Shoah, sionisme et identité juive** [1998], In Press Éditions, Paris, 2003.
- HAAM, Ahad, “L’État juif et le problème juif ” [1897], in **Sionismes, textes fondamentaux**, réunis et présentés par Denis Charbit, Albin Michel, Paris, 1998, pp. 199-204.
- LAQUER, Walter, **A History of Zionism**, Holt, Reinhart and Winston, New York, 1972.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, Editorial Presença, Lisboa, 1973.
- SCHOLEM, Gershom, *Sabbatai Tzvi. O Messias Místico*, vol. I., Editora Perspectiva, São Paulo, 1995.
- STEINER, George, **No castelo do barba azul. Notas para a redefinição da cultura** [1971], Relógio D’Água Editores, Lisboa, 1992.
- STRAUSS, Leo, **What is Political Philosophy?** [1959], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988.
- STRAUSS, Leo, **Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought**, edited with an Introduction by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, 1997.
- STRAUSS, Leo, **The Early Writings (1921-1932)**, translated and edited by Michael Zank, State University of New York Press, 2002.
- STRAUSS, Leo, **Cités**, nº 8/2001, PUF, Paris.
- SYRKIN, Nachman, “Assimilation centrifuge ou centripète” [1903], in **Sionismes, textes fondamentaux**, réunis et présentés par Denis Charbit, Albin Michel, Paris, 1998, pp. 295-296.
- YERUSHALMI, Y. H., “Propos de Spinoza sur la survivance du peuple juif”, in **Sefardica. Essais sur l’histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux -chrétiens d’origine hispano-portugaise**, Éditions Chandeigne–Librairie Portugaise, Paris, 1998, pp. 175-233.
- ZANK, Michael, “Zionist Writings”, in Leo Strauss, **The Early Writings (1921-1932)**, translated and edited by Michael Zank, State University of New York Press, 2002, pp. 63-64.
- ZERTAL, Idith, **La nation et la mort. La shoah dans le discours et la politique d’Israël**, éditions La Découverte, Paris, 2004.

NOTAS

¹«Creio que posso dizer, sem nenhum exagero, que desde muito, muito cedo, o tema principal das minhas reflexões foi o que se chama a “questão judaica”». Cf. Leo Strauss, “Why We Remain Jews” [1962], in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, edited with an Introduction by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, 1997, p. 312.

²Os textos que procuram responder à primeira interrogação são os escritos sionistas de Leo Strauss, recolhidos em Leo Strauss, *The Early Writings (1921-1932)*, translated and edited by Michael Zank, State University of New York Press, 2002. Destes, destacamos “Response to Frankfurt’s ‘Word of Principle’” [1923]; “The Holy” [1923]; “A Note on the Discussion on ‘Zionism and Anti-Semitism’” [1923]; “The Zionism of Nordau” [1923]; “Paul de Lagarde” [1924]; “Comment on Weinberg’s Critique” [1925]; “Ecclesia Militans” [1925] e “The Testament of Spinoza” [1932]. Os ensaios que, de um modo ou outro, respondem à segunda pergunta formulada são recolhidos em Leo Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, edited with an Introduction by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, 1997. Destacam-se os seguintes: “How to Study Spinoza’s *Theologico-Political Treatise*” [1952]; “Why We Remain Jews” [1962]; “Preface to Spinoza’s *Critique of Religion*” [1965]; “Introductory Essay to Hermann Cohen *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*” [1972].

³Cf. Leo Strauss, *What is Political Philosophy?* [1959], The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 13.

⁴Sobre o messianismo na história judaica e sobre as suas duas conflituosas tendências, a saber, a forma catastrófico-utópica e a forma racionalista,

veja-se, de Gershom Scholem, *Sabbatai Tzvi. O Messias Místico*, vol. I., pp. 8-15, Editora Perspectiva, São Paulo, 1995.

⁵Para estes assuntos, consultem-se, de Martin Buber, os ensaios “Examen de l’humanitarisme, du nationalisme et du conservatisme religieux” [1918]; “La voie sainte” [1918]; “La régénération du peuple” [1938], in *Sionismes, textes fondamentaux*, réunis et présentés par Denis Charbit, Albin Michel, Paris, 1998, respectivamente pp. 97-101, 171-177 e 427- 433.

⁶Cf. Leo Strauss, “Preface to Spinoza’s Critique of Religion” [1965], in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, edited with an Introduction by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, 1997, p. 141.

⁷Cf. Leo Strauss, “The Zionism of Nordau” [1923], in *The Early Writings (1921-1932)*, translated and edited by Michael Zank, State University of New York Press, 2002, p. 86.

⁸Cf. Leo Strauss, “Comment on Weinberg’s Critique” [1925], in *The Early Writings (1921-1932)*, translated and edited by Michael Zank, State University of New York Press, 2002, p. 120.

⁹Cf. Leo Strauss, “The Zionism of Nordau” [1923], in *The Early Writings (1921-1932)*, translated and edited by Michael Zank, State University of New York Press, 2002, p. 83.

¹⁰Cf. Leo Strauss, *Ibidem*, p. 87.

¹¹Cf. Leo Strauss, “Preface to Spinoza’s Critique of Religion” [1965], in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, edited with an Introduction by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, 1997, p. 141.

¹²Cf. Leo Strauss, “Preface to Spinoza’s Critique of

Religion” [1965], in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, edited with an Introduction by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, 1997, p. 144.

¹³Cf. Leo Strauss, *Ibidem*, p. 142.

¹⁴Citado em Walter Laquer, *A History of Zionism*, Holt, Reinhart and Winston, New York, 1972, p. 80.

¹⁵Citado em Walter Laquer, *Ibidem*, p. 272

¹⁶Cf. Michael Zank, “Zionist Writings”, in Leo Strauss, *The Early Writings (1921-1932)*, translated and edited by Michael Zank, State University of New York Press, 2002, pp. 63-64.

¹⁷Cf. Leo Strauss, “Why We Remain Jews” [1962], in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, edited with an Introduction by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, 1997, p. 319.

¹⁸Cf. Leo Strauss, *Ibidem*, p. 319.

¹⁹Cf. Leo Strauss, *Ibidem*, p. 323.

²⁰Sobre o conceito de «Ocidente» como um resultado dos movimentos da diáspora judaica, observe-se a seguinte indicação de Friedrich Nietzsche, mestre inconfessado, por vezes mestre incómodo, de Leo Strauss. «Diga-se de passagem: o problema dos judeus só existe, na sua totalidade dentro dos limites nacionais e no sentido de que aí, a sua actividade e inteligência superiores, o capital de espírito e vontade que longamente acumularam, de geração em geração, na escola da desgraça, devem alcançar uma predominância tal que despertarão a inveja e o ódio, de tal modo que em quase todas as nações actuais – e isto tanto mais quanto mais ares de nacionalismo se dão – se propaga essa impertinência da imprensa que consiste em conduzir os judeus ao matadouro

como bodes expiatórios de todos os males possíveis públicos e privados. Logo que deixou de se tratar da conservação ou estabelecimento de nações, mas sim da produção e educação de uma raça mista de Europeus tão forte quanto possível, o judeu é um ingrediente tão útil e desejável como qualquer outro resto nacional. Qualquer nação, qualquer homem, tem aspectos desagradáveis, e mesmo perigosos: *é barbárie pretender que o judeu constitua uma excepção*. É mesmo possível que nele tais traços apresentem um grau particular de perigo e horror; e talvez o jovem usurário judeu seja, em suma, a mais repugnante invenção da raça humana. Apesar de tudo, gostaria de saber quanto, numa recapitulação total, deveríamos perdoar a um povo que por culpa até de todos nós, teve entre todos os povos a história mais penosa, e ao qual se deve o homem mais digno de amor (Cristo), o sábio mais íntegro (Espinosa), o livro mais poderoso e a lei moral mais influente do mundo. Além disso, nos tempos mais sombrios da Idade Média, quando a cortina das nuvens asiáticas tão escuramente pesava sobre a Europa, foram livre pensadores, sábios e médicos judeus que, sob a mais dura das coacções pessoais, mantiveram erguida a bandeira do racionalismo e da independência de espírito e defenderam a Europa contra a Ásia; foi aos seus esforços que ficámos a dever o facto de uma explicação do mundo mais natural, mais racional, e, em qualquer caso, liberta do mito, ter podido enfim alcançar de novo a vitória, e de a cadeia da civilização que nos liga hoje ao racionalismo da Antiguidade greco-romana se ter mantido sem interrupções. *Se o cristianismo fez tudo para orientalizar o Ocidente, pois o judaísmo contribuiu essencialmente para o ocidentalizar para sempre*; o que, num certo sentido, equivale a fazer da missão e da história da Europa uma *continuação da cultura grega*.» Cf. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano* [1878], § 475, Editorial Presença, Lisboa, 1973, p. 334. Sublinhados nossos.

²¹A posição de Leo Strauss face à questão da «assimilação» é, neste ponto, afim à noção de

«assimilação centrípeta» de Nachman Syrkin, segundo a qual «o sionismo exige, também ele, a assimilação; não já a assimilação dos judeus na cultura envolvente, mas a assimilação da cultura envolvente no seio dos judeus.» Cf. Nachman Syrkin, “Assimilation centrifuge ou centripète” [1903], in *Sionismes, textes fondamentaux*, réunis et présentés par Denis Charbit, Albin Michel, Paris, 1998, p. 296.

²²Cf. Ahad Haam, “L’État juif et le problème juif” [1897], in *Sionismes, textes fondamentaux*, réunis et présentés par Denis Charbit, Albin Michel, Paris, 1998, pp. 199-204.

²³Cf. Leo Strauss, “Preface to Spinoza’s Critique of Religion” [1965], in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, edited with an Introduction by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, 1997, p. 143.

²⁴Sigmund Freud é aquele célebre judeu – alega George Steiner numa passagem irónica e provocadora – que «durante os primeiros anos do governo nazi, procurou transferir para um egípcio a responsabilidade da “invenção” de Deus, e que estava, assim, talvez sem o saber plenamente, a proceder a um gesto de sacrifício propiciatório». Cf. George Steiner, *No castelo do barba azul. Notas para a redefinição da cultura* [1971], Relógio D’Água Editores, Lisboa, 1992, p. 51.

²⁵Cf. Leo Strauss, “Freud on Moses and Monotheism” [1958], in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, edited with an Introduction by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, 1997, p. 288.

²⁶Cf. Donoso Cortés, “Discurso sobre la dictadura” [1849], in *Discursos políticos*, Editorial Tecnos, Madrid, 2002, p. 20.

²⁷Cf. Leo Strauss, “Jerusalem and Athens” [1967],

in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, edited with an Introduction by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, 1997, p. 380.

²⁸Cf. Leo Strauss, “Preface to Spinoza’s Critique of Religion” [1965], in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, edited with an Introduction by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, 1997, p. 154.

²⁹Cf. Michael Zank, “Introduction”, in Leo Strauss, *The Early Writings (1921-1932)*, translated and edited by Michael Zank, State University of New York Press, 2002, p. 15.

³⁰Cf. Leo Strauss, “Why We Remain Jews” [1962], in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, edited with an Introduction by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, 1997, p. 336.

³¹Cf. Leo Strauss, “Preface to Spinoza’s Critique of Religion” [1965], in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, edited with an Introduction by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, 1997, p. 143.

³²Cf. Leo Strauss, “The Zionism of Nordau” [1923], in *The Early Writings (1921-1932)*, translated and edited by Michael Zank, State University of New York Press, 2002, p. 85.

³³Cf. Leo Strauss, “Why We Remain Jews” [1962], in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, Edited with an Introduction by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, 1997, p. 340

³⁴Cf. Leo Strauss, *Ibidem*, p. 327.

³⁵Cf. Leo Strauss, *Ibidem*, p. 317. Num texto intitulado “Um povo de solitários”, Émile Cioran caracteriza do seguinte modo a existência separada do judeu: «Ser homem é um drama; ser judeu é outro. Assim, o judeu tem o privilégio de viver *duas vezes* a nossa condição. Representa a *existência separada por excelência*, ou, para empregar uma expressão de que se servem os teólogos para qualificar Deus, o *inteiramente outro*.» Cf. E. M. Cioran, *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1995, p. 858.

³⁶Sobre este assunto, cf. Moshe Beilinson “Nos droits sur cette terre” [1929], in *Sionismes, textes fondamentaux*, réunis et présentés par Denis Charbit, Albin Michel, Paris, 1998, pp. 559-565.

³⁷Cf. René Char, citado por Hannah Arendt in *Between Past and Future* [1954], Penguin Classics, New York, 2006, p. 3.

³⁸Tal como fora já esta a tese de Theodor Adorno em *A Dialéctica do Iluminismo*, também George Steiner observa, sobre este ponto, o seguinte: «Com a sua “estranheza” exasperante, com a sua aceitação do sofrimento como parte integrante do pacto com o absoluto, o Judeu tornou-se, por assim dizer, a “má consciência” da história do Ocidente; nele as falhas da perfeição espiritual e moral, as hipocrisias da religiosidade mundana e estabelecida, as Ausências de um Deus frustrado e potencialmente vingativo, tornavam-se vivas e visíveis. [...] Matando os judeus, a cultura ocidental eliminaria aqueles que tinham “inventado” Deus, que, embora imperfeitamente, embora de modo limitado, haviam sido os porta-vozes da sua intolerável ausência. O Holocausto é um reflexo, tanto mais intenso quanto mais demoradamente reprimido, da consciência sensível natural, das reivindicações instintivas de politeísmo e animismo. Dá voz a um mundo simultaneamente mais antigo do que o do Sinai e mais recente do que o de Nietzsche. [...] Se nos servirmos de uma metáfora teológica, poderemos dizer que o Holocausto representa uma Segunda

Queda. Podemos interpretá-lo como um abandono voluntário do jardim e uma tentativa pragmática de queimar o jardim atrás de nós. Sem o que a sua memória continuaria a infectar a saúde da barbárie com os seus sonhos debilitantes ou os seus remorsos.» Cf. George Steiner, *No castelo do barba azul. Notas para a redefinição da cultura* [1971], Relógio D’Água Editores, Lisboa, 1992, respectivamente pp. 50-51 e p. 55.

³⁹Cf. Leo Strauss, in *Cités*, nº 8/2001, PUF, Paris, p. 194.

⁴⁰Cf. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* [1951], new edition with added prefaces, Harcourt Brace & Company, New York, 1967, p. 7.

⁴¹Cf. Itzhak Baer, citado por Y. H. Yerushalmi em “Propos de Spinoza sur la survivance du peuple juif”, in *Sefardica. Essais sur l’histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d’origine hispano-portugaise*, Éditions Chandeigne—Librairie Portugaise, Paris, 1998, p. 183. Entre outras obras, Itzhak Baer é um historiador do judaísmo conhecido sobretudo por ter escrito *Galout. L’imaginaire de l’exil dans le judaïsme* [1936], Calmann-Lévy, Paris, 2000.

⁴²Cf. Leo Strauss, “Why We Remain Jews” [1962], in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, edited with an Introduction by Kenneth Hart Green, State University of New York Press, 1997, pp. 320-321.

⁴³Cf. Leo Strauss, “The Zionism of Nordau” [1923], in *The Early Writings (1921-1932)*, translated and edited by Michael Zank, State University of New York Press, 2002, p. 87.

⁴⁴Sobre este assunto consulte-se Norman Finkelstein, *A Indústria do Holocausto. Reflexões sobre a exploração do sofrimento dos judeus* [2000], Editora Antígona, Lisboa, 2001.

⁴⁵Cf. Idith Zertal, *La nation et la mort. La shoah dans le discours et la politique d'Israël*, éditions La Découverte, Paris, 2004, pp. 8-9.

⁴⁶Cf. Idith Zertal, *ibidem*, p. 237.

⁴⁷Cf. Yosef Gorny, *Entre Auschwitz et Jérusalem. Shoah, sionisme et identité juive* [1998], In Press Éditions, Paris, 2003, p. 354.